

İLÂHÎYAT KONULARI

Editör: Doç.Dr. Ümit KALKAN

yaz
yayınları

İlahiyat Konuları

Editör

Doç.Dr. Ümit KALKAN

yaz
yayınları

2025

İlahiyat Konuları

Editör: Doç.Dr. Ümit KALKAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-5547-96-5

Mart 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Dört Kutsal Kitapta Kadının Rolü: Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an Perspektifleri.....	1
<i>Hülya ÇETİN</i>	
Gıyâseddin Mansûr Deştekî'nin Metafizik Meseleler Hakkındaki Görüşleri.....	16
<i>Fevzi YİĞİT</i>	
Hız. Fâtıma'nın Babasıyla İlişkisi: Sevgi, Destek, Manevi Bağ	43
<i>Salıha ÖZDEĞİRMENCİ</i>	
Hız. Peygamber'in Hutbelerinde Adalet.....	57
<i>Salıha ÖZDEĞİRMENCİ</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

DÖRT KUTSAL KİTAPTA KADININ ROLÜ: TEVRAT, ZEBUR, İNCİL VE KUR'AN PERSPEKTİFLERİ

Hülya ÇETİN¹

1. GİRİŞ

Kadının sosyal ve dinî yapı içerisindeki yeri, toplumsal cinsiyetin tarihsel temellerini ve kültürel dönüşüm süreçlerini anlamak açısından önem arz etmektedir. Tarih boyunca kutsal metinler, toplumların ahlaki, hukuki ve sosyal normlarını şekillendiren temel kaynaklar arasında yer almış, dolayısıyla toplumsal cinsiyet rollerinin belirlenmesinde de başat rol oynamıştır. Bu bağlamda, kadının konumunu anlamak için dört kutsal kitap olan Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'ın perspektiflerini incelemek, toplumsal cinsiyet anlayışının kökenlerine dair geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

Kutsal kitaplarda kadının yerini anlamaya yönelik çalışmalar, kadının tarihsel süreç içerisindeki toplumsal rollerinin dinî ve kültürel çerçevelerle nasıl belirlendiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Batı ve İslam dünyasındaki kadın çalışmaları, kadının kutsal metinlerdeki konumunu analiz ederek toplumsal yapının cinsiyet ekseninde şekillenmesine nasıl katkı sağladığını incelemektedir (Ruether, 1998; Wadud, 1999; Meyers, 2013). Örneğin, Tevrat'ta kadının yaratılışı ve rolü, İncil'deki kadın figürleri, Kur'an'daki kadın haklarına yönelik ayetler ve Zebur'da kadının tanrısal ilahilerle olan ilişkisi,

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ Çanakkale/Türkiye, hulyacetin@comu.edu.tr, ORCID: 0009-0000-4930-1208.

kadının dinî metinlerdeki temsilinin toplumsal cinsiyet anlayışı üzerinde bıraktığı etkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu yönüyle, kutsal kitaplarda kadının rolünü incelemek, kadının hem tarihsel hem de kültürel açıdan toplumdaki yerine dair daha derin bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu makale, dört kutsal kitabın kadına yönelik algısını karşılaştırmalı olarak ele almayı ve bu metinlerin toplumsal cinsiyet rollerine dair tarihsel bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Araştırmada kadının yaratılışı, ahlaki sorumlulukları, toplumsal ve hukuki rolleri incelenmiştir. Bu bağlamda dört kitap arasındaki benzerlikler ve farklılıklar analiz edilmiştir. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'daki kadın temsillerinin toplumsal cinsiyet anlayışını nasıl şekillendirdiği ve bu anlayışın modern toplumlardaki yankıları, tarihsel ve kültürel bir bağlamda değerlendirilmiştir. Bu analiz, kutsal metinlerin kadın algısındaki etkilerini daha geniş bir perspektifte anlamaya yönelik bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir.

2. KADININ YARATILIŞI VE İLK TOPLUMSAL ROLLER

Kadının yaratılışı, kutsal metinlerde insanlığın başlangıcını ve toplumsal yapıların temelini anlamak için önemli bir tema olarak ele alınmıştır. Tevrat, yaratılış anlatısında kadını erkeğin bir parçasından yaratılmış bir yardımcı olarak resmeder. Bu yaklaşım, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkinin temellerini atmış ve Yahudi toplumlarında kadının toplumsal rollerini sınırlayan dinî bir çerçeve oluşturmuştur. Bu yaratılış anlatısının, kadının erkeğe tabi ve bağımlı bir figür olarak algılanmasına neden olduğunu belirtmektedir. Buna karşın, Kur'an, kadını ve erkeği aynı nefisten yaratılmış eşit bireyler olarak tanımlar (Nisa 4:1). Kur'an'daki bu farklı bakış açısı, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi eşit sorumluluklar temelinde

düzenlemektedir. (Rasikhî, 2013, s. 148). Yaratılış kitabında, Adem'in yalnızlığını gidermek ve ona bir eşlikçi sağlamak amacıyla Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilir: “Rab Tanrı, Adem’e derin bir uyku verdi. Adem uyurken Rab, onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Adem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem’e getirdi” (Genesis 2:21-22). Bu anlatı, Yahudi toplumlarında kadının erkeğe bağımlı bir konumda algılanmasına yol açmış, onun bir birey olarak değil, erkeğin tamamlayıcısı olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Bu anlatıların kutsal metinlerdeki yansımaları, yalnızca dinî bir perspektif sunmakla kalmamış, aynı zamanda kadının toplumsal ve manevi rollerini tarih boyunca şekillendiren bir rehber olmuştur.

İncil’de kadın, bu yaratılış anlatısını sürdürmekle birlikte, Meryem Ana figürü üzerinden kutsal bir misyonla ilişkilendirilmiştir. Meryem Ana’nın hem annelik hem de ilahi plana dahil edilme özellikleri, kadını ahlaki ve manevi bir figür olarak yüceltirken, aynı zamanda ona toplumsal bir rehberlik rolü yüklemiştir. Kur’an’da ise kadın ve erkeğin aynı nefisten yaratıldığı ifadesi, toplumsal rollerin eşit sorumluluklar temelinde ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Kur’an kadını bireysel bir kimlik olarak ele alırken, onun toplumsal düzen içindeki yerini de ahlaki değerler ve hukuki haklarla desteklemektedir. Bu karşılaştırmalı analiz, kutsal metinlerdeki yaratılış anlatılarının sadece dinî bir çerçevede değil, kadın-erkek ilişkilerinin tarihsel temellerini anlamada da kritik bir rol oynadığını göstermektedir (Gürer ve Altıntaş, 2017). Ayrıca, Havva’nın yasak meyveyi yemesi ve Adem’i buna teşvik etmesi, kadınların ahlaki zaafılarla ilişkilendirilmesine ve günahın kaynağı olarak görülmesine neden olmuştur (Genesis 3:16-19). Bu anlatının Yahudi kültüründeki kadın algısına etkisi, kadınların toplumsal rollerini sınırlayan dinî ve sosyal normları desteklemiştir.

Zebur'da ise kadın yaratılışı üzerine doğrudan bir anlatı bulunmamakla birlikte, kadın figürü ilahilerde sembolik bir anlam taşır. Zebur'un genel yapısı, Tanrı'ya adanmış şiirler ve dualardan oluştuğu için, kadın figürü genellikle bilgelik, sadakat ve adaletin bir temsili olarak karşımıza çıkar. Zebur, kadın ve erkeğin yaratılış hikayesinden ziyade, Tanrı'nın yüceliği ve insanın ona olan bağlılığına odaklanır. Bu bağlamda, Zebur, kadın figürünü toplumsal rollerden soyutlayarak manevi bir varlık olarak ele alır. Zebur'un kadın algısı, Yahudi toplumlarında kadınların dini hayatlarındaki manevi rollerini güçlendirmiştir (Sümer, 2021).

İncil, kadının yaratılış hikayesini Eski Ahit'ten devralmış, ancak bu hikayeyi dinî ve manevi bir bağlamda yeniden yorumlamıştır. Yeni Ahit'te kadın, hem İsa'nın doğumuyla bağlantılı olarak kutsal bir figür haline gelmiş hem de bireysel dönüşümün bir sembolü olarak ele alınmıştır. Meryem Ana, Hristiyanlıkta ilahi planın bir parçası olarak yüceltilirken, aynı zamanda kadının manevi gücünün bir temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Buna karşın, Pavlus'un mektuplarında kadınların erkeğe boyun eğmesi gerektiği ve onların toplumsal rollerinin erkeklerin liderliğinde tanımlanması gerektiği vurgulanmıştır (1 Korintliler 11:3; 1 Timoteos 2:12). Bu durum, kadının Hristiyanlıkta hem yüceltilen hem de sınırlandırılan bir figür olarak algılanmasına yol açmıştır.

Kur'an, kadının yaratılışını ve toplumdaki yerini diğer kutsal kitaplardan farklı bir perspektifle ele almaktadır. Nisa Suresi (4:1) kadın ve erkeğin aynı nefisten yaratıldığını belirterek, yaratılış itibarıyla her iki cinsiyetin eşit olduğunu vurgular. Kur'an, kadın ve erkeği Allah'ın birer ayeti olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, İslam toplumlarında kadın ve erkek arasındaki eşitlik fikrini güçlendirmiştir. Bununla birlikte, toplumsal düzeyde kadın ve erkeğin farklı sorumluluklara sahip olduğu belirtilmektedir. Örneğin, erkeklerin aile reisliği rolü

üstlenmesi gerektiği ifade edilirken, kadınların da annelik ve aile birliğini koruma gibi önemli görevleri olduğuna vurgu yapılmaktadır (Bakara 2:228; Ahzâb 33:35). Bu düşünce, İslam toplumlarında kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan bireyler olarak görülmesini sağlamıştır.

3. KADININ TOPLUMSAL VE HUKUKİ ROLLERİ

Kadının toplumsal ve hukuki rolleri, kutsal kitapların belirgin bir biçimde şekillendirdiği alanlardandır. Tevrat, kadını öncelikli olarak aile içinde bir figür olarak konumlandırmaktadır. Annelik, Tevrat'ta kadının en yüce rolü olarak tanımlanırken, kadının mülkiyet ve miras hakları erkeğin kontrolü altında sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, Tevrat'ta Miryam ve Hulda gibi peygamber kadınların yer alması, Yahudilikte kadınların liderlik rollerini zaman zaman üstlendiğini göstermektedir. Bu durum, kadının toplumsal rollerinin hem sınırlı hem de esnek bir çerçeveye sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Yasdıman, 2002). İncil'de, kadının toplumsal rolü özellikle kilise içindeki yeri üzerinden tanımlanmıştır. Kadınların kilisede öğretmenlik yapmalarına ilişkin sınırlamalar, erkek egemen bir dinî yapının oluşumunu desteklemiştir. Buna karşın, erken Hristiyanlık döneminde kadınlar, toplulukların idaresinde ve ibadetlerde önemli roller üstlenmiştir. Bu durum, kadının toplumsal statüsünün tarihsel olarak değişken bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Ruether, 1998).

Kur'an, kadınların hukuki haklarını detaylı bir şekilde düzenlemektedir. Bu düzenlemeler, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını desteklemiş ve toplumsal hayatta aktif bir rol üstlenmelerine olanak tanımıştır. Kur'an'da kadınların mirastan pay alma hakkı (Nisa 4:7) ve ticari işlemlerde tanıklık yapabilme yetkisinin (Bakara 2:282) kadınların hukuki statüsünü

güçlendiren önemli unsurlar arasında yer aldığını belirtmektedir. Bu yaklaşım, kadınların ekonomik haklarını koruma altına alırken, onların sosyal yapının bir parçası olarak eşit bir statüde değerlendirilmesini sağlamıştır (Rasikhî, 2013). Mirastan pay alma hakkı, boşanma sürecinde ekonomik güvence ve ticari işlemlerde tanıklık etme gibi haklar, İslam'ın kadınların toplumsal statüsünü güçlendirmeye yönelik bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Ayrıca, Kur'an kadınların eğitim hakkını teşvik ederek, onların toplumsal ilerlemede aktif bir rol oynamasını desteklemektedir (Kamali, 1996).

4. KADIN VE AHLAKİ DEĞERLER

Kadın, kutsal metinlerde ahlaki değerlerin korunması ve aktarılmasında merkezi bir figür olarak ele alınmaktadır. Tevrat, kadını aile içinde ahlaki değerlerin taşıyıcısı olarak tanımlar. Ancak, Havva'nın yasak meyveyi yemesiyle başlayan anlatı, kadınların ahlaki zaaflarla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Bu anlatının, kadını günahın kaynağı olarak gösteren bir algının yerleşmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık, Kur'an'da yasak meyve hikâyesi, Adem ve Havva'nın ortak sorumluluğu olarak ele alınmıştır (Bakara 2:36). Bu yaklaşım, kadınların ahlaki sorumluluklarının erkeklerle eşit bir düzlemde değerlendirildiğini göstermektedir (Rasikhî 2013). Havva'nın yasak meyveyi yemesi, Tevrat'ta ahlaki bir sınavın merkezi olarak sunulmaktadır. Havva'nın bu eylemi, insanlığın düşüşünün bir sembolü olarak resmedilir ve kadının ahlaki zaaflarının vurgulanmasına yol açmaktadır. Bu anlatı, Yahudi toplumlarında kadının ahlaki değerlerin korunmasında ikincil bir rol oynamasına neden olmuştur (Kimelman; 1999). Ancak, Tevrat'ta kadınların dürüstlük, sadakat ve fedakarlık gibi nitelikleri de öne çıkarılmıştır. Örneğin, Ruth kitabında, Ruth'un sadakati ve cesareti, ahlaki bir ideal olarak sunulmaktadır (Ruth 1:16-17).

Zebur, ahlaki değerlerin Tanrı ile insan arasındaki ilişki bağlamında ele alındığı bir metindir. Bu bağlamda kadın figürü, ahlaki değerlerin sembolik bir taşıyıcısı olarak görülmektedir. Zebur'da kadın, bilgelik ve sadakatin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zebur'un bu yaklaşımı, kadınların manevi hayatlarındaki önemini vurgular, ancak toplumsal bağlamda kadınların rollerine dair sınırlı bir bilgi sunmaktadır (Sümer, 2021). İncil'de, kadınların ahlaki değerlerin korunmasındaki rolleri, manevi dönüşüm süreçleri üzerinden ele alınır. Magdalalı Meryem'in hikayesi, affın ve yeniden doğuşun bir sembolü olarak, kadınların Hristiyanlığın ahlaki doktrinine katkısını temsil etmektedir. Meryem Ana, İsa'nın doğumuyla bağlantılı olarak, saflık ve itaatin bir sembolü olarak yüceltilmektedir. Ancak, Pavlus'un mektuplarında kadınların sessiz olması ve kilisede öğretmenlik yapmaması gerektiği belirtilir. Bu durum, kadınların toplumsal ve dinî düzeyde sınırlı roller üstlenmelerine yol açmıştır (1 Timoteos 2:12).

Kur'an, kadın ve erkeği birlikte ahlaki sorumluluk taşıyan bireyler olarak ele almaktadır. Kadınların ahlaki sorumlulukları, toplumsal ve ailevi düzeyde önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, Kur'an'da kadınların iffetlerinin korunması, aile birliğinin ve toplumsal düzenin devamı için temel bir unsur olarak görülür (Nur 24:30-31). Ayrıca, Kur'an, kadınların ahlaki değerlerin korunmasındaki rollerini teşvik eder ve onların toplumsal hayatta aktif bir şekilde yer almasını desteklemektedir. Bu yaklaşım, İslam toplumlarında kadınların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ahlaki sorumluluklarını yerine getirmelerine olanak tanımıştır (Wadud, 1999).

Kadının ahlaki değerlerin korunmasındaki rolü, kutsal metinlerde farklı şekillerde ele alınmış olsa da, bu metinlerin ortak bir teması olarak öne çıkmaktadır. Kadın, kutsal metinlerde sadece ahlaki değerlerin bir taşıyıcısı değil, aynı zamanda bu değerlerin topluma aktarılmasında aktif bir figür olarak

resmedilmektedir. Bu nedenle, kadının ahlaki değerlerle olan ilişkisi, kutsal kitapların cinsiyetler arası ilişkileri anlamada önemli bir katkı sunmaktadır.

5. DÖRT KİTAP ARASINDAKİ ORTAK NOKTALAR VE FARKLILIKLAR

Kadının kutsal metinlerdeki rolü, toplumsal ve kültürel normların tarih boyunca nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an, kadına ilişkin yaklaşımlarında hem ortak temalar hem de belirgin farklılıklar barındırmaktadır. Bu metinlerdeki benzerlikler, özellikle kadının yaratılışı, toplumsal rolleri ve ahlaki değerler üzerindeki etkisi gibi temel unsurlarda öne çıkmaktadır. Ancak her bir kitabın içinde bulunduğu tarihsel, sosyal ve dinî bağlam, kadının temsiline ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmiştir.

Dört kutsal kitapta ortak olan önemli bir tema, kadının insanlığın devamındaki rolüdür. Tüm metinlerde kadın, doğurganlık ve aile kurumunun temel taşı olarak görülmektedir. Tevrat, kadını Adem'in yalnızlığını gidermek ve soyun devamını sağlamak amacıyla yaratılan bir varlık olarak resmederken, Zebur'da kadın, ilahilerde daha çok manevi bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. İncil'de, özellikle Meryem Ana figürü üzerinden, kadınların doğurganlıklarının ilahi bir planın parçası olduğu vurgulanır. Kur'an ise kadını insanlığın devamında eşit bir ortak olarak ele alır ve annelik rolünü yüceltirken, onun bireysel kimliğine ve haklarına da vurgu yapmaktadır (Nisa 4:1).

Ortak bir diğer tema ise kadınların ahlaki değerlerin taşıyıcısı olarak resmedilmesidir. Tevrat ve İncil, kadınları ahlaki sınavların merkezine yerleştirmiştir. Havva'nın yasak meyveyi yemesi ve Adem'i buna teşvik etmesi, kadının ahlaki zaafalarının sembolü olarak yorumlanmıştır. Bu anlatı, özellikle Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde, kadının toplumsal ve dinî rollerinde

sınırlandırıcı bir etki yaratmıştır. Kur'an'da ise kadın ve erkek, ahlaki sorumlulukları eşit olarak paylaşmaktadır. Bu yaklaşım, İslam toplumlarında kadının ahlaki değerlerin korunmasındaki rolünü daha eşitlikçi bir perspektifle ele almıştır.

Farklılıklar ise daha çok toplumsal roller ve hukuki haklar bağlamında öne çıkmaktadır. Tevrat, kadının mülkiyet ve miras haklarını sınırlayarak onu erkeğe bağımlı bir pozisyonda bırakırken, Kur'an, kadınların mirastan pay alma hakkını açıkça düzenlemektedir. Bu durum, Yahudi hukukunda kadınların toplumsal katılımını sınırlandırırken, İslam hukukunda kadınların ekonomik bağımsızlığını güçlendirmiştir. İncil, kadınların kilisede öğretmenlik yapmalarına kısıtlamalar getirirken, erken Hristiyanlık döneminde kadınların topluluk hizmetlerinde aktif roller üstlenmesine de izin vermiştir. Zebur ise bu konularda doğrudan bir düzenleme sunmamakla birlikte, kadını manevi bir figür olarak ele alarak, toplumsal rollere yönelik bir tartışma geliştirmemiştir. (Harman, 2013)

Kadının yaratılışıyla ilgili farklı yaklaşımlar da dikkat çekicidir. Tevrat ve İncil, kadının erkeğin bir parçasından yaratıldığını vurgularken, Kur'an, kadının ve erkeğin aynı nefisten yaratıldığını belirtmektedir. Bu fark, kadının yaratılışındaki ontolojik eşitlik ve toplumsal algı arasındaki çizgiyi belirginleştirir. Yahudi ve Hristiyan metinlerinde kadın, erkeğin bir tamamlayıcısı ve yardımcı olarak sunulurken, Kur'an'da kadın ve erkek birbirine eşit yaratılışta bireyler olarak ele alınmaktadır. Zebur'da bu konuda doğrudan bir anlatı bulunmamakla birlikte, kadın ve erkek arasındaki manevi bağ vurgulanır. Bir diğer belirgin fark, kadının liderlik rolleriyle ilgilidir. Tevrat'ta Debora ve Hulda gibi peygamber kadınların varlığı, Yahudilikte kadınların zaman zaman liderlik rollerini üstlendiğini göstermektedir. İncil'de ise kadınlar genellikle manevi rehberlikte önemli figürlerdir. Magdalalı Meryem gibi figürler, affin ve dönüşümün sembolü olarak Hristiyanlığın dini

doktrininde yer bulmaktadır (Taşpınar, 2017). Kur'an'da ise kadınlar, liderlik rollerinden ziyade toplumsal düzenin bir parçası olarak ele alınır, ancak kadınların bağımsız birer birey olarak hakları vurgulanmaktadır.

Kadına yönelik şiddet ve ayrımcılık bağlamında da farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Tevrat ve İncil'de, kadının erkeğe tabi olması gerektiği yönündeki ifadeler, toplumsal düzeyde cinsiyet eşitsizliğini desteklemiştir. Bu durum, özellikle Yahudi ve Hristiyan toplumlarında, kadının toplumsal rollerinin sınırlandırılmasına yol açmıştır (Harman, 2013). Kur'an, kadını hem ekonomik hem de hukuki haklar açısından korumayı hedeflemiş ve onun statüsünü yükseltmeye yönelik düzenlemeler getirmiştir. Zebur ise kadına yönelik şiddet veya ayrımcılık konularına doğrudan bir atıfta bulunmamıştır.

Dört kitap arasında kadının temsiline dair ortak ve farklı yönler, bu metinlerin yazıldığı tarihsel ve kültürel bağlamları anlamada önemli bir rehber sunmaktadır. Kadının yaratılışı, toplumsal rolleri, hukuki hakları ve ahlaki sorumlulukları gibi konular, bu metinlerde hem evrensel hem de bağlama özgü yaklaşımlar içermektedir. Bu nedenle, kutsal kitapların kadın algısındaki etkileri, toplumların cinsiyetler arası ilişkilerini şekillendiren güçlü bir miras bırakmıştır.

6. SONUÇ

Kadının kutsal metinlerdeki temsili, toplumların tarihsel, kültürel ve dinî yapıları üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an kadınların yaratılışı, toplumsal rolleri ve ahlaki sorumlulukları konularında hem ortak bir miras hem de birbirinden farklı bakış açıları sunmaktadır. Bu metinlerin içerdiği kadın algısı, toplumların kadın-erkek ilişkilerini, cinsiyet eşitliği anlayışını ve toplumsal düzenlerini şekillendiren güçlü bir rehber olmuştur.

Tevrat, kadınları genellikle aile içinde annelik rolüyle sınırlı bir pozisyonda ele alırken, onların bireysel kimliğini erkek egemen bir çerçevede değerlendirmektedir. Bu durum, Yahudi hukukunda kadının haklarının sınırlandırılmasına neden olmuş ve onu erkeğin koruması altında bir figür olarak konumlandırmıştır. Bununla birlikte, Debora ve Hulda gibi peygamber kadınların varlığı, Yahudilikte kadınların zaman zaman liderlik rollerine de sahip olabildiğini göstermiştir. Tevrat'taki bu çift yönlü yaklaşım, kadının hem kutsal bir varlık olarak yüceltilmesi hem de erkeğin hizmetinde bir figür olarak görülmesi şeklinde çelişkili bir yapı sunmaktadır.

Zebur'da ise kadın, daha çok manevi bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahilerde kadının yeri, toplumsal rollerden ziyade Tanrı ile olan ilişkisi üzerinden ele alınır. Kadın, bilgelik, sadakat ve itaat gibi değerlerin taşıyıcısı olarak resmedilmiştir. Bununla birlikte, Zebur'da kadınların toplumsal ya da hukuki rollerine ilişkin doğrudan bir düzenleme bulunmaması, bu kitabın kadın algısının daha soyut bir düzeyde kaldığını göstermektedir.

İncil, kadınların dinî ve manevi rollerine vurgu yaparken, aynı zamanda onları kilise içindeki toplumsal yapı içerisinde sınırlayan ifadeler de içermektedir. Meryem Ana, kutsallığın bir sembolü olarak yüceltilirken, Magdalalı Meryem gibi figürler, affın ve manevi dönüşümün birer temsilcisi olarak Hristiyanlığın teolojik temelinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak, Pavlus'un mektuplarındaki kadınların sessiz ve itaatkâr olması gerektiğine dair ifadeler, kadınların toplumsal rollerini sınırlayan bir yapı oluşturmuştur. Bu durum, Hristiyanlığın erken dönemlerinde kadınların toplumsal statülerinde bir gerilemeye neden olmuş, ancak modern dönemlerde kadınların kilise içindeki rollerinin yeniden tanımlanmasına yönelik girişimlere de zemin hazırlamıştır.

Kur'an, kadın ve erkeği yaratılış temelinde eşit bireyler olarak tanımlayarak, kadın haklarına yönelik bir denge arayışını yansıtır. Kadınların miras, boşanma, ticaret ve eğitim gibi konularda haklarının açıkça düzenlenmesi, İslam toplumlarında kadınların ekonomik ve hukuki statüsünü güçlendirmiştir. Ayrıca, Kur'an'da kadınlar, toplumsal düzenin bir parçası olarak önemli sorumluluklarla donatılmıştır. Bu yaklaşım, kadının hem bireysel kimliğini hem de toplumsal rollerini koruma altına almayı hedeflemektedir.

Dört kutsal kitap arasındaki bu farklılıklar, kadın algısının yalnızca dinî metinlerden değil, aynı zamanda bu metinlerin yazıldığı tarihsel ve kültürel bağamlardan etkilendiğini göstermektedir. Özellikle Kur'an'ın kadınlara yönelik düzenlemelerinin, onların toplumsal statüsünü güçlendiren bir yaklaşım sunduğunu belirtmektedir. Tevrat ve İncil'de kadınların erkeğe tabi olduğu algısının ön planda tutulduğu görülse de, Kur'an'da kadın ve erkeğin yaratılış temelinde eşit bireyler olduğu vurgulanmıştır. Bu karşılaştırma, kutsal metinlerin toplumsal cinsiyet rollerine etkisini tarihsel bağlamda anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Tevrat ve İncil, ataerkil toplumların normlarını yansıtarak kadını daha çok erkeğe bağımlı bir figür olarak resmederken, Zebur kadını manevi bir perspektiften ele almıştır. Kur'an ise kadın ve erkeğin eşit sorumluluklara sahip bireyler olarak toplumsal düzenin parçası olduğunu vurgulamaktadır. Bu analiz, kutsal metinlerin modern toplumlardaki cinsiyet eşitliği tartışmalarına nasıl bir katkı sunabileceğini anlamada önemli bir rehber niteliği taşımaktadır. Kadınların toplumsal ve hukuki rollerinin düzenlenmesi, bu metinlerin tarihsel etkileri ile şekillenmiş olsa da, modern dünyada bu yaklaşımların yeniden yorumlanması gerekmektedir.

Gelecekte yapılacak çalışmalar, kutsal metinlerdeki kadın algısının farklı kültürlerde ve dinî geleneklerde nasıl yorumlandığını daha detaylı bir şekilde inceleyebilir. Bu

metinlerin günümüz toplumsal yapıları üzerindeki etkilerini anlamak, kadın haklarına yönelik daha kapsayıcı politikaların geliştirilmesine katkı sağlayabilir. Kadının kutsal kitaplarda ele alınış biçimi, yalnızca bir tarihi analiz değil, aynı zamanda geleceğe dair bir rehberlik sunmaktadır. Bu nedenle, bu metinler üzerinde yapılan çalışmalar, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesine hem teorik hem de pratik bir temel sunmada rehberlik edebilir.

KAYNAKÇA

- Baseri, A. (2014). Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet ve Saygının Karşılaştırılması. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (Özel Sayı I), 123–127.
- Gündüz, A. (2022). Üç Kutsal Kitapta Kadın Medeniyeti. *Şarkiyat Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*, 14–17 Eylül, Diyarbakır.
- Gürer, R., ve Altıntaş, M. (2017). *Kutsal Kitaplarda Kadın*. Hayy Kitap Yayın Evi: İstanbul.
- Harman, Ö. F. (2013). Hristiyanlıkta Kadın Algısı. *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kamali, M. H. (1996). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Text Society.
- Kimelman, Reuven (1999), “The Seduction of Eve and the Exegetical Politics of Gender” in Bach, Alice (ed.), *Women in the Hebrew Bible* (New York) and London Routledge.
- Korintliler, (2024.). *1 Korintliler 11:3* KutsalKitap.info. https://kutsalkitap.info.tr/?q=1Ko.11%3A3&utm_source=chatgpt.com (Erişim Tarihi: 24 Kasım 2024).
- Meyers, C. (2013). *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press: England.
- Meyers, C. (2013). *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press: England.
- Rasikhî, F. (2013). Kur'an'ın ve Kutsal Kitabın Kadına Bakış Açılarının Karşılaştırılması (Yaratılış Hikâyesine Göre). *Misbah: Kış/Bahar 2013*, 1(3–4), 147–159.

- Ruether, R. R. (1998). *Women and Redemption: A Theological History*. Fortress Press.
- Sümer, N. (2021). Hristiyan Kutsal Metinleri Çerçevesinde Kadın. *Her Dem Kadın*. Beyan Yayınları: Ankara.
- Taşpınar, İ. (2017). *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hristiyanlık*. İfav Yayınları: İstanbul.
- Timoteos, (2024) *1 Timoteos 2:12* KutsalKitap.info. https://kutsalkitap.info.tr/?q=1ti+2%3A12&utm_source=chatgpt.com (Erişim Tarihi: 24 Kasım 2024).
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press: England.
- Yasdıman, H. Ş. (2002). Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 97–121.

GIYÂSEDDİN MANSÛR DEŞTEKÎ'NİN METAFİZİK MESELELER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Fevzi YİĞİT¹

1. GİRİŞ

Gıyâseddin Mansûr Deşteki'nin (ö. 949/1542) Deşteki ailesinden filozof Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 903/1498) oğludur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babasının vefatından sonra onun yerine geçerek müderris olmuştur. Şah I. Tahmasb tarafından sadâret makamına atanmıştır. Ali b. Hüseyin el-Kerekî ile yaptığı münazarayı kaybetmesi üzerine memleketine dönüp medresesinin başına geçmiş ve ölene kadar eğitim öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür.(Anay, 2020, s. 125)

Deşteki'nin ülkemizde fazla tanınmadığı ve hakkında bir iki çalışma dışında araştırma yapılmadığı söylenebilir. Mehmet Fatih Arslan, Devvânî (ö. 908/1502) ve Deşteki ile ilgili olarak yazdığı makalede, Deşteki'nin nazar ve istidlale önem vermediğini söyler. Ancak buna katılmak mümkün değildir. Deşteki, Devvânî'ye karşı yazdığı eserin önsözünde onun tuttuğu bahis ve araştırma yolunun öğrenciye zarar verdiğini dile getirir. Anlaşılan Arslan, bunu Deşteki'nin kendi görüşü gibi aktarmıştır.(Arslan, 2017, s. 257) Oysa Deşteki'nin eserini yazma amacı öğrencileri bu zarardan korumaktır.(Deşteki, 1382, s. 27)

¹ Doçent, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9420-5186.

Deşteki, *Şifâü'l-Kulûb* adlı eserinin önsözünde felsefenin kaidelerini sağlamlaştırıp en açık biçimde açıkladığını ve bazı yanlışları düzelttiğini dile getirir. O, bunu yaparken önceki filozoflardan ve özellikle İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) faydalandığını ifade eder.(Deşteki, 1386j, s. 377) Deşteki, İbn Sînâ'nın bu eserini ehli olmayanın anlayamayacağı kadar kapalı, ehlinin ise anlayacağı kadar açık yazdığını yine de ek bir şeyler yazarak bu durumu düzelteceğini ve bu işi yapmanın kendisine nasip olduğunu belirtir.(Deşteki, 1386j, s. 378)

Deşteki, kelimcileri safsataya bulaşıp anlaşılmaz ve faydasız deliller ortaya koydukları için eleştirir. Ona göre asıl hüccet ve delil peygamberlerin söyledikleridir. (Deşteki, 1386a, s. 62) Kelam bilgisi “peygamberden öğrenilemeyen” varlık, zorunluluk, irade ve mucize gibi şeyler ve “peygamberden öğrenilen” şeyler olarak ikiye ayrılır. Kelamcılar birinci kısımda insan aklının yetersiz olduğunu kabul ederler. Onlara göre nübüvvetin faydası birinci konularda akla yardım etmektir. Deşteki'ye göre de kelimciler birinci konuları bilmek noktasında yetersiz ve başarısızdır.(Deşteki, 1386a, s. 65)

Anlaşılan Deşteki dini nasrlara bir kelimci tavrıyla değil bir filozof ve arif tavrıyla yaklaşmıştır. Bu noktada o, İbn Sînâ'yı kendisine rehber edinmiş ve İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinin “Ariflerin Makamları” başlıklı bölümüne bir şerh yazmıştır. Deşteki kendine has metoduyla kendisinden sonraki irfan geleneğini etkileyecek bir yazım faaliyetinde bulunmuştur.(Deşteki, 1386g, s. 210)

Deşteki'de dini hassasiyetin kendisinden önceki filozoflara nispetle zirveye ulaştığını söyleyebiliriz. Bu yüzden o hak inançtan uzaklaşan sahte filozofları (mütefelsife) âlemin kıdemi, Tanrı'nın bazı sıfatlarının iptali ve cismanî diriliş konusunda eleştirir. (Deşteki, 1386e, s. 43) Ona göre filozoflar sadece akla başvuranlardır ve sadece bir kısım filozof aklın

gizemlerini çözebilmiş, birçoğu ise aklın dışındaki farklı gayelere yönelmiştir.(Deşteki, 1386a, s. 65) Kendisine kadar ulaşan İslâm felsefesi mirasını kendince harmanlayan ve bu yönüyle Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) habercisi sayılabilecek olan Deşteki'nin önemli bir filozof olduğu söylenebilir.(Corbin, 2013, s. 136) Türkiye'de çok az tanınan Deşteki'nin tanınırlığına katkı sağlayacağı için bu çalışmanın önem taşıdığı düşünülebilir.

2. METAFİZİK İLMİ HAKKINDA

Deşteki'ye göre bir ilim diğer ilimlerden konusu sayesinde ayırt olunur. Her ne kadar geç dönem filozoflardan bazıları, ilimlerin gayeleri yönünden birbirinden ayrıldığını söylese de bu, delili olmayan bir zandır. Öte taraftan Deşteki, hikmetin (felsefenin) konusu ve problemlerini İbn Sînâ'dan önceki filozoflarda olanca açıklığıyla bulmanın mümkün olmadığını dile getirir. Şu kadar ki antik filozofların ilk felsefenin konusunu “cismanî veya mücerret olanla sınırlandırılmaması bakımından mevcut” olarak belirledikleri görülür.(Deşteki, 1386j, ss. 380-383)

Deşteki, İbn Sînâ'yı(İbn Sînâ, 2013, s. 3) takiple hikmetin; mevcut olması açısından mevcudu, olgusal ve fiilî olarak mevcutların ilkelerini, yüksek nedenleri, aklî cevherleri, İlk Mevcudu ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ana konuları incelediğini zikreder. Bunlara “umûr-u amme” der. Deşteki tarafından hikmetin, “ilim ve amel yönünden insanın gücü yettiği oranda ebedi saadeti elde etmek amacıyla Tanrı'ya benzemek” şeklindeki tanımı, kadim bir tanım olarak nitelendirilir.(Deşteki, 1386h, s. 505), (Deşteki, 1386j, ss. 384-385)

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* kitabında felsefenin temeli ve özünü mantık, fizik ve metafiziğin oluşturduğunu dile getirir.(İbn Sînâ, 2014, s. 2) Deşteki'ye göre hikmet mantık,

nazarî ve amelî (ahlak) hikmet olmak üzere üçe ayrılır. Mantık felsefî ilimlerden birisi olup diğer felsefî ilimler için âlettir. Öğrenim sıralaması açısından mantık, sonra matematik, sonra fizik ve en sonunda metafizik gelir. Oysa zât ve neden olma açısından metafizik önce gelir.(Deştekî, 1386b, s. 1112), (Deştekî, 1386h, s. 495) Nazarî felsefenin konuları üçe ayrılır: Birincisi maddî ve cismanî olmayan soyut şeylerden bahseden kısımdır. İkincisi sadece cismânî olanı konu edinir. Bununla tabiat ve matematik bilginleri ilgilenir. Üçüncüsü sadece soyut/mücerret olanlardan bahseder. Bu ilim kadim *Usûlûcyâ*'dır; *ilk felsefe* veya *ilahiyat* diye isimlendirilir. Hikmet metafizik (ilahiyat) diye de isimlendirilir. Konusu açısından metafizik diğer ilimlerden önce iken zihin açısından sonradır. Deştekî gayesi yönünden hikmetin “mutlak” ve “kayıtlı” olmak üzere ikiye ayrıldığını dile getirir. Yine ona göre metafiziğin kendisi açık ve sağlam olduğu için diğer ilimlerin ilkeleri metafizikte açıklanır. Hatta metafizik diğer ilimlere ilkelerini verir ve onlar hakkındaki burhanları tamamlar (Deştekî, 1386j, ss. 278, 383-385).

3. VARLIK

Deştekî'ye göre varlık; sübut ve şey kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanır. Zihinde tasavvur edilen ve bir kavramla temsil edilen olması açısından varlık, yokluk ve bu ikisinin tavrıları olan hudûs, kıdem, mahiyet, küllî, cüz'î, zâtî, arazî ve benzerleri ikincil akledilirlerdendir. Hudûs ve yokluk (adem) iki aklı itibardır; itibarın kesilmesiyle kesilir ve teselsül etmezler. Benzerleri de aynı şekildedir. Bunlar hakkındaki doğru hüküm, nefsü'l emirde olana mutabık ise geçerlidir. Şu hâlde doğruluk yüklenen ile yüklem arasında bir tür birliği gerektirir. Bu da varlığın bizzat ve bilaraz ayırımına tâbi olduğunu gösterir.

Filozoflar bilaraz olanı konu edinmezler.(Deştekî, 1386k, ss. 19-20)

Deştekî varlığın zorunlu ve mümkün -yani bütün mevcutlara- müşterek olarak söylenen bedihi bir mana olduğunu kabul eder. Mahiyet sahibi mevcutların tanımlarına varlık dâhil olmaz. Dolayısıyla mahiyet sahibi bir şeyi düşündüğümüzde varlığını dikkate almayız ve dış dünyada varlığı durumunda varlığın ona eklendiğini düşünürüz.(Deştekî, 1386k, s. 19), (Deştekî, 1386f, s. 779)

Varlık zihnî ve haricî olmak üzere ikiye ayrılır ve kaplamı altında toplanan şeylere teşkîk ile söylenir. Bu, varlığın aslında bir olduğu ancak üzerine söylendiği şeylerin (mevzu) çoğalmasıyla çoğaldığı anlamına gelir.(Deştekî, 1386k, s. 19) İşrâk felsefesi muvacehesince teşkîk (yani kuvvet ve zayıflık) varlığa değil mevcut mahiyetlere aittir. Örneğin siyahlığın veya sıcaklığın şiddetli veya zayıf olması bunların mahiyetlerine aittir.(Deştekî, 1386k, s. 19), (Deştekî, 1386i, s. 93) İşrâk felsefesinde asıl teşkîke tâbi olan nurdur. Şöyle ki âlemin hepsi İlk Nurun parıltıları ve farklı derecedeki birleşimi ile karanlığı temsil eden cisimlerden ibarettir. Dolayısıyla âlem nur ve karanlığın (izafî yokluk) birleşiminden oluşur. Fars ve Babil filozoflarının âlemin iki nedeni olduğundan bahsetmeleri bu yüzdendir. Buna göre varlık nura, mümkün mahiyetler ise uzatılmış gölgelere/karanlıklara karşılık gelir.(Deştekî, 1386i, ss. 118-119) Ancak bu durum varlık ile yokluk arasında vasıta ve birleştirici unsurların olduğu anlamına gelmez. Zira yokluk temayüz etmez ve yokluğun iadesi de doğru değildir. (Deştekî, 1386k, s. 19) Ayrıca varlık mutlak yokluğun nedeni olamaz.(Deştekî, 1386i, s. 94)

Deştekî'ye göre varlık yüklem olunca veya bağ fiil olarak kullanılınca üç kip/mod (madde) sabit olur: zorunlu, imtina ve mümkün. Bunların üçü de bedihî olarak bilinir ve

zâtlarının inkılap etmesi mümkün değildir. Zorunlu ve imtina birbirine kıyasladır ancak imkân kendinde itibaridir. İmkân dış dünyada mevcudiyet kazanabilmek için sebebe muhtaçtır. Dış dünyada zât sahibi olarak sadece Zorunlu Varlık vardır. Zorunlu olanın gayrındakiler sadece varlığa eşlik ederler.(Deştekî, 1386k, s. 19)

Varlık kadim-hadis ve önce-sonra gibi ayrımlara tâbidir. Önce; illet, tabiat, zaman, duyu, rütbe, şeref ve akıl yönünden olabilir. Maddî şeyler, başka maddî şeyler tarafından öncelenir. Dolayısıyla zamansal hudûs maddî şeylerin var olmasıyla ortaya çıkar. İmkân bazen istidadî olur; şiddet ve zayıflığı kabul eder ve zâtî imkana mugayirdir.(Deştekî, 1386k, s. 20)

Deştekî irfan ehlini tahkik sahibi olarak görür ve kendini de onlara katar. Buna göre mümkünler mazharlardır. Âlemdeki her bir zerre Nurların Nurunun kendini ve yetkinliğin müşahede ettiği bir aynadır. Bu aynada görülen sûretler avamın gördüğü gibi değildir. Aksine bunların kendisi görmek, şuur ve idrakin araçlarıdır.(Deştekî, 1386i, ss. 112-113)

4. MAHİYET

Deştekî'ye göre irfanî açıdan mahiyet varlığın gölgesidir.(Deştekî, 1386i, s. 120) Felsefî açıdan ise mahiyet “o nedir” sorusuyla cevabı aranan şeydir. Her şeyin mahiyeti kendisine eklenen itibarlar ve ilişkinlerden başkadır. Öyleyse mahiyet, mahiyet olması açısından kendisinden başka bir şey değildir. Bir şey olmamak şartıyla (bi şartı la/mücerret) mahiyet ancak zihinde bulunur. Bir şey olması şartı koşulmaksızın (la bi şartı şey/mutlak) mahiyet hem dış dünyada hem de zihinde bulunur. Bir şey olması şartıyla (bi şartı şey/mukayyet) mahiyet dış dünyada mevcuttur.(Deştekî, 1386k, s. 20)

Deşteki'ye göre mahiyet bazen parçalardan oluşan bileşik bir şeydir bazen ise basit bir şeydir. İster bileşik ister basit olsun bir mahiyet mevcut olduğunda gayrıyla illetlidir. Bileşik mahiyeti oluşturan cüzler dış dünyada bazen ona dâhil, bazen ondan ayrı, bazen seçik ve bazen ise gizli olur. Mahiyet bazen yüklenmeyendir ki bu durumda bir şeye yüklenmeyen cins ve fasıl gibidir. Bu durumda cins maddeye karşılık gelirken, fasıl sûrete karşılık gelir. Cinsi olmayanın faslı da yoktur dolayısıyla maddî olmayan varlıkların mahiyeti yoktur. Bir mahiyet için aynı mertebede iki cinsin var olması mümkün değildir. Aynı şey tam fasıl için de geçerlidir. O ikisinin sonlu olması gerekir. Cins bazen müfret olur ve dolayısıyla üstünde ve altında başka bir cins bulunmaz; bazen ise böyle olmaz. Aynı şekilde küllî gibi fasıl da yüksek, orta, aşağı, tabîî, aklî ve mantikî şeklinde ayrılır. Mahiyet küllî umumi olmaklığıyla dış dünyada bulunmaz.(Deşteki, 1386k, s. 21)

Hüviyete dâhil olan şahıslaşma itibari işlerdendir ve mahiyete eklentidir. Şahıslaşmanın kendisiyle olduğu şey bazen mahiyetin kendisi bazen de mahiyetin lazımı olur ve çoğalmaz. Bazen ise bizatihi veya ona yerleşen arazlarla müşahhas, madde yönünden eklenti arazlardan olur.(Deşteki, 1386k, s. 21)

Fertleri çoğalmış her bir tür, maddidir. Şahıslaşma aklî, küllî ve benzerinin eklenmesiyle hasıl olmaz. Şahıslaşma varlık, birlik ve mahiyetten farklıdır. Birlik mahiyetten farklı olduğu için tariftan gani bedihî bir şeydir. Çokluk ise birlik ve mahiyetten oluşur. Çokluk, altında toplananlara teşkîk ile söylenir. Birlik; hakikî, itibari, ittisali, cinsi, şahsi ve faslî gibi kısımlara ayrılır.(Deşteki, 1386k, s. 22)

5. İLLET VE MALUL

Deşteki'ye göre aralarında gereklilik ilişkisi olan şeylerden bazıları illet, bazıları ise maluldür. Böyle bir ilişkiye

sahip olmayan şeyler birbirlerinden biganedir.(Deştekî, 1386i, s. 78) İletin mertebesi malulün mertebesinden varlık yönünden daha güçlüdür.(Deştekî, 1386i, s. 93) Hatta mümkün olanın illete ihtiyacı, zâtı dolayısıyla zorunlu olan varlığın delilidir. Başka bir deyişle her illetin malulü ve her lazımın lazım olunanı ile arasında güçlü bir münasebet vardır.(Deştekî, 1386i, s. 114)

Deştekî; maddî, sûrî, gâî ve fail olmak üzere dört illeti kabul eder. İletlerin kısır döngü ve teselsüle tâbi olması doğru değildir. Öyleyse dikey düzlemde illetler sonludur ve bütün illetler Bir'den hâsıl olur. Basit bir şeyden bir olması yönünden ancak bir sâdır olur. Birin bir olması yönünden kabul ve fiil ile beraberce nitelenmesi doğru değildir.(Deştekî, 1386k, s. 22)

Deştekî fail illet deyince tam illeti kasteder çünkü tam illetten malulün husulü zorunludur. Yüzeysel fikirler ve bakışlar onu idrak edemese de tam illet aynı zamanda İlk Nedendir. O, şeylerin irade ve rıza ile nedenidir ancak Onun iradesi insan iradesi gibi değildir. Zira şeylerin varlığının nedeni Onun zâtından kaynaklanır.(Deştekî, 1386i, s. 105) Gaî illete gelince o, zihinsel yönden illet iken dış dünyada meydana gelmesi yönünden maluldür. Her maksat ve irade sahibinin fiilinde bir gaye vardır. Tabîî fiiller de nihayetinde bir gayede sona ererler. Aynı şey rastlantı için de söylenebilir. Bütün nedenleri kendisinde barından tam bir fiilin rastgelelik (abes) içerdiği söylenemez.(Deştekî, 1386k, s. 22)

Maddeden maksat kendisine yerleşeni kabul eden cevherdir. Bu yüzden her hadis için maddi illetin sübutuna hükmolunur. Bazı hâdisler araz, bileşiğin parçası ve yerleşen (hal) için hazırdır. Maddenin diğer bir özelliği kabiliyet ve istidattır. Başka bir deyişle madde bir şeyin parçası olduğunda” bir şeyden olan”; sûret ise “bir şeyin kendisiyle olduğu” şey şeklinde tanımlanır. Bir maddenin iki sûretle kaim olması caiz değildir.(Deştekî, 1386k, s. 22)

Madde ve sûretin bitişmesiyle cisim oluşur. “Bitişik cismânî sûret” türü vasıtasıyla kalıcıdır. Miktarların birbirine geçmesinin, hacim ve yoğunluğun sabit kalmasının imkânsızlığı heyûlânın sabit bir gerçek olduğunu ve Demokritos’un atomculuğunun geçersizliğini ortaya koyar. Cismin cüzlerinin sonlu olmasının zorunluluğuyla beraber sonsuzca bölünmesinin doğruluğu cisimlerin tekil olmasını gerektirir. Cismi oluşturan sûretin yok olmasıyla beraber birbirlerinden ayrılan cüzlerin yok olmaması heyûlânın varlığını gösterir. Sûretin heyûlâ nedeniyle tarif edilmesi onun cevherliğinin delilidir. İkisinin birbirinden tecerrüt edememesi aralarındaki gerekliliğin ispatıdır. İkisinin birbirini öncelemesinin imkânsızlığı ve sûretin yok olabilirliği ikisinin de mümkün olduğunun ispatıdır. Cismânî sûret türsel tabiattır ve fasıllarla farklılaşmaz. Onun farklılaşması dış dünyaya ait eklentilerledir. (Deştekî, 1386i, ss. 87-88)

Sûret basit varlıklarda tabiat, tabiat ise bileşiklerde parça konumundadır. Cisim oluş, bir mevcuda konum ilişkisiyle meydana gelir. Ayrıca cisim, başka bir cismin illeti olamaz. Nitekim iradi fiil, tahassüs edebilmek için cüzi tasavvura, sonra şevke ve en sonunda iradeye muhtaçtır. Dört neden bizzat, bilaraz, yakın uzak, bileşik basit, külli cüzi, kuvve fiil, genel ve özel gibi ayrımlara tâbidir ve hepsi bunlarda müşterehtir. (Deştekî, 1386k, s. 22)

6. KATEGORİLER

Deştekî’ye göre bizzat mevcut olan cevherdir ve o, bir konuda bulunmayandır. Bu cevherin mantıktaki tanımıdır. Metafizikte/ilk felsefede ise bir konuda bulunmaksızın dış dünyada mevcut olan mahiyet şeklinde tanımlanır. Konu mahal (yerleşilen) ile açıklanır ve o, yerleşen (hâll) sayesinde kaim olmayandır. (Deştekî, 2007, s. 999) Araz ise cevherin karşıtıdır yani bir konuda bulunandır. Varlığı yönüyle bir şey ya cevher ya

da arazdır, ikisi birden olamaz. Kategoriler mevcutlar için yüksek cinslerdir. Deşteki, Meşşâi gelenekteki şu on kategoriyi kabul eder: Cevher, nicelik, nitelik, mekân, konum, zaman, etki, edilgi, sahiplik ve izafet (görelilik).(Deşteki, 1386k, s. 23)

Cevherlerin küllîleri de cevherdir. Cevherin varlığına his ve akıl işaret eder. Cevherin zıddı yoktur ancak bir cevher zıt nitelikleri kabul edebilir. Araz, mantikî olarak aşağısına konulan şeye nispetle cins olamaz. Araz sabit olmadığı için üzerinde intikal gerçekleşmez. Bununla birlikte bir araz başka bir araz sayesinde kaim olabilir. Bir araz ve sûretin iki mahalde kıyımı imkansızdır. Mahallin zevaliyle yerleşenin zevali gerçekleşir.(Deşteki, 1386k, s. 23)

Cevher beşe ayrılır: Akıl, nefis, sûret, heyûlâ ve cisim. Her cisim heyûlâ ve sûretin bitişmesiyle oluşur. Eflâtunculara göre ise cevher boşluk, cisim, nefis ve akıl olmak üzere dörde ayrılır. Deşteki kategoriler içerisinde nicelik ve nitelik hakkında ayrıntı verir. Buna göre nicelik şu kısımlara ayrılır: Cisim, düzlem, çizgi, zaman ve sayı. Zaman yerleşik olmayan nicelik iken sayı bitişik olmayan niceliktir. Bu iki nicelik bölünme, bölünmeme, eşitliği ve eşitsizliği kabul noktasında ortakdır. Nicelik yine zâtî ve arazî diye ayrılır. Nicelik; şiddet ve zayıflığı kabul etmez, zıddı yoktur. Bitişik niceliksel türler matematiksel olur.(Deşteki, 1386k, s. 23), (Deşteki, 2007, s. 999)

Nitelik bölünme ve nispeti kabul etmez aksine zıtlık, şiddet ve zayıflığı kabul eder. Dört kısımdır: 1. Hissedilir nitelik ister yerleşmiş isterse yerleşmemiş olsun edilgendir. 2. Hissedilir olmayan nitelik -yumuşaklık gibi edilgen veya sertlik gibi edilgen istidat olmasa da- ya kuvvedir ve kuvve olmayandır. 3. İstidat halinden fiil haline geçmiş nitelik hal ve melekedir. Nefisler zâtlarıyla özelleşirken bu niteliklere sahiptir. 4. Özelleşmiş nitelikler şahıslar için niceliksel özelliktir.(Deşteki, 1386k, ss. 23-24), (Deşteki, 2007, s. 999)

7. ZORUNLU VARLIK VE SIFATLARI

Deşteki Zorunlu Varlık'ın ispatına ayrı bir önem verir ve Onu birçok yoldan ispatlar. En güçlü kanıt metafiziksel kanıttır. Şöyle ki mahiyet sahibi her mevcut malul olduğuna göre Zorunlu Varlık'ın mahiyet sahibi olmaması gerekir. Mahiyeti olmayan bir şeyin cinsi, faslı ve tanımı yoktur. Öyleyse Zorunlu Varlık üzerine burhan getirilemez tam aksine O, bütün mevcutlar üzerine burhandır. O'na yokluk karışmadığı, bir halden diğer bir hale değişmediği ve parçalanmayı kabul etmediği için ezelî ve ebedîdir. Âlemi kaim kıldığı ve varlığının nuruyla âlemi nurlandırdığı için ne cisimdir ne de cismânîdir.(Deşteki, 1386k, s. 25)

Diğer bir ispat imkân üzerinden yapılır. Buna göre âlemin varlığı Zorunlu Varlık'ın bir sonucudur çünkü âlem kendinde mümkün olup ihtiyaç ve yoksunluk onun zâtî özelliğidir.(Deşteki, 1386i, s. 79) Yine Deşteki Zorunlu Varlığı ispatlamak için kısır döngü ve teselsülün imkânsız oluşunu delil getirir. Buna göre bütün nedenlerin, sonunda herhangi bir şeyin malulü olmayan bir nedende sona ermesi gerekir. Zorunlu Varlık olmak; bütün nedenli oluşları, ortaklığı, benzerliği, zıtlığı, birleşikliği, hulûlü, mahal oluşu, birleşmeyi, yön ve imkânı kendisinden olumsuzlar.(Deşteki, 1386k, s. 25) Bütün bu sayılan özellikler cevhere aittir. Oysa Zorunlu Varlık cevher değildir ve onun bir mahiyeti yoktur. Mahiyet sebepli varlıklar için geçerlidir. Zorunlu Varlık ise ilk ve sebepsiz varlıktır. Kelamcılara göre de Tanrı bir cevher değildir.(Göktaş, 2018, s. 83)

Deşteki kelama dair yazdığı *İmânü'l-imân* adlı eserinde aklî bir tavır sergilemekle beraber hak yolun sahih haberde bildirildiğini dile getirir.(Deşteki, 1386e, s. 45) Bu noktada Deşteki Hz. İbrahim kıssasına değinir. Hz. İbrahim “Ben kaybolanları sevmem” demiş sonrasında “Yüzümü hanîf ve

müslüman olarak gökleri ve yeri yaratana yönelttim; ben müşriklerden değilim” (En’âm Suresi, 79) sözlerini söylemiştir. Anlaşılan Hz. İbrahim maddi âlemde görülen bağlantı ve ilgilerden hareketle her şeyin nedensellik bağlamında mevcut olduğunu anlamıştır. Buna göre evrende düzenli bir varoluşun mevcudiyeti tek Tanrı’nın varlığına işaret etmektedir. Bu durum “*Eğer yerde ve gökte ilahlar olsaydı ikisi fesada uğrardı*” (Enbiyâ Suresi, 22) âyetiyle ifade edilmiştir. Deştekî’ye göre bu âyeti “ilahlar arasında arbede ve niza olur; bu yüzden ikisinin de ahvali bozulur” şeklinde anlayan mütekellim ve müfessirlerin görüşü, hitabî bir yorumdur.(Deştekî, 1386k, ss. 25-26) Ona göre bu ayet âlemde tek bir müessirin olduğunu gösterir.(Deştekî, 1386i, s. 80) Molla Sadrâ, Deştekî’nin adını vermeksizin âyeti bu yönde yorumlar.(Sadrâ, 1402, s. 42)

Deştekî cismin varlığını Zorunlu Varlığa delil olarak gösterir. Şöyle ki cisim heyûlâ ve sûretten mürekkeptir. Bununla beraber bu ikisinin birbirinin nedeni olarak kabul edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla sûreti maddeye izafe eden ve bu ikisini birbirinden ayıran Zorunlu Varlık’tır.(Deştekî, 1386k, s. 26)

Deştekî’ye göre filozoflar varlığın kendisini düşündüklerinde bunun onları zâtı gereği zorunlu bir ilkenin varlığına götürdüğünü dile getirirler. Zorunluluk sıfatı sonsuzluk, birlik, hayat, tecerrüt ve ilim gibi diğer sıfatların nedenidir. Âleme ait özelliklerin Tanrı’nın zâtı için geçerli olmaması dolayısıyla tenzih edilmesi gerekir.(Deştekî, 1386e, s. 43)

Zorunlu Varlık cüzleri ve fertleri olmayan ve dolayısıyla parçalanmayı kabul etmeyen basit bir varlıktır.(Deştekî, 1386f, s. 809) Öyleyse o, mahiyeti olmayan ve kuvve-fiil ayrımının dışında kalan eşsiz, biricik ve tek varlıktır.(Göktaş, 2018, s. 80) Zorunlu Varlık tek olduğundan Onun zorunlu oluşu paylaşıma kapalı bir niteliktir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de Onun zâtî ve

ilâhî zorunluluğuna şu âyette işaret edilmiştir: “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahadet eder.” (Âl-i İmrân Suresi, 18) Yani o, bölünme ve parçalanma kabul etmez. O, dış dünya-zihin, mahiyet ve varlık gibi ayrımlara tâbi olmayıp mutlak birliğe layık olandır.(Deştekî, 1386k, s. 26)

Deştekî’ye göre sıfatlar dörde ayrılır: hakikî, izafet sahibi olup hakikî olanlar, izafî ve selbî.(Deştekî, 1386c, s. 136) Zorunlu Varlık mahza hayır, hâkim, diri, âlim, kadir, irade sahibi ve cömerttir. Bu sayılanlar onda çokluk gerektirmez. O; yetkinliğin, güzelliğin, gönül açıcılığın, büyüklüğün ve ululuğun son noktasındadır. O, her şeyin yaratıcı ve bütün şeylerin varlığının kendisinden olduğudur. Onun bizim gibi bir iradesi olamaz. Bir şey hakkında marifet ve rızası olmaksızın istek ve ihtiras sahibi olmaz bilakis “O’nda olanın kendisine” irade ve inayet denir.(Deştekî, 1386k, s. 26)

8. RUHANÎ CEVHERLER

Deştekî’nin sudûra dair yaptığı yorumlardan bu teoriyi kabul ettiği anlaşılmakta lakin sudûrun nasıllığına dair ayrıntılı bilgi vermemektedir. Şöyle ki, illete dair tam bilgi, malulün bilgisini gerektirdiğinden Zorunlu Varlık’ın zâtına dair bilgisi âlemin bilgisini ve sudûrunu gerektirir. Başka bir deyişle O, başlangıçta küllî ve cüzî bütün mevcutları üzerinde bulundukları hal üzere bir defada bilir. Sonra kaza, irade ve kudreti hasebince onlar kuvveden fiile çıkarlar.(Deştekî, 1386k, s. 27)

Sudûru gerektiren diğer bir şey Zorunlu Varlık’ın “bir ve basit” olmasıdır. Zira her yönden bir olan basit varlık, ancak basit olan bir şeyin illeti olur. Nitekim iktiza olunan çok ise bu, iktiza edenin çokluğunu gerektirir. Oysa Zorunlu Varlık aynı anda fail ve kabil olamaz ve yine çok yönlü olmasını gerektireceğinden muhtelif lazımların mazharı olamaz. Oysa

yaratılmış varlıklar ve cisimler böyledir.(Deştekî, 1386i, ss. 78-80)

Deştekî ruhanî cevherleri ispatlamak için “cismin cismi var kılamadığına” yönelik gözlem ve deneye dayanır. Hatta cisim sadece meydana gelmek için değil aynı zamanda tedbir ve tesir açısından da cismânî olmayana muhtaçtır.(Deştekî, 1386k, s. 27)

Deştekî’ye göre sudûrun sebebi sevgi ve rahmettir. Ruhanî cevherlerin Zorunlu Varlık’ın rahmetinin bir sonucu olarak çıkışına ibdâ denir ve ilk meydana çıkan şey akıldır. Eğer ilk olarak akıl meydana gelmeseydi çokluğun vasıtasız bir biçimde Zorunlu Varlık’a isnat etmesi gerekirdi. Bu durumda Onun zâtında terkip veya kendisiyle kaim bir sıfat ortaya çıkarırdı ki O, bundan tam olarak münezzehtir. Zorunlu Varlık’tan sudûr eden akıl, zorunluluğu Zorunlu Varlık’tan alırken kendi zâtında mümkündür. İlk akıl, Zorunlu Varlık’a nispetle çokluk içerir ve onun çok şey için illet olması geçerlidir.(Deştekî, 1386k, ss. 26-28)

Aklî sûretler hayalî ve nefsanî mahallere intibai ederek mevcut olamayacağına göre bunların hariçte mevcut olması gerekir. Şu hâlde idealar aklî ve hissî âlemlerde tahakkuk eder. Deştekî’ye göre İslâm felsefesi kaynaklarında küllî mevcutların/ideaların mümteni olduğuna dair bir görüş kendisine ulaşmamıştır. Şu hâlde zihinde sübutu yönüyle ideaların hariçte var olması fikri mümteni değildir.(Deştekî, 1386i, s. 91)

Deştekî’ye göre ruhanî cevherler maddeden ari, kuvve ve istidattan âlidir. Sonra aklî cevherlerin misalleri tecelli ederek varlığa gelir. Misal âlemindeki cevherlerin sûretleri zıtları kabul etmeyen, değişim ve dönüşümden uzak nurlu asıllardır. Bunlar bitki ve hayvanların yetişmesini sağlar. Buna göre ay-altı evrenin yöneticisi faal akıldır. Bu akıl; nedensellik bağlamı,

yakınlık, uzaklık, semavî cirimler ve muhtelif durumlara göre heyûlâdan dört unsuru meydana getirir. Sonrasında feleklerin cüzî hareketlerinin farklılaşması oranında heyûlâyâ mizaçlar arız olur. Her hâdis mevcudun ortaya çıkması için önceden belirlenmiş bir sûretin ve bu sûretin şahıslaşması için ona eklenen bir durumun olması gerekir. Yani felekler ve gezegenlerin hareketlerin çok ve farklı olmasının nedeni, benzemeye çalıştıkların akılların farklı olmasıdır.(Deştekî, 1386k, ss. 27-28) Heyûlâ/madde, sonsuzca kabul edici olduğu gibi ilkeler de tekrar etmeyen fiillere sahiptir. Feleklerin sonsuz hareketleriyle istidatlar ve kalıcı iyiliğin sızıntısı ezelden ebede yenilenir.(Deştekî, 1386k, s. 27), (Deştekî, 1386i, s. 80) Özetle nurlu misallerden fiiller sudûr ederek cisimleri ihtira eder. Cismânî âlemde sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve sonunda insanlar mevcut olur. İnsanlar içerisinde “Kâmil Nâtık” ortaya çıkınca cömertlik tertibi sona erer ve varlık dairesi tamamlanır.(Deştekî, 1386k, ss. 26-28)

Deştekî sudûru Allah’ın her şeyi sevmesine bağladığı gibi urûcu da her şeyin Allah’ı sevmesine bağlar. Her şey ona aşık, güzelliğinin, parlaklık ve yetkinliğinin karşısında şaşkındır. Her şey bir münasip bir vasıta ile ona ulaşmaya çalışır ki böylece çokluk birliğe dönüşsün.(Deştekî, 1386i, s. 107)

9. İNAYET, KAZA VE KADERİN MANASI HAKKINDA

Deştekî kaza ve kaderi inayet ve iradeye bağlar. Ancak O’nun iradesinin insan iradesinden farklı olduğunu dile getirir. Zira insanın iradesi değişken, eklenti ve sevk edicidir. Tanrı ise bütün bunlardan münezzehtir.(Deştekî, 1386k, s. 33)

Deştekî’ye göre kader kazasının ayrıntısıdır. Bu âlemde vaki olan her şey, başka bir âlemde heyeti ve zamanıyla takdir olunmuştur. Deştekî meseleyi nedensellik bağlamında izah eder.

Şöyle ki bir şeyin var olabilmesi için tam illetin gerçekleşmesi gerekir. Engellerin kalkmasıyla birlikte bütün sebep ve şartların birleşmesi tam illeti verir. Tam illetin oluşmasıyla takdir ve tedbir olunmuş şeyin varlığı zorunlu olur. Bunlardan birinin eksik olması veya bir engelin çıkmasıyla o şey, imkân ve imtina boşluğunda kalır. Hâsılı bir şeyin meydana gelebilmesi için bütün sebeplerin gerçekleşmesi gerekir. Bunlardan birisi fiilin yakın sebebi olan insan ferdinin varlığı ve iradesidir. Ayrıca fiilin meydana gelmesinin şartlarından birisi zorunluluktur. Buna göre iradeli fiiller; tam illet ve azmin tahakkukundan sonra ortaya çıkan zorunluluk nedeniyle hasıl olurlar. Burada iradeden murad, fiili yapmaya veya terk etmeye yönelik kesin ve sevk edici azimdir.(Deşteki, 1386k, ss. 29-31)

Konuyu açmak gerekirse insan bir şeyi idrak ettiği veya varlığından haberdar olduğu zaman ya o şeyi arzular ya da ondan kaçınır. Kudretin devreye girmesiyle iradenin zorunlu kıldığı hareketi yapmak için bir güç azalara yayılır. Eğer insan zorunluluk, uygunluk ve nefreti dikkate almazsa idrak edici kuvveleri, vehmi ve akli kullanmayı ister. Oysa insan için ortaya çıkan düşünce ve pratikler bazı yönlerden uyumlu, bazı yönlerden uyumsuz veya his için uygun, akıl için uygun olmayabilir. Hemen ortaya çıkan sonuçları uygun veya sonraya bırakılmış sonuçları için uygun olmaz. Bunun tersi de olabilir.(Deşteki, 1386k, s. 31)

Uygunluk sebebiyle bir dürtü ortaya çıkarken nefret uyandıran şeyler sebebiyle de yüz çevirme ortaya çıkar. Dürtülerin tercihi hasebince fiil ve terkin taraflarından birisine azmetmeyi tercih ve dürtülerin eşitliği durumunda şaşkınlık oluşur. Bu durumda nefis fikri kuvveti kullanılır ki iki taraftan birini tercih etmek sağlansın ve fiil gerçekleşsin.(Deşteki, 1386k, s. 31)

Hâsılı insanda kudret ve irade sahibi olduktan sonra bu ikisine taalluk eden eylemlerde bunların yokluğu durumunda tam illet meydana gelemeyeceğinden ilgili eylemler gerçeklik kazanamaz. Aynı şekilde ibadetler mutluluk için tam neden değildir bilakis eksik nedenlerdir. Yoklukları saadetin yokluğu iken varlıkları saadetin varlığını gerektirmez. Bu durum bütün mümkünlerin Onun kuvvet, fiil ve iradesine dayandığı gerçeğine aykırı değildir. Zira insanın kudret ve iradesi, eylemlerinin zahirî sebepleri arasında yer alır. Oysa gerçekte bunlar Tanrı'ya nispet edilir.(Deştekî, 1386k, ss. 31-33)

Deştekî'ye göre her kim şeylerin yakın sebeplerine bakıp nazarını daraltırsa kader ve tevfiğe kail olur. Yani eylemleri yakın sebeplere havale ederek eylemleri kendi takdir ve kudretine nispet eder. Bu düşünceye sahip olanlara Kaderiye denir ve onların bu tutumlarıyla Mecusilere benzer. Nitekim Mecusiler Yezdan ve Ehrimen diye isimlendirdikleri iki ilke kabul ederler. Öte tarafta Cebriye vardır. Onlar sebep ve araçların bütünüyle kendisinde sona erdiği ilk sebebe nazar ederler. Başka bir deyişle yakın sebeplerden sarf-ı nazar edip uzak sebeplere itibar ederler. Bu yüzden bütün eylemlerin Tanrı tarafından yaratıldığı görüşüne tutunurlar. Onlara göre Tanrı kullar yapmadan önce bütün fiilleri bilir ve bu bilginin aksine bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Oysa Deştekî'ye göre bütün sebepleri irade eden Hak Teâlâ'nın ilmi, ihtiyarla gelişmez ve insanların cebre düşmesini gerektirmez. (Deştekî, 1386k, s. 32)

Deştekî, ceza ve mükafatı geçersiz kılacak her türlü kaza ve kader anlayışına karşıdır. Çünkü ceza ve mükafat nefsin kendi kazanımlarıdır. Kötü gıdaların bedenî hastalıklara neden olması gibi bozuk inançlar ve batıl ameller de nefsanî hastalıklara sebep olur. Öte taraftan Tanrı “dilemeseydi yapmazdı” önermesi tamamıyla hakikati ifade eder zira irade tanrısal bir fiilin illetlerindendir. Ancak onun iradesi zâtının

kemalindendir. Zâtının kemali ise fiilin meydana gelmesine muhtaç değil tam aksine fiil zâtının kemalinin lazımıdır. Lazımın kaldırılması melzumun kaldırılmasını gerektirir.(Deştekî, 1386k, s. 33)

Deştekî'ye göre Tanrı'nın kazasına rıza göstermek nura ermek demektir. Bu, nefsin fenaya ermesiyle her şeyde Tanrı'yı görmesidir. Rıza Tanrı sevgisine gark olmak, faydası dolayısıyla imtihana katlanmak, âlemin en mükemmel imkân üzere mevcut olduğunu bilmek ve mevcutların birincil kasıttaki iyi olduğunu bilmek gibi anlamlara gelir.(Deştekî, 1382, s. 37)

Deştekî ontolojik açıdan meydana gelen şeylerin ya salt iyi ya da iyiliği kötülüğüne baskın olduğunu söyler. Az kötülük dolayısıyla çok iyinin meydana gelmesine engel olmak asıl kötü olanıdır. Bunun başka bir ifadesi kötülüğün bîlâraz mevcut olmasıdır.(Deştekî, 1386k, s. 29) Dolayısıyla ahlakî alanda yapılan kötülükler insanın kendi yapıp etmelerinin bir sonucudur.

10. İNSAN NEFSİ

İnsan nefsi beden veya başka bir cismin malulü değildir bilakis o, melekûtî bir cevherdir. Nefsin bedeninin tedbiri, nefsin kendisini huzurî olarak bilmesi ve değişime kapalı olması soyut olduğunun delilleridir.(Deştekî, 1386i, s. 119), (Toksöz, 2018, s. 202-203) Bununla birlikte nefsin akıldan farkı onun bedenle bağlantı kurabilmesidir. Nefsin bedenle yoğun bağlantısı olsa da bağlantının kopması nefsin yok olmasına neden olmaz. Ayrıca her nefsin bir bedeni vardır. Dolayısıyla iki nefsin bir bedeni veya bir nefsin iki bedeni kullanması doğru değildir. İnsan nefsi, varlığının başlangıcında heyûlânî akıl iken yetkinleşerek bilfiil akıl olur ve gerçeğin kesin bilgisine (hakka'l-yakîn) ulaşır ki bu mertebe, mertebelerin sonu ve kemalin nihayetidir. Nefsin mertebeleri muhtelif şahıslardaki keyfiyetler hasebince farklıdır.

Bununla beraber nefis kendisine has yetkinliğini elde etmede iki yola sahiptir: Birincisi düşünce, akletme, nazar ve istidlal gibi farklı kavramlarla ifade edilen teorik yoldur. İkincisi ise keşif, müşahade, sezgi ve riyazet gibi kavramlarla ifade edilen nefsin terbiye edilmesi yoludur. Doğrusu nefsin kemali bu ikisinin beraberce hasıl olmasındadır.(Deştekî, 1386k, s. 34)

Deştekî nefsin meydana çıkışını şöyle izah eder: Mizaç ne kadar itidale yaklaşırsa o nispette üstünlük sahibi olur ve kendisinden sadır olan eserler çoğalır. İlk elementlerin bir araya gelmesiyle gelişen mizaç, bitkisel nefsi kabul edecek seviyeye yükselir. Bitkisel nefis beslenme, büyüme, kemale erme ve üreme gibi yönlerden alet sahibi tabî cismine kemalidir. Sonra mizaç daha dengeli hale gelir ve öyle ki cüz'ileri idrak edip irade ile hareket edebilen nefis haline gelir. Bu nefse hayvanî nefis denir. İdrak eden güce müdrike; hayal eden güce muharrike denir. Müdrike zahir ve batın his şeklinde ikiye ayrılır. Dış duyular görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama güçleri iken iç duyular ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafızadır. Deştekî nefsin vehim ve hayal gücünü insanın kendileriyle yükselişe geçtiği iki kanada benzetir ve bu iki gücü akla ve velayete yardımcı görür. Duyuları kınayan sahte mutasavvıfları da eleştirir.(Deştekî, 1386k, s. 16), (Deştekî, 1386i, ss. 122-123)

Deştekî insan nefsinin, fikri eylemleri yapan olması yönünden alet sahibi tabî cismine ilk yetkinliği olarak tanımlar. İnsan organlarının ve bedeninin değişmesine, bedeninden gafil olmasına rağmen kendisine dair şuurun devam etmesi onun mücerret olduğunu gösterir. Bu varlık natika ve hakiki kalp diye isimlendirilir. Nefis herhangi bir organla eşleştirilemez ancak bütün organları ve güçleri o giyinir ve o bütün aletlerin failidir.(Deştekî, 1386i, s. 91) İnsan nefsinin aklî iki gücü vardır: Birincisi nazari akıl gücü olup küllî hakikatleri ve nefsü'l-emre mutabık hükümleri idrak eder. İkincisi amelî akıl gücü olup

sanatları ve hayvanî kuvvelerde hasıl olan melekeleri zorunlu olarak istinbat eder. Nefsin soyut şehvet gücü edilgen heyetlere tesir eder ve gülme, ağlama ve haya gibi sonuçlar meydana gelir.(Deşteki, 1386k, s. 16)

Aklın insanda oluşmasının başlangıcında şuur ortaya çıkar. Şuurla beraber şevk ve irade doğar. Böylece iradî hareket meydana gelir. Aklın oluşması yolunda ilerleyen insanın kesin bilgiler ile şuura ermesi gerekir. Kâmil insan ise ya nefsindeki sükûn ve itminanı takip ederek ya da görerek (istibsar) kesin bilgiye ve şuura ulaşır. Sükûn ve itminanın oluşmasıyla insanın batınında sağlam bir kulpa yapışmaya yönelik bir şevk ve rağbet oluşur. Böylece insanî anlamda gerçek irade oluşur. Sonra insanın sırrı; ruh ve ünse ulaşmak için kutsiyet yönüne doğru harekete geçer. Bu durumda insan manilerin kalkmasına ve şartların tahsiline muhtaç olur. Bunlar ancak riyazetle gerçekleşir.(Deşteki, 1386k, s. 34)

Deşteki'ye göre nefsin yetkinleşip bilfiil akla dönüşmesi için sadece rasyonel düşünce yeterli değildir bilakis riyazet de şarttır. Riyazet şu sebeplerden dolayı yapılır: Birincisi uyku ve ilham yoluyla elde edilen bilgide yalan ve hayalin etkisini kesmek için. İkincisi sırrın Hak'tan gayriyle meşgul olmasından yüz çevirmesini sağlamak için. Üçüncüsü Allah'tan uzaklaşıp başka şeylere yaklaşmamak için. Dördüncüsü ise insanın davranışlarında sadece Allah'ı gözetmesi ona başkasını şirk koşmaması için. (Deşteki, 1386k, s. 34)

Riyazet, yokluk ve varlık esas alınarak yapılır. Bu ikisi açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Yokluk esasınca yapılan riyazet züht (uzaklaşma) olarak isimlendirilir. Bu, sırrı haktan meşgul edecek şeylerden uzak tutmaktır. Açık züht insanın boş ve kendisini ilgilendirmeyen şeylerden kaçınmasıdır. Gizli yapılan züht ise Allah'tan başkasını gaye edinmemektir. Zühdün nihayeti takvadır.(Deşteki, 1386k, s. 35)

11. MEAD VE CİSMANÎ DİRİLİŞ

Deşteki'ye göre meâdın esasını soyut mevcutların varlığını kabul oluşturur ve İslâm düşünürleri arasında bu noktada şüphe ve ihtilaf yoktur. Tartışmalar bedenlerin yeniden diriltip diriltilmeyeceğiyle ilgilidir ve Deşteki cismanî haşrı kabul eder. Ona göre bedenlerin haşrine itikat ve iman dinin zaruriyetidir. Şöyle ki halka vehim gücü baskındır. Vehim gücü bedenlerin çürümesinden sonra ahirette tekrar yeniden yaratılmasını imkânsız sayar. Başka bir deyişle vehim insanın bedeninin heyeti ve şeklinin bozulmasıyla yok olduğuna ve ilk haline dönemeyeceğine hükmeder. Bu yüzden yok olan bir şeyin geri döndürülemeyeceğini söyleyenler ancak bilgin geçinenler olabilir. Kelamcılardan bir grup insan da kalıcı olan cüzlerin, yeniden yaratılışın temel unsurları olduğunu kabul eder.(Deşteki, 1386d, ss. 153-154)

Deşteki'ye göre Kur'ân âyetlerinde insan bedeninin bütün cüzleriyle geri döndürüleceğinin imkânı açıklanmıştır. Ahirette iade edilen şey, sorumluluk gerektiren fiiller için kaynaklık teşkil eden şeydir. Şu hâlde ahirette iade edilen şey, insanın kendisi olan ve cüzleriyle birlikte dünyadaki bedeninin benzeri olan unsurî bedendir. Bedenin bu dünyadaki parçalarına benzer başka bir beden hiç yoktan veya yeniden yaratılacağını düşünmek meadı ve pek çok ayeti inkâr etmek anlamına gelir.(Deşteki, 1386d, ss. 154-155)

Deşteki'ye göre filozoflar ahirette bedenlerin geri getirilmesini madumun iadesinin mümteni olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. İbn Sînâ, bir insanın başka bir insanı yemesi durumunda ahirette bedenleşmede büyük bir güçlük olacağını ileri sürmüştür.(İbn Sînâ, 1949, s. 56) Deşteki buna şöyle cevap verir: Ahirete getirilen parça yaratılışın başladığı parçadır. Allah Teâlâ onu korur ve başka bir beden için parça kılar. Yaratılışın üzerine inşa olunduğu korunan parça madumun iadesi

düşüncesini de geçersiz kılar çünkü bu parça yok olmamıştır.(Deşteki, 1386d, s. 155)

Deşteki, bedenlerin yeniden dirilişine dair İbn Sînâ'nın ortaya attığı birçok güçlüğe cevap vermez. Deşteki'nin konu ile ilgili nihai kanaati ahirette geri getirilecek olanın aynıyla ilk beden olduğu yönündedir.(Deşteki, 1386d, s. 161) Molla Sadrâ'ya doğru giden süreçte Deşteki'nin katkısı yeniden diriliş ve bedenlerin yaratılmasının madumun iadesi şeklinde olmadığı yönündedir. Ona göre yeniden yaratılış kuyruk sokumu denilen bir parça üzerinden başlayacaktır.(Sadrâ, 2022, s. 87)

12. SONUÇ

Denilebilir ki Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sînâcılığı canlandırmak için verdiği mücadele sonuçlarını vermiş ve İbn Sînâcı çizgide gerek kendini felsefeye müntesip gören gerekse felsefeye sıcak bakan birçok düşünür yetişmiştir. İşte Deşteki bu filozoflardan birisidir. Onun hem Meşşâî ve İsrâkî felsefeyi takip ettiği hem irfanî düşünceye mensup olduğu hem de felsefî tartışmalarda dini naslara yer verdiği görülür. Onun bu tavrı ve felsefî karakteri Molla Sadrâ'nın gelişimin habercisi sayılabilir.

Deşteki İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* kitabının giriş kısmına yönelik bir şerh yazar. Bu tavır Tûsî'yle beraber gelişebilecek bir yanılgıyı yani felsefenin konusunun Tanrı olabileceği yanılgısını engelleme teşebbüsü gibi durmaktadır. Onun Devvânî'ye karşı yaptığı tartışmalarda bu tutumun bir etkisi olduğu söylenebilir. İlginç bir şekilde Deşteki ile Şiraz okulu ve akabinde İsfahan okulu İran'da felsefenin gelişmesine imkân tanırken Eş'arî cemahta felsefenin gerilediği görülür.

Deşteki kadim felsefeden bahisle felsefeyi metafiziğin bir parçası olarak yorumlar. Bu, onun evrensel bir bilgelik

anlayışına sahip olduğunu gösterir. Ayrıca onun varlık merkezli bir felsefe inşa etmiş olması İbn Sînâcî çizgide felsefe yaptığını gösterir. O kadar ki kitaplarının bir yerinde *Şîfâ*'nın iki kapağı arasında yer alan her şeye iman eder gibi bağlı olmadığını dile getirmek zorunda kalır.(Deşteki, 1382, s. 91)

Deşteki'nin felsefenin konusuna dair yazdığı risalesi onun bu meseleye önem verdiğini gösterir. Onun varlığı felsefenin konusu olarak kabul etmesi metafizikçi bir filozof olarak kabul edilmesi için yeterlidir. Onun varlıkta teşkiki kabul etmesi, varlığı zihnî ve haricî olarak bölümlenmesi ve varlığın zorunlu, mümkün ve mümteni şeklindeki tasnifi onu metafizikçi, akılcı ve gerçekçi bir filozof olarak nitelendirmek için yeterlidir.

Deşteki sadece kendisinden önce ortaya konan felsefeyi tekrar etmekle yetinmez birçok meselede yeni açılımlar yapmaya çalıştığını bizzat kendisi ifade eder. Örneğin onun insan iradesinin fiillerine etkisi konusunda yeni bir izah biçim geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Buna göre insan iradesi tam illetin oluşmasında etkin olan eksik illettir. Yani insan iradesinin eksikliği eylemin gerçekleşmeme nedeni iken insan iradesinin tek başına varlığı eylemin yeter sebebi değildir. Yine Deşteki'nin yeniden diriliş konusunda Meşşâî felsefeye önemli bir itirazı ve meseleye dair yeni bir yorumu vardır. Deşteki yeniden dirilişi tartışmak için bir risale yazar ve o, bu eserinde yeniden dirilişin bedenli olacağını ve bunun bu dünyada insan bedeninde yok olmayan kuyruk sokumuyla başlayacağını dile getirir. Kuyruk sokumu görüşü sonrasında Molla Sadrâ tarafından hayal gücü şeklinde yorumlanacaktır. Yine metafizik meseleleri ele aldığı risalesinde metafizik meseleleri kısa ve öz değerlendirmelere tâbi tutar.

Deşteki İsrâkî ve irfanî felsefeye dair yazdığı eserlerle bu yöndeki yönelimini ortaya koymuştur. Yine Deşteki'nin Şîî kelamının rasyonelleşmesine önemli bir katkı sunduğu görülür.

Deşteki'nin bu çalışmada kullandığımız temel eseri *Tecrîdü mesâilü'l-hikme* onun bu alandaki yetkinliğini ortaya koyacak niteliktedir. Hâsılı Deşteki'nin kendisine kadar ulaşan İslâm felsefesi birikimini harmanlayarak yeni bir soluk ve bakış açısı geliştirmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Bu açıdan o, Molla Sadrâ'nın habercisi olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

- anay, H. (2020). Mir Gıyâseddin Mansûr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30). TDV Yayınları.
- Arslan, M. F. (2017). Sühreverdî'nin Heyâkili'n-Nûr'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştekî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi. *İslami İlimler Dergisi*, 12(1), Article 1.
- Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze* (A. Arslan, Çev.; 7. bs, C. 2). İletişim Yayınları.
- Deştekî, G. M. (1382). *İşrâku Heyâkili'n-nûr li-keşfi zulümâtı şevâkili'l-gurûr*. Miras-ı Mektûb.
- Deştekî, G. M. (1386a). Delilü'l-hüdâ. İçinde *Musannefât-ı Gıyâseddin Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386b). El-Hikmetü'l-Ameliyye. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386c). El-Kemâl fî sıfati'llahi'l-müteâl. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386d). Hüccetü'l-keâm li-izâhi mahaccetü'l-İslâm fî'l-meâd. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386e). İmânü'l-imân. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.

- Deştekî, G. M. (1386f). Keşfü'l-hakâikü'l-Muhammediyye. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386g). Makâmâtü'l-ârifin. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386h). Makâsîdü'l-işârât. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386i). Miratü'l-hakâik ve meclâ'l-dekâik. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386j). Şifâü'l-kulûb. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 2). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (1386k). Tecrîdü mesâilü'l-hikme. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Deştekî, G. M. (2007). Miyârü'l-irfân. İçinde *Musannefât-ı Gıyâdeddîn Mansûr Deştekî Şîrâzî* (C. 1). Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Göktaş, H. (2018). *Heyakilü'n-Nûr Şerhleri Üzerine Bir İnceleme* [Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- İbn Sînâ. (1949). *Risâletü'l Adhaviyye fi'l-Meâd* (S. Dünyâ, Ed.). Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- İbn Sînâ. (2013). (Ö. Türker & E. Demirli, Çev.). İçinde *Metafizik* (C. 1). Litera Yayıncılık.

- İbn Sînâ. (2014). *İşaretler ve Tembihler* (A. Durusoy, E. Demirli, & M. Macit, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Sadrâ, M. (1402). *Esrârü'l-âyât* (M. Hâcevî, Ed.). İran Felsefe Akademisi Yayınları.
- Sadrâ, M. (2022). *Arş'a Ait Hikmetler* (F. Yiğit, Çev.; 2. bs). Önsöz Yayıncılık.
- Toksöz, H. (2018). Celâlüddîn Ed-Devvânî'nin Şevâkilü'l-Hûr Fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr Adlı Şerhi ve Mîr Gıyâsüddîn Mansûr'un İsrâku Heyâkili'n-Nûr Li-Keşfi Zulûmâtî Şevâkili'l-Ğurûr Adlı Reddiyesi Üzerine Mukayeseli Bir Değerlendirme, İçinde *Osmanlı ve İran'da İsrâk Felsefesi*, Divan Kitap.

HZ. FÂTİMA'NIN BABASIYLA İLİŞKİSİ: SEVGİ, DESTEK, MANEVİ BAĞ

Saliha ÖZDEĞİRMENCİ¹

1. GİRİŞ

Hiz. Fâtıma ve babası Hiz. Muhammed arasındaki ilişki, yalnızca bir baba-kız bağı olmanın ötesinde, derin bir sevgi, şefkat ve manevi yakınlıkla şekillenmiş özel bir bağıdır. İslam tarihindeki en güçlü aile ilişkilerinden biri olan bu bağı, sadece kişisel bir hikâyeye değil, aynı zamanda toplumsal ve dini bir anlam taşır. Hiz. Muhammed'in peygamberlik görevinin ilk yıllarında karşılaştığı zorluklar, eziyetler ve sıkıntılar karşısında, Hiz. Fâtıma her zaman babasının en yakın destekçisi olmuş, ona moral ve güç vermek için her koşulda yanında yer almıştır. Baba ve kız arasındaki bu özel ilişki, yalnızca duygusal bir bağdan ibaret değil aynı zamanda İslam'ın ilk yıllarında şekillenen aile değerleri ve toplumun moral yapısını da etkilemiştir. Özellikle İslam öncesi toplumda değer görmeyen kız çocuklarının, Hiz. Muhammed'in öğretileriyle birlikte toplumsal statülerinin yükselmesi, Hiz. Fâtıma'nın rolüyle daha da belirginleşmiştir. Hiz. Fâtıma, babasıyla geçirdiği zaman boyunca sadece bir evlat olarak değil, aynı zamanda onun dini mücadelesine katkıda bulunan bir destekçi olarak da öne çıkmıştır. Hiz. Peygamber, kızına olan sevgisini her fırsatta dile getirerek, onu hem bir evlat hem de bir mümin olarak yüceltmıştır. Bu bölümde, Hiz. Fâtıma ve babası arasındaki ilişkinin hem bireysel hem de toplumsal boyutları incelenecek, bu ilişkinin İslam toplumunun değerleri üzerindeki

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, sozdegirmenci@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4728-2805.

etkileri ele alınacaktır. Ayrıca, Hz. Fâtıma'nın babasına olan bağlılığının, İslam'ın ilk yıllarındaki zorluklar ve mücadeleler içerisinde nasıl bir yeri olduğu ve toplumsal yapının şekillenmesindeki rolü tartışılacaktır.

2. HZ. FÂTİMA'NIN ÇOCUKLUĞUNDA BABASINA DUYDUĞU BAĞLILIK

İslam tarihinin en güçlü baba-kız bağlarından biri, Hz. Muhammed ve kızı Hz. Fâtıma arasında yaşanmıştır. Onların ilişkisi sadece biyolojik bir bağdan ibaret olmayıp, aynı zamanda derin bir sevgi, merhamet ve ruhsal yakınlık içermektedir. Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'ya olan sevgisi hem sözlerinde hem de davranışlarında açıkça görülmektedir. Hz. Fâtıma'nın doğum tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, genel olarak nübüvvetten beş yıl önce doğduğu kabul edilmektedir (İbn Sa'd, 2001: X/20). Hz. Fâtıma'nın, Hz. Peygamber'in üçüncü mü yoksa dördüncü kızı mı olduğu konusunda elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Özdoğan, K. 2018: 49/203). Hz. Fâtıma doğduğunda, anne ve babasıyla birlikte yaşamaktaydı. Hz. Peygamber'e nübüvvet görevi verildiğinde, Zeynep evliydi, diğer kızları Ümmü Külsûm ve Rukayye ise nişanlıydı. Anne ve babasının yanında kalan tek çocuk ise Hz. Fâtıma idi. Daha sonra, Rukayye evlenmiş ve eşi Hz. Osman ile birlikte 615 yılında Habeşistan'a hicret etmiştir (İbn Sa'd, 2001: X/36). Annesi Hz. Hatice, hicretten üç yıl önce vefat etti (İbn Sa'd, 2001: X/19). Hicretin gerçekleşmesinden üç yıl önce, Hz. Fâtıma ve kız kardeşi Ümmü Külsûm, babaları Hz. Muhammed ile birlikte Mekke'de kalmış ve ailesinin diğer üyelerinden ayrı düşmüştür. Bu durum, özellikle Hz. Fâtıma'nın babasıyla olan bağını daha da güçlendirmiş ve ona duyduğu sevgi ve bağlılığı derinleştirmiştir. Kaynaklar, Hz. Fâtıma ile Hz. Peygamber arasındaki özel

ilişkinin izlerini, onun çocukluk yıllarından itibaren ortaya koymaktadır.

Hiz. Fâtıma'nın çocukluk dönemine dair aktarılan rivayetler sınırlı olsa da mevcut bilgiler, onun babasına olan derin bağıllığını ve İslâm'ın tebliğ sürecinde onun yanında nasıl kararlılıkla durduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hiz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği ilk yıllarda, henüz küçük bir çocuk olmasına rağmen, Hiz. Fâtıma'nın babasına duyduğu destek ve ona yönelik bağıllığı belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Mekke toplumunun önde gelen müşrikleri, İslâm davetine karşı yoğun bir muhalefet sergileyerek baskılarını artırdığında, Hiz. Fâtıma bu süreçte babasının yanında yer almış, onun yaşadığı sıkıntıları yakından gözlemlemiş ve müşriklerin saldırılarına karşı büyük bir hassasiyet geliştirmiştir.

Özellikle İslâm'ın Mekke'de açıkça ilan edilmesinin ardından, müşriklerin Hiz. Peygamber'e yönelik fiziksel ve psikolojik baskıları artmış, bu süreçte ailesi de çeşitli şekillerde zarar görmüştür. Rivayetlerde, müşriklerin Mescid-i Haram'da Hiz. Peygamber'e yönelik yaptığı kötü muameleler sırasında Hiz. Fâtıma'nın olaylara bizzat şahit olduğu, hatta bazen babasına yönelik saldırılar sonrasında ona yardım ettiği aktarılmaktadır. Bu durum, Hiz. Fâtıma'nın çocuk yaşta olmasına rağmen, babasının mücadelesine duyduğu derin bağıllığın ve hassasiyetin en somut göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Bu duruma örnek olarak, Hiz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kıldığı esnada, Ebû Cehil ve arkadaşlarının kışkırtmasıyla secdeleyken sırtına deve işkembesi koymaları olayı verilebilir. Kaynaklara göre, bu olay karşısında küçük yaşına rağmen Hiz. Fâtıma hızla babasının yanına koşmuş ve sırtındaki işkembeyi temizleyerek ona destek olmuştur (el-Buhârî, 2001: I/57) Ayrıca Kureyş'in ileri gelenleri Hicr'de bir araya geldiler ve Lât, Uzzâ ve üçüncüleri olan Menât adına yemin ederek, Muhammed'i

öldürmeye karar verdiler. Bu durum Fâtıma bint Muhammed'e ulaşınca, hemen babasının yanına gitti ve ona haber verdi (Sa'îd b. Mansûr, 2012: II/326). Hz. Fâtıma'nın çocukluk dönemine dair bilgilerimiz büyük ölçüde bu rivayetlerle sınırlıdır. Onun hayatına dair en belirgin anlatılardan biri, hicret süreciyle ilgilidir. 610 yılında babasının hicretinden kısa bir süre sonra, Hz. Fâtıma da kardeşi Ümmü Külsûm ve Hz. Ebû Bekir'in ailesiyle birlikte Medine'ye hicret etmiştir (İbn Sa'd, 2001: I/203) Medine'ye yerleşmesinin ardından, evleninceye kadar babasıyla birlikte yaşamış, bu süreçte onun en yakın destekçilerinden biri olmuştur.

3. HZ. MUHAMMED'İN HZ. FÂTİMA'YA DUYDUĞU SEVGİ VE SAYGI

Medine'ye hicretten sonra, Hz. Fâtıma ile evlenmek isteyenleri Hz. Peygamber geri çevirmiş, ancak Hz. Ali'nin evlenme talebinde bulunması üzerine, kızının da fikrini alarak amcasının oğlu Ali ile kızı Fâtıma'yı evlendirmiştir (İbn İshâk, 1978: 247). Hz. Peygamber, kızının düğünü ve ev eşyalarının teminiyle bizzat ilgilenmiş, bu konuda Hz. Bilâl-i Habeşi'yi görevlendirerek eksiklerin tamamlanmasını sağlamıştır. Ayrıca düğün yemeği hazırlatmış ve bütün Müslümanları düğün yemeğine davet etmiştir. Gerdek öncesinde de kızının ve damadının evine gelerek, onlara hem evliliklerinde hem de gelecek nesillerinde hayır ve bereket için dua etmiştir. Bu duygusal anlardan birinde, duyulanan Hz. Fâtıma'yı teselli ederken, "Seni ailemin en hayırlısıyla evlendirdim." diyerek kızına moral vermiştir ('Abdurrezzâk, 2015: V/486). Evliliğinin ardından ise Hz. Peygamber'in isteği doğrultusunda, ona yakın bir evde ikamet etmiş ve babasıyla olan güçlü bağıı sürdürmüştür (İbn Sa'd, 2001: X/23)

Hicretin 2. yılında (M. 624) evlenen Hz. Fâtıma, yaklaşık bir yıl sonra ilk çocuğu Hasan'ı dünyaya getirmiştir. Hz. Peygamber, torununun adını koyan kişi olmuş ve aynı zamanda Akika kurbanı keserek, Hasan'ın yedi günlükken traş edilen saçının ağırlığınca gümüş miktarını sadaka olarak yoksullara dağıtmıştır (el-Belâzürî, 2020: I/477). Hasan'ın doğumundan kısa bir süre sonra, Hz. Fâtıma ikinci çocuğunu dünyaya getirmiştir. Hz. Peygamber, bu bebeğin adını da koymuş ve Hz. Fâtıma'nın yeni doğan bebeğinin daha güzel olduğunu söylemesi üzerine, ona Hüseyin adını vermiştir (İbn Sa'd, 2001: VI/357). Hz. Peygamber, Hasan ve Hüseyin'in isimlerini verirken, onların kulağına ezan okumuştur (İbn Sa'd, 2001: VI/353). Bu gelenek, İslam'da yeni doğan çocukların kulağına ezan okunmasıyla, onların ilk duyduğu sözün Allah'ın ismi olması anlamına gelir ve bu uygulama Hz. Peygamber'in torunlarına da gösterdiği özel ilgiyi ve sevgiyi yansıtır. Hz. Fâtıma, çocuklarının terbiyesi konusunda Hz. Peygamber'e müracaat etmiş ve onlar için hayır duaları almıştır. Bir gün Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile birlikte Resûlullah'ın yanına gelmişti. Hz. Fâtıma, "Bunlar için Allah'tan bir şeyler iste." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hasan için hilm ve hayâyı, Hüseyin için de cömertlik ve heybetli olmayı Allah'tan istedim." şeklinde cevap verdi. Ardından, Hasan'ı sağ dizine, Hüseyin'i ise sol dizine oturatarak, onlara duyduğu özel sevgisini ve yakınlığını gösterdi (el-Belâzürî, 2020: II/246).

Hz. Fâtıma, evliliği sırasında maddi ve manevi sıkıntılarla karşılaştığında sürekli olarak babasının desteğini görmüştür. Hz. Fâtıma ve ailesinin çoğu zaman kendi işlerini kendilerinin yaptığı, sık sık maddi zorluklarla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Ev işleri yapmaktan elleri nasır tutmuş, Hz. Ali ise su çekmekten dolayı göğsünün ağrıdığını belirtmiştir. Bu sebeple, esirlerden birini kendilerine verilmesini talep etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, Suffe ehlinin daha çok yardıma ihtiyacı olduğunu belirterek kızını çevirmiş ve

yaşadıkları maddi zorluklara karşı sabırlarını artırmak için onlara gece tesbihat çekmelerini tavsiye etmiştir (‘Abdurrezzâk, 2015: VIII/473). Hz. Peygamber, sabah namazlarında, Hz. Fâtıma ve ailesinin evlerinin yanından geçerken onları namaza kaldırmak için seslenmiştir (‘Abdurrezzâk, 2015: II/113).

Kızının giyimine de dikkat eden Hz. Peygamber, bir defasında Hz. Fâtıma’nın elbisesinin etek boyunu biraz daha uzatmasını istemiş (‘Abdurrezzâk, 2015: VIII/511). Gelen hediyelerden ona bir örtü hediye etmiştir (el-Belâzürî, 2020: I/692). Aşırıya kaçılmasından hoşlanmayan Hz. Peygamber, bir gün yanına altın yüzüklerle gelen kadınları uyararak, giyimleriyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Kızı Hz. Fâtıma, bunu duyduğunda, kocası tarafından hediye edilen altın kolyeyi satmış ve elde ettiği parayla bir köle azat etmiştir. Bir gün Hz. Peygamber, kızının yanına uğradığında, evinin önündeki örtüyü görünce içeri girmeden gitmiştir. Hz. Fâtıma, babasının neden girmedğini anlamak için arkasından kocası Hz. Ali’yi göndermiştir. Hz. Peygamber, evdeki süsten rahatsız olduğunu belirterek, bu durumu açıklamıştır. Hz. Ali geri dönüp durumu karısına anlattığında, Hz. Fâtıma hemen ne yapması gerektiğini öğrenmek için babasına sorulmasını istemiştir. Hz. Peygamber örtüyü bir fakire vermesini söylemiştir. Hz. Fâtıma, babasının tavsiyesi üzerine örtüyü çıkararak, onu fakire infak etmiştir (Ebû Dâvûd, 2015: VI/338).

Hz. Peygamber’in, özel günlerde kızını güzel giyinmeye teşvik ettiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ali, Yemen’den Resûlullah’ın kurbanlıklarıyla döndüğünde, Hz. Fâtıma’nın ihramdan çıkmış olduğunu gördü. O, güzel elbiseler giymiş ve sürme sürmüştü. Bu durumu yadırgayan Hz. Ali’ye, Hz. Fâtıma, “Babam bana bunu emretti.” diyerek karşılık verdi (İbn Ebî Şeybe, 2015: VIII/410).

Baba-kız ilişkisi açısından önemli bir nokta, Hz. Peygamber'in, eşler arasındaki sorunlara müdahale ederek çözüm üretmesidir. Bu bağlamda dikkat çeken iki örnek bulunmaktadır. Hz. Fâtıma, zaman zaman kocasının kendisine karşı sert tutumlarından rahatsızlık duyduğunu babasına iletmiştir. Hz. Ali, bu durumu öğrendikten sonra, bir daha Hz. Fâtıma'ya karşı sert davranmadığını ifade etmiştir (İbn Sa'd, 2001, X/26).

Hz. Ali ile Hz. Fâtıma arasında bir tartışma yaşandığında, Hz. Peygamber onların yanına gelmiş ve aralarındaki sorunu çözmek için müdahale etmiştir. Rivayete göre, Hz. Peygamber içeri girdiğinde kendisine bir sergi serilmiş, o da üzerine uzanmıştır. Ardından, Hz. Fâtıma bir yanına, Hz. Ali de diğer yanına uzanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, önce Hz. Ali'nin elini alıp göğsünün üzerine koymuş, sonra Hz. Fâtıma'nın elini alarak aynı şekilde yerleştirmiş ve onları barıştırmıştır. Daha sonra dışarı çıktığında çevresindekiler, "Sen içeri girerken başka bir hâl üzereydin; şimdi ise yüzünde bir hoşnutluk görüyoruz." demişlerdir. Hz. Peygamber ise, "Sevdiğim iki kişinin arasını bulunca beni sevinmekten hangi şey alıkoyabilir ki?" şeklinde karşılık vermiştir (İbn Sa'd, 2001: X/26). Hz. Ali ile Hz. Fâtıma arasında yaşanan bir tartışmanın ardından, Hz. Ali öfkeli bir şekilde evden çıkmış ve toprak üzerinde yatmıştır. Onu bu hâlde gören Hz. Peygamber, yanına giderek kendisini uyandırmış, sırtındaki toprağı silkeledikten sonra ona "Ebû Turâb" lakabını vermiştir. Bu olayın, Hz. Ali'nin ikinci bir evlilik yapma niyetiyle ilgili olduğu yönünde yorumlar da yapılmıştır.

Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in kızıyla evlenmek istemesi üzerine Hz. Fâtıma'nın derin bir üzüntü duyduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu babasına bildiren Hz. Fâtıma'ya destek olan Hz. Peygamber, minbere çıkarak, "Fâtıma, benden bir parçadır; onun üzülmesini ya da öfkelenmesini istemem." buyurmuş ve kızının üzüntüsünü dile getirmiştir (İbn Sa'd, 2001: X/249). Bunun

üzerine Hz. Ali evlenme fikrinden vazgeçmiş, Hz. Fâtıma yaşadığı sürece başka evlilik yapmamıştır.

4. HZ. FÂTİMA'NIN PEYGAMBERLİK MÜCADELESİNDEKİ ROLÜ

Hız. Fâtıma, zaman zaman babasıyla birlikte savaşlara katılmıştır. Özellikle Uhud Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in yaralanmasının ardından, Hz. Fâtıma babasının yarasını temizlemiş ve yüzündeki kanı durdurmaya çalışmıştır (el-Belâzürî, 2020: I/383). Bu durum, onun sadece bir evlat olarak değil, aynı zamanda cesur ve fedakâr bir birey olarak da öne çıktığını göstermektedir.

Savaşlara katılmadığı zamanlarda ise Hz. Peygamber, her zaman en son kızıyla vedalaşır, geri döndüğünde ise ilk olarak onun yanına uğrardı (İbn Ebî Şeybe, 2015: X/58). Hz. Fâtıma, babasını karşılarırken ona duyduğu sevgi ve saygıyı her fırsatta gösterir, babası geldiğinde hemen ayağına kalkar ve ona yer gösterirdi. Hz. Peygamber ise kızının bu davranışına karşılık olarak onu öper, aralarındaki derin sevgi bağıını her fırsatta ifade ederdi.

Mekkelilerin Hudeybiye Antlaşması'nı bozmasının ardından, Ebû Süfyân, anlaşmanın devam etmesi için aracı olmaları amacıyla bazı sahâbîlere başvurmuştur. Bu süreçte Hz. Fâtıma'nın yanına da gelerek ona, "Arabistan'da en iyi koruyucu olabileceğinizi biliyor musunuz? İnsanlar arasında barış sağlayabilirsiniz. Zira kardeşiniz, Peygamber Efendimiz'e, kocası Ebu'l-Âs'ı koruması için başvurmuştu, ancak bu durumda bir değişiklik olmadı." demiştir. Ancak Hz. Fâtıma, "Ben, Peygamber Efendimiz'in emri dışında bir şey yapamam." diyerek bu teklifi geri çevirmiştir. Aynı şekilde Ebû Süfyân, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'e de benzer bir teklifte bulunmuş, ancak onlar

da Hz. Fâtıma'nın sözlerini tekrar ederek herhangi bir girişimde bulunmamışlardır ('Abdurrezzâk, 2015: V/43).

Mekke'nin Fethi'ne babasıyla birlikte katılan Hz. Fâtıma, fetih sırasında Mekke'nin yukarısında Hz. Peygamber için kurulan çadırda onun yanında bulunmuştur. Bu döneme dair aktarılan rivayetlerden biri, Hz. Peygamber'in yıkanmak için kalktığında, kızı Hz. Fâtıma tarafından bir örtüyle gizlenerek yıkandığını anlatan Ümmü Hanî'nin naklidir (İbn Sa'd, 2001: II/134).

Hz. Peygamber, 25 Zilkade (22 Şubat) cumartesi günü, yanında kızı Hz. Fâtıma ve hanımları olduğu hâlde, muhacirler, Ensar ve diğer Arap kabilelerinden oluşan büyük bir kalabalıkla birlikte Medine'den yola çıkmış ve hac yolculuğuna başlamıştır (Erul, 2012, s. 590).

5. HZ. PEYGAMBER'İN HZ. FÂTİMA'YA VERDİĞİ DEĞER

Üsâme b. Zeyd anlatıyor: Bir gün Hz. Ali ve Hz. Abbas, Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına girmek için Üsâme'den izin istemesini talep ettiler. Resûlullah, onların geliş sebebini bildiğini söyleyerek içeri almalarını buyurdu. İçeri girdiklerinde, “Ey Allah'ın Resûlü, Ehl-i Beyt'inden en çok kimi seviyorsun?” diye sordular. Resûlullah, “Fâtıma Bint Muhammed.” diye cevap verdi. “Sana aileni sormadık.” dediklerinde ise, “Allah'ın nimet verdiği ve benim de nimet verdiğim kişiyi en çok severim: Üsâme b. Zeyd.” buyurdu. Sonra “Peki, sonra kim?” diye sorduklarında, “Ali b. Ebî Tâlib.” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Abbas, “Ey Allah'ın Resûlü, amcanı en sona mı bıraktın?” diye sordu. Resûlullah, “Ali, hicrette seni geçti.” buyurdu. Bu rivayet, Büreyde'nin şu sözleriyle de desteklenmektedir: “Resûlullah'ın (s.a.v.) en çok sevdiği kadın Fâtıma, en çok sevdiği erkek ise Ali idi.” (er-Tirmizî, 2015: V/116).

Hicretin 9. Yılında (M.631) Necrânlıların lideri, Resûlullah'ın huzuruna geldiler ve İslam'ı dinlediler. Ancak onlar, “Biz senden önce Müslümandık.” dediler. Resûlullah (s) buna karşılık olarak, “Yalan söylediniz. Sizin Müslüman olmanızı engelleyen üç şey vardır: ‘Allah oğul edinmiştir’ demeniz, domuz eti yemeniz ve putlara secde etmeniz.” dedi. Ardından, “Peki İsa'nın babası kimdir?” sorusuna ne cevap vereceğini bilemeyen Resûlullah'a, “Allah'ın nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı, sonra ona ‘Ol’ dedi ve oluverdi.” ayetleri indirildi. Resûlullah (s), adamları lanetleştirmeye davet etti ve kızını, Hasan ve Hüseyin'i yanına alarak, “Bunlar benim çocuklarımdır” dedi. Ancak adamlar, gizlice birbirleriyle konuşarak, “Eğer o peygamberse, kurtuluşumuz olmaz.” dediler. Sonunda, Resûlullah'a, “Lanetleştirmene ve İslam'ına ihtiyacımız yok! Üçüncü bir teklifin var mı?” diye sordular. Resûlullah (s), “Evet, cizye vardır.” diyerek onları kabul etti ve Necrânlılar cizye vermeyi kabul ederek döndüler (İbn Sa'd, 2001: VI/406). Hz. Peygamber'in ehl-i beytinin kimleri kapsadığı konusunda farklı görüşler olsa da, Hz. Fâtıma ve ailesi her zaman bu grubun içinde kabul edilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in onları örtüsünün altına alması nedeniyle, onlar “Kisâ Ehli” olarak adlandırılmışlardır. Resûlullah Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i elbisesinin altına sokarak, “Allah'ım! Bunlar ehl-i beytimdir.” diyerek Allah'a yalvardı (İbn Sa'd, 2001: VI/402).

Resûlullah bir gün, “Dünya kadınlarının en hayırlıları dört kişidir: Meryem bint İmrân, Firavun'un karısı Âsiye, Hadîce bint Huveylid ve Resûlullah'ın kızı Fâtıma,” demiştir (İbn İshâk, 1978: 244). Bu söz, Hz. Fâtıma'nın diğer mümin kadınlar arasında özel bir yere sahip olduğunu ve onun faziletini vurgulamaktadır.

6. HZ. PEYGAMBER'İN SON GÜNLERİNDE VE VEFATINDA HZ. FATİMA

Hz. Peygamber'in hastalığı ve vefatı, tüm Müslümanları derinden sarsmış, ancak bu süreçten en çok etkilenen kişi şüphesiz Hz. Fâtıma olmuştur. Annesi ve kardeşlerinden sonra hayatta kalan en yakın akrabası olan babasının vefatı, onu büyük bir üzüntüye boğmuştur. Babasının vefatından yaklaşık altı ay sonra kendisi de ahirete intikal etmiştir. Rivayetlere göre, Veda haccına babasıyla birlikte katılan Hz. Fâtıma, hac dönüşünde hastalanan babasıyla yakından ilgilenmiş ve sürekli onun yanında bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in hastalığının ağırlaşmasıyla birlikte, Hz. Fâtıma, babasının eşlerini tek tek ziyaret etmiş ve babasının onları ziyaret edemeyecek kadar hasta olduğunu ifade etmiştir. Ardından, eşlerinden, sıralarını Hz. Aişe'ye vermelerini ve babasının hastalığı sürecinde onun evinde kalmasının daha uygun olacağını belirterek onlardan izin istemiştir (el-Belâzürî, 2020: I/488).

Nasr suresi inince Resûlullah (sas), Fâtıma'yı yanına çağırarak, “Ölümüm bana bildirildi.” dedi. Fâtıma ağlamaya başlayınca, Resûlullah (sas), “Ağlama! Ailem içinde bana ilk kavuşacak sensin.” diyerek onu teselli etti (İbn Sa'd, 2001: II/173). Bunun üzerine Fâtıma gülmeye başladı. Hz. Aişe, bu olayın yaşandığı esnada orada olduğunu ve Hz. Fâtıma'ya önce ağlayıp sonra gülmesinin sebebini sorduğunu ifade eder. Ancak o zaman Hz. Fâtıma, bu durumu açıklamadı. Âişe, daha sonra Fâtıma'nın kendisine, “Resûlullah (sas) bana bu hastalığında vefat edeceğini haber verdiği için ağladım. Sonra bana, ailesinden ilk kavuşan kişi olacağımı söylediğinde güldüm.” dediğini aktarmıştır (İbn Sa'd, 2001: II/217).

Peygamber Efendimizin hastalığı ağırlaştığında, Hz. Fâtıma, onu göğsüne bastı ve “Vah kederime vah! Vah senin

kederine babacığım!” dedi. Bunun üzerine Resûlullah, “Bugünden sonra babanın bir kederi olmaz kızım” diye cevap verdi. Hz. Peygamber hastalığından dolayı ağlayan kızını teselli ederek, ona şöyle dedi: “Kızım, ağlama! Ben öldüğüm zaman ‘innâ lillah ve innâ ileyhi râci‘ûn’ de. Çünkü bu âyette, her ölü için bir karşılık söz konusudur.” Hz. Fâtıma, “Senin için de mi ey Allah’ın elçisi?” diye sordu. Resûlullah, “Evet, benim için de” diye cevap verdi (el-Belâzürî, 2020, I/635).

Resûlullah vefat edince, Hz. Fâtıma, “Ey babam! Kendisini çağıran Rabbe giden babam... Ey babam! Yeri Firdevs cenneti olan babam... Ey babam! Cibril’e havale ettiğimiz babam... Ey babam! Rabbine kendisinden daha yakın kimse bulunmayan babam...” dedi. Resûlullah defnedildiğinde ise, Fâtıma, “Ey Enes! Resûlullah’ın üzerine toprak atmaya gönlünüz nasıl razı oldu?” diye sordu (İbn Sa’d, 2001: II/270). Fâtıma’nın Resûlullah’tan sonra güldüğünü görmedim. Sadece ağzının bir tarafını bükerdi rivayeti Hz. Fâtıma’nın babasından vefatından nasıl etkilediği ortaya koymaktadır (İbn Sa’d, 2001: II/218).

7. SONUÇ

Hz. Fâtıma ve Hz. Muhammed arasındaki ilişki, İslam tarihinde derin bir anlam taşımaktadır. Bu ilişki, sadece bir baba-kız bağı olmanın ötesine geçerek, İslam toplumunun aile değerlerini, sevgi ve şefkat anlayışını şekillendiren bir örnek teşkil etmektedir. Hz. Fâtıma, babasının yanında her zaman güçlü bir destekçi olmuş, onun peygamberlik misyonunun yükünü hafifletmeye çalışmıştır. İslam’ın ilk yıllarındaki zorluklar karşısında gösterdiği sabır, sadakat ve sevgi, onun İslam toplumu içindeki rolünü önemli kılmaktadır. Hz. Muhammed ise kızını sadece bir evlat olarak değil, aynı zamanda dini mücadelesinde kendisine güç veren bir mümin olarak da yüceltmıştır. Bu özel ilişki, İslam’a dair değerlerin ve ahlaki ilkelerin daha da

pekişmesine, toplumsal yapının gelişmesine katkı sağlamıştır. Hz. Fâtıma ve Hz. Muhammed arasındaki bu sevgi dolu bağ, tüm insanlara, özellikle de aile içindeki değerlerin ve manevi bağların önemi hakkında güçlü bir mesaj sunmaktadır. İslam'ın aileye verdiği önemin bir yansıması olarak, bu ilişki, toplumların ailevi yapılarının güçlenmesine ve toplumsal dayanışmanın artmasına katkıda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî (2015). *el-Musannef*. Kahire: Dâru't-Te'sîl.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî (2015). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Kahire: Dâru't-Te'sîl.
- el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (2020). *Ensâbü'l-eşrâf*. (çev: Musa K. Yılmaz, Mehmet Akbaş) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl (2001). *el-Câmi ‘ü'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.
- Erul, B. (2012). Vedâ Haccı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları.
- et-Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ (2015). *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-Te'sîl.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî (1978). *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî (2015). *el-Musannef*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ.
- Özdoğan, K. (2018). “Hz. Peygamber’in Hz. Hatice’den Dünyaya Gelen Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine Bir Değerlendirme.” *İLTED*, 49, 185-206.
- Sa‘îd b. Mansûr, Ebû ‘Osmân Sa‘îd b. Mansûr el-Horâsânî (2012). *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Elûke.

HZ. PEYGAMBER'İN HUTBELERİNDE ADALET

Saliha ÖZDEĞİRMENCİ¹

1. GİRİŞ

Hiz. Peygamber'in hutbelerinde adalet, İslam toplumunun temeli ve düzeninin sağlam bir şekilde inşa edilmesinin başlıca ilkelerinden biri olarak vurgulanmıştır. Hem bireysel hem de toplumsal düzeyde adaletin tesis edilmesi, sadece dini değil aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk olarak da kabul edilmiştir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren, özellikle Vedâ Hutbesi ve diğer hitabelerinde Hiz. Peygamber, adaletin sağlanması gerektiğini hatırlatarak yöneticilere ve halka eşitlik, hakkaniyet ve tarafsızlık ilkelerini bir kez daha hatırlatmıştır. Bu yazıda, Hiz. Peygamber'in hutbelerinde adalet anlayışının derinlemesine ele alınması hedeflenmektedir. Adalet, sadece hukuki bir kavram olmaktan öte, Hiz. Peygamber'in öğretilerinde toplumsal düzenin temeli ve bireysel sorumlulukların eşitlik temelinde şekillenmesi gerektiği vurgulanan bir değer olmuştur.

2. İSLÂM DİNİNDE ADALET

Adâlet, davranış ve hükümde doğruluğu, hakka uygun karar verme ve eşitliği sağlama gibi anlamlara gelen bir masdar-isimdir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde adâlet, genellikle "düzen, denge, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâyâ yönelme, dürüstlük ve tarafsızlık" gibi anlamlarla

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, sozdegirmenci@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4728-2805.

kullanılmıştır (Çağrıcı, 1988: 1/341). Kur’ân-ı Kerîm’de Allah (cc) şöyle buyurur: “Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getsinler.”² Bu ayet, adaletin tesisi noktasında peygamberlerin rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca, Kur’ân-ı Kerîm’de adalet, “emaneti ehline vermek”, “insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmek”, “kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, Allah için şahitlik ederek adaleti gözetmek ister zengin ister fakir olsun, Allah onlar için daha yakındır” ve “adaletinizde heveslere uymamak”³ gibi ifadelerle detaylı bir şekilde tanımlanmış ve sınırları çizilmiştir. Buna ek olarak, “Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri geldiği zaman, aralarında adaletle hükmedilir ve onlara asla zulmedilmez” ayeti, peygamberlerin bulunduğu toplumlardaki adaletin varlığını garanti altına almaktadır. Hz. Peygamber’e ise “De ki: Rabbim adaleti emretti” ifadesiyle, onun toplumsal görevlerinden biri olarak adaletin önemi vurgulanmıştır.

Hz. Peygamber’in toplumda adaletin tesisi anlayışını daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle Câhiliye dönemi toplumunda adalet kavramını ele almak gerekmektedir. Câhiliye döneminde Arap toplumunda, devlet sistemi yerine kabile asabiyetine dayalı bir yapı hâkimdi. Düzenli bir siyasî birlik ve hukukî yapıdan yoksun olan bu dönemde, bir kabilenin veya bir bireyin başka bir kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun- tecavüze uğramasını engelleyen ya da herhangi bir tecavüz durumunda bunun doğurduğu maddî ve mânevî zararın telâfisini sağlayan en önemli ve etkili faktör asabiyet kanunuydu (Çağrıcı, 1991: III/453-55). Câhiliye döneminde Mekke’de hakkın tayini, tesbiti ve beyanı konusunda çeşitli imkânlar bulunsa da adaletin tesisi için düzenli bir yargı sistemi mevcut değildi. Yargı organı olarak

² Hadîd: (57/25).

³ Nisâ: (4/135), Nisâ: (4/58), Mâide: (5/8), En’âm: (6/152), Araf suresi (7/159).

gelenekler, kabile büyükleri ve hakemler, adaletin sağlanmasında önemli bir rol oynamaktaydılar (Hamidullah, 2003: II/864). Asabiyyetin gücü, fertlerin haklarını koruyabilmelerini belirleyen en önemli faktördü. Nübüvvetten önce Mekke’de haksızlığa uğrayanların korunması amacıyla kurulan ve Hz. Peygamber’in de katıldığı Hilfü’l-Fudûl topluluğu, güçsüzlerin haklarının korunmadığı bir toplumda böyle bir yapıya duyulan ihtiyacı ortaya koyması açısından büyük bir öneme sahiptir. Aynı zamanda Hz. Peygamber’e ilk karşı çıkanların Mekke’nin önde gelen insanları olması, iman edenlerin ise çoğunlukla toplumun ezilen kesimlerinden oluşması, toplumda adalet ve yeni bir düzene duyulan ihtiyacı da açıkça göstermektedir.

3. HZ. PEYGAMBER’İN HUTBELERİNDE ADALET

Vahyin muhatabı ve tebliğ edicisi olan Hz. Peygamber, peygamberlik görevinin başlamasıyla birlikte insanları İslâm’a davet etmeye başlamıştır. İlk dönemde bu davet bireysel düzeyde gerçekleşmiş, “En yakın akrabayı uyar.”⁴ ayetinin nâzil olmasıyla birlikte Resûlullah, Safâ Tepesi’ne çıkarak Kureyşlileri toplamış ve yaptığı hitapla onları dine davet etmiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1985: 30/17) Bu hitap, Hz. Peygamber’in bilinen ilk genel hitabıdır. Daha sonraki süreçte farklı vesilelerle çeşitli konular hakkında insanlara hitap eden Resûlullah, Vedâ Haccı (10/632) sırasında Arafat, Mina ve Akabe gibi mekânlarda ashaba kısa ve veciz tavsiyelerde bulunmuştur. “Veda Hutbesi” adıyla meşhur olan bu hitabe, Hz. Peygamber’in hayatının son dönemlerine kadar hitabeti bir tebliğ ve irşad metodu olarak kullandığını ortaya koymaktadır. Onun hitabetteki temel gayesi, tebliğ vazifesini yerine getirmek ve insanlara doğru yolu göstermektir. Bu doğrultuda hitabeti bir tebliğ aracı olarak kullanmış, Kur’ân-ı

⁴ Şuara: (26/214).

Kerîm’de de “Ey Peygamber, Rabbinden sana indirilmiş olanı tebliğ et. Şayet bunu yapmazsan, onun risâletini tebliğ etmiş olmazsın.”⁵ emriyle bu görevinin önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in hutbeleri yalnızca dinî bir davet aracı olmanın ötesinde, toplumsal düzenin inşasında da önemli bir rol oynamış, özellikle adalet ilkesinin vurgulanması açısından büyük bir anlam taşımıştır. Hutbelerinde bireysel ve toplumsal sorumlulukları hatırlatarak adaleti merkeze alan Hz. Peygamber, yöneticilerden sıradan insanlara kadar herkesi hak ve hukuk konusunda irşat etmiştir. Bu çalışmada, Hz. Peygamber’in üç hutbesini kronolojik bir sıra ile ele alarak, bu hutbelerde adaletin tesisine yönelik vurguları ve verilen mesajları tespit etmeyi amaçlamaktayız. Şüphesiz ki, Hz. Peygamber’in adaletle ilgili sözleri ve uygulamaları yalnızca bu üç hutbe ile sınırlı değildir. Ancak söz konusu hutbeler, risaletin son dönemine ait olmaları ve hak ile ceza konularında eşitliği vurgulamaları açısından özellikle önem arz etmektedir.

3.1. Huzâalılar’ın Diyet Ödemesi Hakkında İrad Edilen Hutbe

Kureyşlilerin müttefiki olan Benî Bekr kabilesinin, Huzâa kabilesine saldırarak barış antlaşmasını ihlal etmesi üzerine Huzâa kabilesi, durumu Hz. Peygamber’e bildirmiş ve yardım talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Mekkelilere Huzâa kabilesinin diyetini ödemelerini ya da Benî Bekr ile ittifaktan vazgeçmelerini, aksi takdirde antlaşmanın iptal edileceğini bildirmiştir. Ancak Kureyşliler bu öneriyi reddetmiş ve Ebû Süfyân’ı Medine’ye elçi olarak göndermiştir (İbn Sa’d, 1968: II/134). Hz. Peygamber ile Ebû Süfyân arasında yapılan görüşmeden olumlu bir sonuç alınamayınca, Hz. Peygamber sefer hazırlıklarının başlatılmasını emretmiş, ancak hedef hakkında bir açıklama yapmamıştır. Fetih günü Hz. Peygamber, Huzâa

⁵ Mâide: (5/67).

kabilesine Benî Bekr'den intikamlarını alana kadar Mekke'de savaşmalarına izin vermiştir (Ahmed b. Hanbel, 1985: 26/300). Ardından silahlarını bırakmalarını emretmiştir. Mekke'nin fethedilmesinin bir gün sonrasında, savaşın sona erdirilmesi emri verilmiş olmasına rağmen Huzâa kabilesinden Hırâş b. Ümeyye, Câhiliye dönemine ait bir husumet nedeniyle Hüzeyl kabilesinden birini öldürmüştür (Buhârî, 1987: “İlim”, 39.). Bu durum Hz. Peygamber'e bildirildikten sonra, öldürmenin yasaktan önce mi sonra mı olduğunu sormuştur. Sonra olduğunu öğrendiğinde Hz. Peygamber, büyük bir öfkeye kapılmıştır. İnsanlar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den, şefaathçi olmalarını istemiştir (et-Taberânî, 1984: 24/191). Hz. Peygamber akşam namazını kıldırması sonra ayağa kalkmış, Allah'a hamd ettikten sonra insanlara hitap ederek şunları söylemiştir: “Mekke'yi haram kılan Allah'tır, onu haram kılan insanlar değildir. Bana gündüzün kısa bir süresinde helal kılındı, ancak bundan sonra haramdır. Allah'a karşı insanların en hürmetsizi üçtür: Harem'de adam öldüren, katilinden başkasını öldüren ve Câhiliye âdetleri için adam öldürenidir. Adamın diyetini veriniz.” (İbn Ebû Şeybe, 2006: 14/ 496). Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in aracılığı konusunda başka bilgi verilmemektedir. Fakat Hz. Peygamber'in verdiği diyet cezasından aracılığın kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

Bu rivayetler İslam tarihinde Mekke'nin fethinden sonraki dönemdeki adalet anlayışını ve Hz. Peygamber'in hüküm verme sürecindeki kararlılığını vurgulamaktadır. Barış antlaşmalarının ihlali ve Câhiliye dönemine ait husumetlerin, İslam toplumunda nasıl bir karşılık bulunduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabelerinin şefaatine başvurulmasına rağmen, adaletin ve barışın bozulmaması için herhangi bir aracılığa izin vermemiştir. Bunun yerine, diyet cezası ve kesin tutumuyla, İslam'ın hukukî ve ahlaki çerçevesini net bir şekilde ortaya koymuştur. Bu olay hem bireysel hem de toplumsal düzeyde adaletin sağlanmasında kesin ve kararlı bir

duruş sergilenmesi gerektiğini gösterirken, aynı zamanda İslam toplumunda barışın sağlanması için geçmişin etkilerinden arınmış bir yaklaşımın önemini de vurgulamaktadır.

3.2. Hırsızlık Yapan Kadın Hakkında İrad Edilen Hutbe

Mekke Fethi sırasında yaşanan bir diğer önemli olay, Hz. Peygamber'in adalet anlayışında hiçbir ayırım gözetmediğini ve suç işleyen kim olursa olsun hak ettiği cezayı alacağını ya da alması gerektiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu konuda iki farklı rivayet bulunmaktadır.

İlk rivayete göre, bir kadın birine gelerek, “Falanca kişi senden ödünç olarak mücevher istiyor.” diyerek onu kandırır. Birkaç gün sonra ise mücevheri ödünç aldığı kişiden geri vermesini talep eder. Ancak mücevherin sahibi, böyle bir ödünç verme olayının gerçekleşmediğini belirtir. Bunun üzerine taraflar, adı geçen kişiye giderler ve o da böyle bir talepte bulunmadığını, kadının yalan söylediğini ifade eder. Kadının dolandırıcılığı ortaya çıkınca, mesele Hz. Peygamber'e arz edilir. Suçlanan kadın, “Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben kimseden ödünç bir şey istemedim.” diyerek kendini savunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Gidin, o mücevherleri bu yalancı kadının yatağının altından alın.” buyurur. Yapılan inceleme neticesinde kadının hırsızlık yaptığı kesinleşir ve eli kesilir. Hırsızlık suçunun cezasını çeken kadın, toplum tarafından dışlanır ve kimse onunla ilgilenmek istemez. Bu durumu gören Hz. Peygamber, “Biz onun cezasını verdik, isteyen onunla evlenebilir.” buyurarak toplumda ona ikinci bir şans verilmesi gerektiğini ifade eder. Rivayetlerde, bu kadının Ümmü Amr bint Süfyan b. Abdülesed olduğu bilgisi de aktarılmaktadır (‘Abdurrezzâk, 2015: 8/287). Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), kadına defalarca “Tevbe etsin ve aldığı malları sahiplerine iade etsin.” şeklinde uyarılarda bulunmuştur.

Ancak kadın, bu uyarılara rağmen malları iade etmemiş ve tevbe etmeye yanaşmamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), “Onun elini kesin.” buyurmuş ve ceza infaz edilmiştir (Nesâî, t.y.: “Sarık” 6). Bu rivayet, İslam hukukunda suçlunun cezalandırılmadan önce ona tövbe etme ve zararı telafi etme fırsatının tanındığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in adalet anlayışının, suçun kim tarafından işlendiğine değil, suça ve onun sonucuna odaklandığını da ortaya koymaktadır.

Bazı rivayetlere göre, kadının akrabaları onu fidye karşılığında kurtarmak istemiştir. Ancak Hz. Peygamber, “Onun temizlenmesi daha hayırlıdır.” buyurmuş, bunun üzerine sözlerindeki yumuşaklığa güvenen akrabaları, Üsâme b. Zeyd’den aracılık yapmasını talep etmiştir (İbn Ebî Şeybe, 2015: XV/333). Üsâme, kadının affedilmesi için Hz. Peygamber ile konuştuğunda, onun yüz ifadesi aniden değişti. Üsâme sözlerini sürdürdüğünde ise Hz. Hz. Peygamber, “Allah’ın hükümlerinden birini uygulamamam için bana aracılık mı yapıyorsun?” diyerek tepki gösterdi. Bunun üzerine Üsâme, “Ey Allah’ın Resûlü, benim için Allah’tan bağışlanma dile.” dedi. Aynı günün akşamında Hz. Peygamber bir hutbe irâd ederek Allah’a hamd ve sena ettikten sonra şöyle buyurdu: “Sizden önceki toplumların helak olmasının temel sebebi, aralarındaki soylu ve güçlü kimseler hırsızlık yaptığında onlara ceza vermemeleri, ancak zayıf ve fakirler hırsızlık ettiğinde cezayı uygulamalarıydı. Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, Muhammed’in kızı Fâtıma bile hırsızlık yapsaydı, onun da elini keserdim.” Ardından söz konusu kadının cezası infaz edildi (Nesâî, t.y.: “Sarık” 6).

İkinci rivayete göre de kadın yine Mekke fethinde Hz. Peygamber’in çadırından hırsızlık yapmıştır. Benzer bir olay örgüsüyle anlatılan rivayet şu şekildedir: “Hz. Peygamber’in evinden bir kadife çalan kadının durumu sahâbîler arasında büyük

bir mesele hâline gelmişti. Bu kadın Kureyş kabilesine mensuptu ve kabilesinin itibarının zedelenmemesi için sahâbîler, Hz. Peygamber'e giderek onun affedilmesi için aracı olmak istediler. Kadını kurtarmak için kırk okka veya daha fazla miktarda fidye teklif ettiler. Ancak Hz. Peygamber "Cezasını çekerek temizlenmesi onun için daha hayırlıdır." buyurdu. Buna rağmen sahâbîler, Hz. Peygamber'in sözlerindeki yumuşaklığı fark edince cesaretleterek Üsâme b. Zeyd'in kendilerine aracılık yapmasını istediler. Üsâme'nin şefaati girişimini gören Hz. Peygamber ayağa kalkarak insanlara hitap etmiştir (İbn Mâce, y.y.: "Hudûd" 6).

Hz. Peygamber'in burada, kızı Fâtîma'yı örnek olarak göstermesi dikkat çekici bir anlam taşımaktadır. Mekke Fethi sırasında, yanında ve hayatta olan tek çocuğu Fâtîma'dır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber, dünyada kendisine en yakın ve belki de en değerli insan olan kızının aynı suçu işlemesi durumunda, herhangi bir tereddüt göstermeksizin aynı cezayı uygulayacağını açık bir biçimde altını çizmektedir. Aynı tavrı Hz. Peygamber'in daha önceki tavırlarında da görmek mümkündür. Yine yakınlarından olan kızı Zeynep ve amcası Abbâs'la ilgili yaşanan olaylarda Hz. Peygamber'in tavrında nübüvvetin başından sonuna kadar bir farklılık olmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu olayların ikisi de Bedir savaşı sırasında Mekke'den savaşa katılanların esir alınmasında yaşanmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber'in amcası Abbâs ve kızı Zeyneb'in kocası Ebu'l-As Bedir gazvesinde Müslümanlara esir düşmüşlerdir. Esir düşen Abbas, Bedir Savaşı'na katılma sebebini ve aslında bir savaşçı olmadığını Hz. Peygamber'e açıklamıştır. Hatta, Müslüman olduğunu ancak kavminin baskısı nedeniyle savaşa katıldığını ifade ederek fidyeden muaf tutulmak istemiştir. Ancak Hz. Peygamber, eğer söyledikleri doğruysa Allah'ın onu hayırla ödüllendireceğini, ancak dışarıdan kendilerine karşı bir tutum sergilemiş gibi görünmesi nedeniyle, diğerlerinden alınan

fidyenin kendisinden de alınacağını belirtmiştir (İbn Sa‘d, 1968: 4/5). Diğer esir ise kızının kocası Ebu’l-Âs’tır. Ebu’l-Âs’ın fidyesi, kardeşi Amr b. Rebî tarafından getirilmiştir. Fidyeyi gönderen ise, Hz. Zeyneb’dir. Hz. Zeyneb, bir miktar mal ile birlikte, annesi Hz. Hatice’nin kendisine hediye ettiği gerdanlığı da göndermiştir. Ebu’l-Âs’ın fidyelerini gören Hz. Peygamber, gerdanlığı görünce hüzünlenmiş ve ashâbına, Ebu’l-Âs’ın serbest bırakılması ve fidyenin kendisine iade edilmesi teklifinde bulunmuştur. Sahâbenin bu öneriyi kabul etmesiyle Ebu’l-Âs, karışılıksız olarak serbest bırakılmış, ancak Hz. Peygamber, kızı Zeyneb’i Medine’ye göndermesi için Ebu’l-Âs’tan söz almıştır. (İbn Hişâm, 2006: 2/215.)

Bu rivayetler Hz. Peygamber’in adalet anlayışının ve İslam hukukunun temel ilkelerinin açık bir şekilde ortaya konduğu önemli örneklerdir. Her iki olayda da suç işleyen kadına karşı uygulanan cezaların, adaletin ve eşitliğin simgeleri olduğu görülmektedir. İlk rivayet, suçlunun tövbe etme ve zararını telafi etme fırsatının verilmesinin, İslam toplumunda adaletin ne denli merhametli ve affedici bir yaklaşım sunduğunu göstermektedir. Ancak, suçlu tövbe etmediğinde, cezaların kesin ve kararlı bir şekilde uygulanması gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci rivayete ise, toplumsal konum ve kabile kimliği gibi faktörlerin suçlunun cezalandırılmasında bir etkisi olamayacağı net bir şekilde ifade edilmektedir. Hz. Peygamber, adaletin sınıfsal ayrım yapmadan herkese eşit bir şekilde uygulanması gerektiğini vurgulamış ve toplumsal prestij veya akrabalık ilişkileri gerekçe gösterilerek suçlunun cezasından feragat edilmesine izin vermemiştir. Bu durum, İslam’ın adalet anlayışının her koşulda, her birey için eşitlikçi ve objektif olmasını sağlamaktadır.

3.3. Veda Hutbesi'nde Temel Haklar ve İnsani Değerler

Hız. Peygamber, vefatından önce yaptığı ilk ve son hac olan ve daha sonra Veda Haccı olarak anılan hac sırasında, Müzdelife, Mina ve Arafat'ta konuşmalar yapmış, insanlığa her zaman ve mekânda geçerli olacak emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Daha sonra, hac esnasında irâd edilen bu hutbelerin tamamı birleştirilerek günümüze ulaşan Veda Hutbesi metni elde edilmiştir. Bu metinde yer alan adalet kavramı, genel olarak bireysel ve toplumsal sorumluluklar çerçevesinde ele alınmıştır. Hutbede, insanların can, mal ve namus emniyetine vurgu yapılmış, ırk ve sınıf ayrımcılığının reddedildiği, kul haklarına riayet edilmesi gerektiği ve herkesin hukuk önünde eşit olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Hız. Peygamber'in bu ifadeleri, İslam toplumunda adalet, hakkaniyet ve sosyal denge ilkelerinin temel taşlarından biri olmuştur.

3.3.1. Yaşam Hakkı

Metni Veda Hutbesi, insan hakları bağlamında önemli mesajlar sunan bir metin olarak öne çıkmaktadır. Bu hutbede, yaşam hakkı, insanların birbirlerinin can, mal, onur ve haysiyetine saygı göstermeleri gerektiği vurgulanmıştır. İlk olarak, insanların canlarının, mallarının ve şereflerinin Rabbinizle buluşacağınız güne kadar birbirinize haram olduğu belirtilmiştir:

“Ey insanlar! Kanlarınız (canınız), mallarınız, haysiyet ve şereflerinizi, Rabbinizle buluşacağınız güne kadar, bu ayda, bu yerde, tıpkı bu gününüz gibi, birbirinize haramdır.” (İbn Hişâm, 2006: II/604-605)

Bu sözler, insanların yaşam hakkını güvence altına alan ve diğerlerinin canına kast etmemenin önemini vurgulayan bir öğüttür. Aynı zamanda, insanların birbirlerinin onur ve şerefine zarar vermemeleri gerektiği ifade edilmiştir.

İkinci olarak, kölelerin hakları da vurgulanmış ve onlara karşı gösterilmesi gereken insancıl yaklaşım dile getirilmiştir: “Kölelerinize, tavsiye ederim. Yediğinizden yediniz, giydiğinizden giydiriniz. Affedemeyeceğiniz bir kusur işlerse, onları satınız. Allah’ın kullarına azap etmeyiniz.” (İbn Sa’d, 1968: II/185). Bu ifadeyle, kölelere zulmetmeme ve insana yakışır bir yaşam sunma sorumluluğu hatırlatılmaktadır.

Son olarak, müslümanlar arasında güvenin ve karşılıklı saygının önemli olduğu, bir müslümanın elinden ve dilinden diğer müslümanların zarar görmemesi gerektiği ifade edilmiştir: “Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların zarar görmediği kişidir.” (İbnSa’d,1968: II/185). Bu mesaj, toplumsal barışı sağlama adına önemli bir rehberdir.

3.3.2. Haklarda Eşitlik

Veda Hutbesi, insan hakları açısından diğer önemli bir mesajı da eşitlik ilkesini dile getirmiştir. Bu bağlamda, insanların yaratılış itibarıyla eşit olduğu ve Allah katında tek üstünlük kriterinin takva (Allah’a karşı sorumluluk bilinci) olduğu vurgulanmıştır: “Ey insanlar! Rabbiniz tektir, babanız tektir. Hepiniz Âdem’den türediniz, Âdem de topraktır. Allah katında en üstün olanınız, en çok sakınanınızdır. Bir Arap’ın, Arap olmayana takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur.” (el-Yâ’kûbî, t.y.: 1/148). Bu ifadeyle, ırk, milliyet veya sosyal statü gibi dışsal faktörlerin hiçbir üstünlük sağlamadığı; tek üstünlüğün, bireylerin takvasıyla ilgili olduğu açıkça ortaya konmuştur. Ayrıca, bu mesajın tüm insanlığa iletilmesi gerektiği belirtilmiştir: “O hâlde burada bulunanlar, bu mesajı bulunmayanlara iletin.” (el-Yâ’kûbî, t.y.: 1/148).

Hutbede ayrıca köleliğin sona erdiği, eşitlik ilkesinin her kesime şamil olduğu vurgulanarak, bir köle dahi olsa, Allah’ın kitabı ile hükmeden bir kimseye itaat edilmesi gerektiği bildirilmiştir: “Ey halk! Sizin üzerinize, kulakları kesik, Habeşli

bir köle, Allah'ın kitabı ile hükmettiği sürece onu dinleyin, itaat edin.” (Müslim, t.y.: “el-İmâre” 8). Bu ifadeyle, adaletin ve eşitliğin yalnızca toplumun elit kesimlerine değil, herkes için geçerli olduğuna dikkat çekilmiştir.

Kadın hakları da bu eşitlik anlayışı içinde ele alınmıştır. Kadınların Allah'ın emaneti olduğu ve onlara karşı sorumluluk taşıdığı vurgulanmıştır: “Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Onlar, Allah'ın emaneti olarak size verilmiştir ve Allah'ın kelimesi ile (izzet ve haklarıyla) size helal kılınmışlardır.” (Buhârî, 1987: “İlim” 10).

Son olarak, bir kişinin suçunun kendisinden başka hiç kimseyi etkilemeyeceği, bir çocuğun babasının suçundan, bir babanın da çocuğunun suçundan sorumlu tutulamayacağı ifade edilmiştir: “Hiçbir suçlu, kendi nefsinden başka kimse aleyhine suç işlemiş olmaz. Evlat, babasının suçundan dolayı cezalandırılmaz; baba da evladının suçundan dolayı sorumlu tutulamaz.” (İbn Mâce, t.y.: “el-Menâsik” 84). Bu hüküm, bireylerin kişisel sorumluluklarını ve adaletin evrensel ilkelerini yansıtmaktadır.

3.3.3. Mülkiyet Hakkı

Metni Veda Hutbesi, insanların mülkiyet haklarına da değinmiştir. Mülkiyet hakkı, kişinin malına ve mülküne sahip çıkma hakkını içerir. Bu hak, insanların birbirlerinin malını rızası olmadan almamalarını ve malların korunması gerektiğini belirtmiştir: “Ey insanlar! Kanlarınız (yaşama hakkınız), mallarınız, haysiyet ve şerefleriniz, Rabbinizle buluşacağınız güne dek, bu ayda, bu yerde, tıpkı bugününüz gibi, birbirinize haramdır. Acaba size olayı bildirmiş bulundum mu? Allah'ım, sen tanık ol.” (İbn Hişâm, 2006: II/604-605). Bu ifadeyle, mülkiyet haklarının dokunulmaz olduğu ve bu hakka saygı gösterilmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca, kişinin malı, gönül rızası olmadıkça başkasına helal olamayacaktır:

“Kimseye kardeşinin malı, gönül rızası olmadıkça helal olmaz.”
(el-Yâ’kûbî, t.y.:1/148).

Bu, mülkiyet hakkı ile ilgili en temel kuralı oluşturur ve toplumsal huzuru sağlamada önemli bir ilkedir. Veda Hutbesi, insana dair temel hakları ve değerleri ortaya koyan, evrensel anlam taşıyan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşam hakkı, haklarda eşitlik ve mülkiyet hakkı gibi konularda verdiği mesajlarla, Hz. Peygamber insan haklarına, adalete ve eşitliğe büyük bir vurgu yapmıştır. Bu mesajlar, sadece o dönemin insanları için değil, tüm insanlık için geçerli olan ilkeler olarak kabul edilmelidir.

4. SONUÇ

Hiz. Peygamber’in hutbelerinde adalet hem bireysel hem de toplumsal düzeyde eşitliğin ve hakkaniyetin sağlanmasının ne denli önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Adalet, sadece bir hukuki hüküm değil, aynı zamanda toplumda barış, huzur ve dengeyi sağlayan, insanları birbirine yakınlaştıran ve sosyal sorumluluğu artıran bir ilkedir. Hiz. Peygamber’in adalet anlayışı, sadece toplumda var olan adaletsizliklere karşı duyarsız kalmamayı değil, aynı zamanda hukukun ve ahlaki değerlerin her koşulda, özellikle de suçlu ve suçsuz arasındaki farkların giderilmesinde objektif ve eşit bir şekilde uygulanması gerektiğini göstermektedir. Vedâ Hutbesi’nde de görüldüğü gibi, adaletin sağlanması için, güçlülerin zayıflara karşı adaletli olması, toplumun her kesiminin haklarını koruyacak bir düzenin oluşturulması gerekmektedir. Sonuç olarak, Hiz. Peygamber’in adaletin tecelli ettiği hutbeleri, her bireyin eşit haklara sahip olduğu bir toplum için önemli bir rehber olmuştur. Bu ilkeye dayalı bir toplum düzeni, yalnızca dini bir emri yerine getirmekle kalmayıp, insanlık onuru ve insani değerleri yüceltme adına da büyük bir önem taşır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî (2015). el-Musannef. Kahire: Dâru't-Te‘sîl.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (1985). el-Müsned. (E. H. M. S. Besyûnî, Neşr.) Beyrut: b.y.
- Çağrıç, M. (1988). Adalet. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları.
- Çağrıç, M. (1991). Asabiyet. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları.
- el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl (1987). el-Câmi‘u’s-Sahîh, Beyrut: Dâru İbn Kesir. 1987.
- El-Müslim, t.y. es-Sahih, Beyrut.
- El-Yâ‘kûbî, Ahmed b. Ebu Ya‘kûb b. Ca‘fer b. Vehb İbn Vâdih, Tarih’ul Yâ‘kûbî, Beyrut.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (t.y.). es-Sünen: Riyad: Mektebetü’l-Maârif.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî (1984). el-Mu‘cemü'l-Kebîr. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Dâru İhyâi’t Tûrâsi‘l-Arabî.
- Hamidullah, M. (2003). İslâm Peygamberi. (Salih Tuğ, Çev.) Ankara: İmaj Ajans.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî (2015). el-Musannef. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, 2006. İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi (es-Sîretü’n Nebeviyye), İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (t.y.). es-Sünen. Mısır.

İbn Sa‘d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ (1968). et-Tabakâtü’l-Kübrâ. Beyrut: Dâru Sadr.

İLÂHİYAT KONULARI

yaz
yayınları

YAZ Yayınları

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar / AFYONKARAHİSAR

Tel : (0 531) 880 92 99

yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com