

HASTANELERDE DİNİ DANIŞMANLIK UYGULAMALARINDA AMAÇ BELİRLEME  
(UYGULAMA İÇİN TEMEL HAREKET NOKTALARI)  
DETERMINE THE PURPOSE OF RELIGIOUS COUNSELING PRACTICE IN THE  
HOSPITAL (THE BASIC PRINCIPLES FOR APPLICATIONS)  
NURULLAH ALTAŞ

RÜYANIN MÂHİYETİ BİLGİ VE HÜKÜM DEĞERİ  
NATURE OF DREAM KNOWLEDGE AND ITS JUDGEMENT VALUE  
CAĞFER KARADAŞ

ZEKÂTIN TENMİYESİNİN FİKHİ İMKÂN LARI  
INVESTMENT OF ZAKAT IN ISLAMIC LAW  
MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

"DOĞRULANABİLİRLİK" İLKESİ AÇISINDAN FİKİH LİTERATÜRÜNDEKİ İSTİHÂLE  
ÖRNEKLERİ VE GÜNCEL BAZI TESPİTLER  
THE CANONICALLY LAWFUL (İSTİHALAH) IN THE FİQH TEXTS FROM THE  
VERIFIABLE PRINCIPLES OF THE POINT OF VIEW AND CURRENT FINDINGS  
ABDURRAHMAN CANDAN

FİKİH VE FETVA ANLAYIŞININ YAYILMASINDA BİLGİ VE İLETİŞİM  
TEKNOLOJİLERİNDEN FAYDALANMA: BİR TEKNOLOJİ UZMANININ GÖRÜŞÜ  
USING INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGY (ICT TO  
DISSEMINATE THE UNDERSTANDING OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (FİQH)  
AND JURIDICAL OPINION  
ÖMER MENEKŞE

AHMED YESEVİ'NİN DİVÂN-I HİKMET'İNDE SEMBOLİK DİL  
SYMBOLIC TELLING IN DIWANI HIKMET OF KHOJA AKHMET YASSAWI  
LAMİA LEVENT ABUL



Fiyat: ... ₺

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 53 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2017



ISSN 1300-8498

DIYANET  
İLMİ  
DERGİ

ÇİLT: 53 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2017



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 53- SAYI: 1 - OCAK-ŞUBAT-MART 2017



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



# DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA  
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYAN

Fazıl Acar

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 54  
Faks: (0312) 284 72 88  
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

Tel: (0312) 295 71 96 - 97  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

GRAFİK TASARIM

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.  
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15  
Gimat / ANKARA  
Tel: 0 312 397 16 17  
www.basakmatbaa.com

ABONE ŞARTLARI

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,  
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsviçre ve  
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ

29.03.2017

Bu dergi uluslararası  ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Başkanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



#### SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdullah Çolak  
Prof. Dr. Ahmet Yaman  
Prof. Dr. İlyas Çelebi  
Prof. Dr. Zekeriya Güler  
Doç. Dr. Abdurrahman Candan  
Doç. Dr. Ülfet Görgülü  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Koç  
Yrd. Doç. Dr. Öncel Demirtaş  
Yrd. Doç. Dr. Şeref Göküş

#### YAYIN KURULU

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar  
Dr. Yüksel Salman  
Prof. Dr. Ahmet Yaman  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Prof. Dr. Gürbüz Deniz  
Prof. Dr. İsmail Karagöz  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur  
Prof. Dr. Mehmet Ünal  
Prof. Dr. Zekeriya Güler  
Dr. Faruk Görgülü

## DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde olmak üzere yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
7. Makaleler; "ilmidergi@diyanet.gov.tr" elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

### B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına kaynaklık eden orijinal metinler gönderilecek belgeye pdf formatında taranarak eklenmelidir.
3. Yazılara Türkçe ana başlıktan sonra İngilizce başlık da eklenmelidir. Ardından her biri boşluklarıyla birlikte 500 ila 1000 karakter olacak şekilde Türkçe-İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelime eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
6. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
7. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri ise metinle aynı yazı tipinde italik olarak yazılmalıdır.
8. Makale sonunda yararlanılan kaynakları gösteren kaynakça belirtilmelidir.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir. Dipnotlar düzenlenirken sayfa altında sıralı numara sistemi kullanılmalı ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
  - Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirilenin (sad.), edisyon ise

editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.), sayfası (s.).

Örnek: Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 63-64.

- Hadis kitaplarında ise, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.  
Örnek: Buhârî, “Hac”, 2.
  - Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.  
Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 2016, c. 52, sy. 2, s. 97.
  - Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.  
Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, c. III, s. 361.
10. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
  11. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.  
Örnek: Râzî, Mefâtihu'l-gayb, c. XXVII, s. 224.  
Örnek: F. A. Shamsi, “The Meaning of Nasi”, Islamic Studies, İslâmâbâd 1987, c. 26, sy. 2, s.143.
  12. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
  13. Âyetler sûre adı, sûre numarası / âyet numarası şeklinde verilmelidir.  
Örnek: Enbiyâ, 21/7.
  14. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.  
Örnek: <http://www.diyabet.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)
  15. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
HASTANELERDE DİNİ DANIŞMANLIK UYGULAMALARINDA AMAÇ BELİRLEME (UYGULAMA İÇİN TEMEL HAREKET NOKTALARI) DETERMINE THE PURPOSE OF RELIGIOUS COUNSELING PRACTICE IN THE HOSPITAL (THE BASIC PRINCIPLES FOR APPLICATIONS) NURULLAH ALTAŞ	11
RÜYANIN MÂHIYETİ BİLGİ VE HÜKÜM DEĞERİ NATURE OF DREAM KNOWLEDGE AND ITS JUDGEMENT VALUE CAĞFER KARADAŞ	43
ZEKÂTIN TENMİYESİNİN FIKHÎ İMKÂNLANI INVESTMENT OF ZAKAT IN ISLAMIC LAW MUSTAFA BÜLENT DADAŞ	63
“DOĞRULANABİLİRLİK” İLKESİ AÇISINDAN FIKIH LİTERATÜRÜNDEKİ İSTİHÂLE ÖRNEKLERİ VE GÜNCEL BAZI TESPİTLER THE CANONICALLY LAWFUL (İSTİHALAH) IN THE FIQH TEXTS FROM THE VERIFIABLE PRINCIPLES OF THE POINT OF VIEW AND CURRENT FINDINGS ABDURRAHMAN CANDAN	103
FIKIH VE FETVA ANLAYIŞININ YAYILMASINDA BİLGİ VE İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİNDEN FAYDALANMA: BİR TEKNOLOJİ UZMANININ GÖRÜŞÜ USING INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGY (ICT TO DISSEMINATE THE UNDERSTANDING OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (FIQH) AND JURIDICAL OPINION ÖMER MENEKŞE	131
AHMED YESEVÎ’NİN DÎVÂN-I HİKMET’İNDE SEMBOLİK DİL SYMBOLIC TELLING IN DİVANI HİKMET OF KHOJA AKHMET YASSAWI LAMİA LEVENT ABUL	155

Yılın ilk sayısında yeniden birlikteyiz. Geçtiğimiz yıl dolu dolu bir dergiyle huzurlarınıza gelmeye çalıştık. İlmî bir platformda, ilâhiyat alanında farklı disiplinlerde yaşanan sorunlara, çözüm önerilerine ve farkındalıklara dergimiz üzerinden aracılık etmeye çalıştık. Yazarlarımız ve okur kitlemiz bize güç ve cesaret verdi. Bu yıl da siz değerli okuyucularımız için zengin bir içerik ve konu planlaması yaptık. Her bir sayının akademik alanda bize yol göstermesi, yolumuzu aydınlatması ve yeni ufuklar açması en büyük temennimiz. Bu sayı da zengin bir içerikle okuyucuyla buluşmakta.

Toplumda her kesimden insanın ihtiyacı olan din hizmetinin, istenilen düzeyde halka ulaştırılabilmesi için ibadetler yanında, sosyal ve kültürel içerikli din hizmetlerinin de sürdürülmesi gerekir. Diyanet İşleri Başkanlığı, bu kapsamda cami faaliyetlerinin yanı sıra hastane, cezaevi, huzurevi gibi alanlarda da üstlendiği misyona uygun olarak topluma hizmet vermektedir. Prof. Dr. Nurullah Altaş, mânevî rehberlik hizmetleri kapsamında yürütülen bu çalışmalara ilişkin, hastane örneği üzerinden “Hastanelerde Dinî Danışmanlık Uygulamalarında Amaç Belirleme (Uygulama İçin Temel Hareket Noktaları)” konusunu el aldı.

Farklı kültürlerde, efsane ve mitolojilerde kendisine önemli bir yer bulan ve üzerine çokça yorumlar yapılan rüya; mâhiyeti, gerçeklik değeri, kişiye ve hayata etkileri hususunda Müslümanlar arasında da tartışılan ve merak edilen bir konu olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de “İşte böylece Rabbin seni seçti, sana rüya tâbir etmeyi öğretti, bundan önce ataların İbrâhim ve İshak’a yaptığı gibi sana ve Yâkub oğullarına nimetini tamamladı. Şüphesiz Rabbin ilim ve hikmet sahibidir.” (Yûsuf, 12/6) buyrulan rüyanın; İslâm’ın deliller hiyerarşisi açısından hükmünün ne olduğu, rüya ile amel edilip edilmeyeceği, rüyanın başkasına anlatılıp anlatılmayacağı, Hz. Peygamberin (s.a.s.) rüya ile ilgili tavsiyeleri gibi merak edilen pek çok sorunun cevaplarını Prof. Dr. Cağfer Karadaş’ın “Rüya’nın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri” başlıklı makalesinde okuyacağız.

Kast sistemlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan ve üstünlüğün zenginlik fakirlik veya nesep ile ölçülemeyeceği ilkesini kabul eden İslâmiyet, sosyal barış ve toplumsal huzuru temin etmek amacıyla zekât, fitre ve sadaka gibi sosyal dayanışma ve kaynaşmayı artıracak hükümler koymuştur. Bunlardan zekât, İslâm’ın temel umdeleri arasında sayılmıştır. Kamu hakkını içermesi yanında kul hakkını da kapsayan bir ibadet olarak, zekâtın ifâsını temin etmek ve sarf yerlerine ulaştırmak için özel bir hassasiyet gösterilmiştir. Tarihsel süreçte bu amaçla birçok tedbir alınmış müesseseler kurulmuştur. Bu kapsamda “zekâtın tenmiyesi” fikri de çok tartışılmıştır. Zekât olarak toplanan malın, zekâtın verileceği kişiler adına çeşitli vâsıtalarla artırılması anlamına gelen “tenmiye”nin fikhen mümkün olup olmadığı hususu hâlâ sıcak tartışmalardaki yerini korumaktadır. Dr. Mustafa Bülent Dadaş, bu konudaki yaklaşımları “Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkânları” başlıklı makalesinde değerlendirdi.

İslâm temiz olan şeylerin yenmesini mubah kılmıştır. Şer’an pis sayılan, insana zarar veren, insan tabiatının tiksindiği, tab-ı selim’in kabul etmediği şeylerin de yenilemeyeceği kabul edilmiştir.

Bu hususta İslâm'ın kaynaklarına ters düşmedikçe örf ve âdetlerin de etkisi olmuştur. Peki “Pis olan, yenmesi helâl olmayan bir madde, temiz bir madde hâline dönüşürse, örneğin kimyasal değişime uğrarsa, temiz olur mu ve yenilebilir mi?” Bu sorunun cevabını, Doç. Dr. Abdurrahman Candan'ın “Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihâle Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler” isimli makalesinde bulacağız.

Dinler muhataplarına ulaşmak, onları etkilemek ve ilkelerini insanlar nezdinde yaşanılır kılmak ister. Bunun en önemli aracı ise tebliğdir. Her çağda aslı kaynaklarından tâviz vermeden tebliğde bulunup muhataplara doğru bir şekilde ulaşmak ise bir dinin olmazsa olmazlarındandır. Gelişen teknolojik ve iletişim imkânlarına bağlı olarak bilgi kirliliğinin had safhada olduğu bir dünyada bu durum daha da ayrı bir önem taşır. Teknoloji ve iletişim araçları sonuçta bir vâsıtaadır. İyi ya da kötü amaçla kullanılabilir. Şu var ki, günümüzde bu imkânları yok saymak, dikkate almamak, bütün yönleriyle istifade etmekten geri durmak büyük bir kayıptır. Bugün bilgi işlem teknolojisindeki gelişmeler sayesinde dünyanın bir ucundaki insanlarla görüşmek, sanal bilgi ağları üzerinden her türlü görüş ve düşünüşe ulaşmak mümkün. Teknoloji ve iletişim araçları bilginin paylaşımı, fikirlerin tedavülü ve kaynaşması açısından oldukça zengin ve geniş bir platform. Bu platform aynı zamanda bütün bilim dalları için bir dinamizm ve gelişme sebebi. Dr. Ömer Menekeş, “Fıkıh ve Fetva Anlayışının Yayılmasında Bilgi ve İletişim Teknolojilerinden Faydalanma: Bir Teknoloji Uzmanının Görüşü” isimli makalesiyle bu alandaki çalışmalara dikkatimizi çekmekte.

İnsanlar antik çağlardan bugüne din konusunda sembollerden faydalanmıştır. Semboller bir fikri daha kolay ve etkili biçimde anlatma imkânı sunar. Semboller üzerinden anlatım tasavvuf alanında da önemli bir yer teşkil eder. Bazı hakikatleri anlatmada veya izahı zor mânevî halleri tasvir etmede tasavvuf alanında sembolik dil tercih edilir. Bu sembolik dilin kullanımında silinmez izler bırakan ve tesiri Orta Asya'yı geride bırakıp İslâm Coğrafyasının tamamına uzanan ve çağları aşıp gelen “Pîr-i Türkistânî” olarak tanınan Hoca Ahmed Yesevî'dir. Dr. Lamia Levent Abul, “Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'indeki bu sembolik dili ele aldı.

İslâm düşüncesinin değişik alanlarına dair farklı konuları ele aldığımız yılın ilk sayısıyla, kıymetli yazarlarımızın katkılarıyla ilim ve akademik dünyamıza küçük bir pencere aralamak istedik. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle.

Dr. Yüksel Salman

HASTANELERDE  
DİNÎ DANIŞMANLIK  
UYGULAMALARINDA AMAÇ  
BELİRLEME  
(UYGULAMA İÇİN TEMEL  
HAREKET NOKTALARI)  
DETERMINE THE PURPOSE  
OF RELIGIOUS COUNSELING  
PRACTICE IN THE HOSPITAL  
(THE BASIC PRINCIPLES FOR  
APPLICATIONS)

2017 • SAYI 1 • SAYFA 11-42

NURULLAH ALTAŞ  
PROF. DR.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



ABSTRACT

This study aimed to determine the purpose of religious counseling application in the hospital. In this regard, the religious counseling. Is evaluated in terms of İslâmic tradition. This subject has been investigated by the relevant international applications. And application in our country were also examined. The foundations of religious counseling in hospitals are determined. These purposes is determined by using the literature and fieldwork. The purpose of religious counseling in hospitals are determined. And finally, the proposals have been developed for implementation in hospitals, religious counseling.

Keywords: Religious Counseling, Religious Counseling Applications.

ÖZ

Bu çalışmada hastanelerde dinî danışmanlık uygulamalarının amaçlarının belirlenmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda öncelikle dinî danışmanlık İslâm geleneği açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca bu konu ile ilgili yurtdışındaki uygulamalar ve çalışmalarla birlikte ülkemizdeki uygulamalar da incelenerek hastanelerde dinî danışmanlığın temelleri ortaya konulmuştur. Hastanelerdeki dinî danışmanlığın amaçları literatürden ve alan çalışmalarından hareketle belirlenmeye çalışılmış ve son olarak da hastanelerde dinî danışmanlık uygulama süreçlerine ilişkin öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Danışmanlık, Dinî Danışmanlık Uygulamaları .

## Giriş

Ülkemizde birey ve toplumun ihtiyaç duyduğu herhangi bir konuda yeni bir uygulama devreye girdiğinde temel tartışmalar genellikle geleneğimizde bu yenilikle ilgili izdüşümlerin bulunup bulunmadığı yönünde gelişir. Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara yönelik olarak sunulması düşünülen dinî destek hizmetlerinin ilk denemesinin yapıldığı yıllarda tartışmalar âdeta birbirine zıt iki ayrı kanalda gerçekleşmiş ve giderek konu politik bir tartışma alanına dönüştürülmüştür. Uygulamanın gerçekleştirildiği o ilk yıllarda yazıp çizdiklerimizle önemli bir ihtiyacın giderilmesini hedefleyen çalışmanın ilmî zemine çekilmesi konusunda çok gayret göstermiş olmamıza rağmen süreç içindeki politik çekişmeler bu önemli konuyu ciddi bir biçimde hırpalamıştır.

Hastanelerde dinî danışmanlık uygulamasının yeniden başlatılmasına yönelik kararların alınmaya başladığı şu günlerde gerek planlayıcıların gerek bu uygulamada yer alacak din hizmetleri ve sağlık personelinin ve gerekse konu üzerinde çalışmalar yapmayı düşünenlerin dikkate alması gereken bazı kritik hususları paylaşma ihtiyacıyla bu çalışmayı yaptım.

Bu çalışmadaki veriler, daha önce yüksek lisans çalışması sırasında yapılan bir araştırmadan alınmıştır. Türkiye’deki, ilk defa “Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri” kapsamında alana giren, ilk din görevlilerinden tez çalışması kapsamında yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığı ile veri toplanmıştır. Bu araştırmadan elde edilen verilerin bir kısmı yüksek lisans tezinde kullanılmıştır. Bu çalışmamızda ise hem yüksek lisans tezinde kullanılan veriler yeniden yorumlanmış hem de tezde kullanılmayan özellikle din görevlilerinin uygulama deneyimlerini yansıtan örnek olay niteliğindeki bulgular ilk defa kullanılmış ve yorumlanmıştır.

Çalışmada öncelikle İslâm geleneğindeki temel hareket noktalarımız belirlenmiştir. Ardından Ülkemizde birey ve toplumun ihtiyaç duyduğu

herhangi bir konuda yeni bir uygulama devreye girdiğinde temel tartışmalar genellikle geleneğimizde bu yenilikle ilgili izdüşümlerin bulunup bulunmadığı yönünde gelişir. Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara yönelik olarak sunulması düşünülen dinî destek hizmetlerinin ilk denemesinin yapıldığı yıllarda tartışmalar âdeta birbirine zıt iki ayrı kanalda gerçekleşmiş ve giderek konu politik bir tartışma alanına dönüştürülmüştür. Uygulamanın gerçekleştirildiği o ilk yıllarda yazıp çizdiklerimizle önemli bir ihtiyacın giderilmesini hedefleyen çalışmanın ilmî zemine çekilmesi konusunda çok gayret göstermiş olmamıza rağmen süreç içindeki politik çekişmeler bu önemli konuyu ciddi bir biçimde hırpalamıştır.

Hastanelerde dinî danışmanlık uygulamasının yeniden başlatılmasına yönelik kararların alınmaya başladığı şu günlerde gerek planlayıcıların gerek bu uygulamada yer alacak din hizmetleri ve sağlık personelinin ve gerekse konu üzerinde çalışmalar yapmayı düşünenlerin dikkate alınması gereken bazı kritik hususları paylaşma ihtiyacıyla bu çalışmayı yaptım.

Bu çalışmadaki veriler, daha önce yüksek lisans çalışması sırasında yapılan bir araştırmadan alınmıştır. Türkiye’deki, ilk defa “Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri” kapsamında alana giren, ilk din görevlilerinden tez çalışması kapsamında yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığı ile veri toplanmıştır. Bu araştırmadan elde edilen verilerin bir kısmı yüksek lisans tezinde kullanılmıştır. Bu çalışmamızda ise hem yüksek lisans tezinde kullanılan veriler yeniden yorumlanmış hem de tezde kullanılmayan özellikle din görevlilerinin uygulama deneyimlerini yansıtan örnek olay niteliğindeki bulgular ilk defa kullanılmış ve yorumlanmıştır.

Çalışmada öncelikle İslâm geleneğindeki temel hareket noktalarımız belirlenmiştir. Ardından hem geleneğimizdeki hareket noktalarımız hem de bir önceki uygulamadan elde edilen ve dikkate alınması gereken önemli bulgular paylaşılmıştır. Hastanelerde din ve moral hizmetleri isimli ilk uygulamadan ve uygulamayı bizden önce başlatmış ülkemiz dışındaki örneklerden elde edilen veriler üzerinden yeni birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

### **A. İslâm Geleneğinde Hasta, Hastalık ve Hastalara Mânevî Destek**

İslâm geleneğini şekillendiren ana kaynaklardan birisi olan Kur’ân-ı Kerîm, insan hayatına büyük önem atfetmiş, bu hayatın ve insana verilen sağlığın bir nimet olduğunun göz önünde bulundurularak dikkatli değerlendirilmesini öngörmüştür. Kur’ân’da sağlığın bir sorumluluk gerektirdiği vurgulanmaktadır.

Kur’ân, haksız yere bir insanın hayatının sona erdirilmesini bütün insanlığın yok edilmesiyle eşdeğer görmüş, bir canın kurtarılarak hayata döndü-

rülmesini ise insanlığın kurtarılması olarak değerlendirmiştir. Kur’ân’da hastalara yönelik olarak verilecek dinî bakıma ait sistematik bilgiler bulunmamakla birlikte, onların hastalıklarla ilgili tutumlarını belirleyen iki temel unsurdan söz edebiliriz:

1. Tüm sıkıntı ve rahatsızlıklara katlanabilme terbiyesine sahip olmak gereklidir. Çünkü korku, açlık, mali sıkıntı ve bedeni rahatsızlıkların tümü bu dünyanın ayrılmaz parçalarıdır. Yaradılıştan itibaren dünya hayatının gereği olarak var olmuşlardır ve dünya hayatı sürdükçe farklı şekillerde de olsa insanın birer parçası olmaya devam edeceklerdir. Bunların, hayatın bir parçası olduğunu ve kendisini de yaratan Allah’ın bu sıkıntıları yarattığını bilen insan, bunlara sabredebilme eğitimini kendisine vermek zorundadır.<sup>1</sup>

2. Hastalığı yaratan Allah şifasını da yaratmıştır. Kendi elleriyle yapmış oldukları putlara tapınan milletine Hz. İbrâhim, tek olan Allah’ın özelliklerini anlatırken şöyle der: “*Ki O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir; beni yediren içirendir; hastalandığım zaman bana şifa verendir.*”<sup>2</sup>

Hastalara dinî bakımla ilgili geleneğin şekillenmesinde asıl Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sözleri etkilidir. Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sözleri hakkında bize kaynaklık eden hadis külliyyatının hemen hepsinde bu konu ile bilgilerin yer aldığı Tıbb-ı Nebevî isimli bölüm ve başlıklar vardır. Bu başlıklar altında elimizde Hz. Peygamber’den nakledilen yüzlerce rivayet mevcuttur.

Her hastalığın çaresinin olduğu, tedavi yollarının araştırılmasını teşvik, hastalık ânında uzman hekime müracaat, cahil doktorlardan uzaklaşma, bu-laşıcı hastalıklardan korunma, koruyucu hekimlik, tedaviye güvenmek vb. başlıklar altındaki bu hadislerin<sup>3</sup> geniş bir çerçevede tahlili gerekmektedir. Söz konusu hadisler çok geniş bir yelpazedeki tıbbî konuları içermekle birlikte daha çok döneminin sosyo-kültürel özellikleriyle tıbbî anlayışını bize yansıtmaya açısından değerlidir. Bununla birlikte bu rivayetlerin, dönemin yanlış tıbbî uygulamalarını düzeltmesi, tıp anlayışına ilmî bir kimlik kazandırma çabası içinde olması ve daha sonraları tüm Orta çağa hâkim olacak bir İslâm tıbbının ortaya çıkmasını teşvik etmesi açılarından önemli bir işlevi vardır.<sup>4</sup> Metinler üzerinde yapılacak incelemeler sonucunda genel başlıklar hâlinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür;

1. Hastalığı da şifayı da veren Allah’tır.
2. Allah her hastalığın şifasını yaratmıştır.
3. Hastalanınca şifa aranmalıdır.

<sup>1</sup> Bakara, 2/155-156; Bakara, 2/214.

<sup>2</sup> Şuarâ, 26/78-80.

<sup>3</sup> Asaf Ataseven, “Tıbb-ı Nebevî,” *Diyanet Aylık Dergi*, s. 95, c. 25.

<sup>4</sup> Ataseven, s. 94.

#### 4. Şifa için başvurulacak çeşitli tedavi yolları bulunabilir.<sup>5</sup>

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını bir arada değerlendirdiğimiz zaman aslında tüm dinî hizmetlerin yerine getirilmesi ile ilgili, sınırları belli bir düzenleme söz konusu olmadığı gibi; hizmetleri yerine getirmekle sorumlu bir sınıfın da bulunmadığını görürüz. Ancak, bazı hizmetlerin varlığı ve bu hizmetlerle ilgili birtakım ilkelerin konulmuş olduğu da bir gerçektir.

Kur'ân'a göre İslâm toplumu, kardeşlik esasına dayanır. Toplumu oluşturan her bir fert bir diğèrinin de dostudur ve elemanları, harçla birbirine kenetlenmiş duvar gibi bir yapı oluştururlar. Bu ilkelerden hareket eden Hz. Peygamber' de öğütleri ve davranışlarıyla elemanları birbirine kenetlenmiş bir toplum modeli oluşturabilmek çabası içinde olmuştur. Müslüman'ın kardeşi olduğu, ona zulmetmemesi, tehlike anında yalnız bırakmaması, tüm ihtiyaçlarını karşılaması ve sıkıntılı anında onun yanında olması gerektiği yönündeki buyrukları, farklı metinlerle birçok hadis kitabında yer almıştır.<sup>6</sup> İslâm kardeşliğinin fertlere karşılıklı olarak yüklediği gereklerden birisi de hasta olan bir kardeşin ziyaret edilmesidir.

Hasta olan bir insanın ziyaret edilmesinin, karşılığında kazanılacak ilâhî mükâfatın yanı sıra, hastanın moral açısından kuvvetlendirilmesi yönüyle de önemi vardır. Hasta ziyaretini gereklilikten başka ilâhî mükâfat açısından teşvik eden hadislerde, ziyaret eden kişinin günahlarının bağışlanacağı, dünya hayatı için meleklerin dua edeceği gibi teşvik unsurları bulunur. Bir başka hadiste ise hastanın ziyaret edilmesi ve ona sağlık, uzun ömür için dua edilmesi ile onun rahatlatılacağı, gönlünün hoş tutulmuş olacağı vurgulanmıştır.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber'in, hasta ziyareti sırasında elin, hastanın eline veya alınına koyulmasını ve konuşmanın bu şekilde sürdürülmesini tavsiye etmesi,<sup>8</sup> hastayla duygusal bir iletişime geçilmesi bakımından önemlidir. Çünkü o anda, hastanın içinde bulunduğu sıkıntılı durum göz önüne alındığında, elinin tutulması veya elin, hastanın alınına koyulması hastayla bir iletişim sağlayacak ve o anda hastanın yanında olduğumuz, onun acısını hissettiğimiz mesajını pekiştirecektir.

Hz. Peygamber'in bu uygulamaları daha sonraki dönemlerde yapılan faaliyetlere bir temel teşkil etmiştir. Mescid-i Nebvî'nin çok amaçlı kul-

<sup>5</sup> İbrâhim Canan, *Küttüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, c. 11 s. 129, Ankara 1990.

<sup>6</sup> Ebû Dâvûd, Tirmizî, Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetler ve tahlili için bkz. Canan, c. 10, s. 199-200

<sup>7</sup> Tirmizî, *Sünen*, "Tıbb", 35 (2088).

<sup>8</sup> Buhârî, *Sahih*, "Tevhid" 31.



lanımı, takip eden devirlerde cami merkezli külliyesi doğurmuştur. Cami etrafında medrese, kütüphane, imârethâne, kervansaray gibi birimlerle kurulan bu külliyeler içinde yer alan Dârüşşifâ ve Bîmarhânelerdeki din hizmetlerinin yürütülmesinde cami merkezli kurumlar olmaları hasebiyle bir problem görülmemiştir. Din, bu dönemlerde sosyal hayatın merkezinde yer alan bir kurumdur. Külliye'nin merkezinde yer alan cami, bu merkezde olmanın bir sembolü olmakla birlikte, kurumlar içinde gereklilik ifade eden dinî hizmetleri de yerine getiren vâsıttır. İslâm geleneğini Hıristiyan geleneğinden ayıran en önemli fark, toplumun üstlenmesi gereken bir görevi, dinî iyi bilen ve anlatan bir din görevlisinin üstlenmiş olmasıdır. Din görevlisi, İslâm geleneğinde tüm dinî hizmetleri toplum adına yürütür. Kendisini toplumdan soyutlayan hiçbir ilâhî yanılmazlık ve günahsızlık vasfı yoktur. Hizmet, dinî ve insanî bir ihtiyaç olduğundan dolayı yerine getirilmek zorundadır.

## **B. Yurdumuzda Hastanelerde Dinî Danışmanlık Uygulamalarının Geçmişi**

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların dinî ihtiyaçlarını karşılamak, onlara moral vermek, ibadetlerini hastalıklarının verdiği imkânlar çerçevesinde yerine getirmelerine yardımcı olmak ve yaşama dirençlerini desteklemek maksadıyla din hizmetleri sunma, Batı ülkelerinde 20. yüzyılın başından itibaren geliştirilerek sürdürülen bir uygulamadır. Batı ülkelerinde hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması; hastanelerin temel görevleri arasında, hastaların ise en tabî hakkı kabul edilmektedir.

Yurdumuzda ise sadece ölüme yakın ve ölüm sonrası hizmet şeklinde günümüze gelinceye kadar asırlardır sürdürülen hastane din görevlisi uygulamasının, moral hizmeti sunulması anlamında Batıdaki uygulama ile benzerliği yoktur. Bugün hâlâ hastane kadrolarında istihdam edilen din görevlisi ve gassâlların görevi, moral hizmeti vermekten çok, ölüme yakın hastalara son dinî görevleri yerine getirmek ve ölüm sonrası dinen yapılması gereken hizmetleri sunmaktan ibarettir. Batıdaki uygulama ile paralel olarak bir uygulama başlatma ihtiyacı yıllardır hissedilmesine rağmen bugüne kadar böyle bir teşebbüste bulunulmamış, ihtiyaç, hastanelerde görev yapan gassâl ve imamlar, kısmen de hasta yakınları ve hastaların birbirine desteğiyle giderilmeye çalışılmıştır.

Bu uygulama ilk defa Sağlık Bakanlığı bütçesi görüşmelerini yürüten Bütçe-Plan Komisyonunun tüm üyelerinin ortak bir önerisi olarak 1994 yılı sonlarında gündeme geldi. Komisyonun bu önerisini değerlendiren Sağlık Bakanlığı, il teşkilâtlarına bir yazı göndererek, müftülüklerle koordinasyon sağlanması sûretiyle bu hizmetin başlatılmasını istedi. Diyanet İşleri Başkanlığı da 19.01.1995 tarihinde il müftülüklerine gönderdiği yazıyla

uygulamanın başlatılmasını istedi. Yazı ekinde, hastane ziyaretlerinde göz önünde bulundurulacak esaslar da belirtilmiş ve ziyaretlerde bulunacak görevlilerden bu kurallara uymaları istenmişti. Hastane ziyaretlerinin en az iki kişilik ekiplerle yapılması istenen yazıda, ekiplerin de mümkün olduğu kadar dinî yükseköğrenim görmüş personelden oluşturulması istenmiş ve aynı zamanda beşerî ilişkileri gelişmiş, ikna kabiliyeti kuvvetli, hitâbeti yerinde olan görevlilerden yararlanılması öngörülmüştü. Yine aynı yazıda, hastalara tedavinin öneminden, kazâ-kaderden, sabır ve şükürden bahsedilmesi, hastanın moralini takviye edici sözler söylenmesi, hastanın talebi hâlinde de hafif sesle Kur’ân okunması öneriler arasındaydı. Burada, dua edilmesi ifadesi yerine Kur’ân okunması ifadesinin yer alması daha sonra ortaya çıkan rahatsızlıklarda önemli rol oynamıştır. Zira hastaların bir arada bulunduğu koşullarda, bir hasta için Kur’ân okunması başka hastalar için rahatsızlığa sebep olabilecek, belki içinde bulunduğu özel ruh hâli sebebiyle moralinin bozulmasına yol açabilecektir.

Nitekim illere giden bu yazıdaki önerilerden dolayı daha sonra uygulama büyük eleştiri alacak gerek halk tarafından gerekse siyasî endişelerle uygulamayı tenkit etmeyi görev bilen bir zümre tarafından ziyaretler sırasında Kur’ân okuma dışında bir şey yapılamayacağı inancı yerleşecektir. Uygulama Danıştay’da dava konusu edildi ve Danıştay tarafından 12.04.1996 yılında yürütmeyi durdurma kararı alındı. Uygulama aynı yılın ortalarında Sağlık Bakanlığı genelgesi ile durduruldu.

Konu ile ilgili bilimsel çalışmaların çoğalması ve hasta hakları konusunda yaşanan gelişmeler, uygulamayı tekrar gündeme getirdi. Sağlık Bakanlığı öncülüğünde gerçekleştirilen bir dizi bilimsel toplantı sonrasında Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan bir protokol ile hastalara yönelik mânevî destek hizmetlerinin pilot çalışma niteliğinde yeniden uygulamaya geçirilmesine karar verildi.

### C. Hastanelerde Dinî Danışmanlık İhtiyacının Temelleri

**1. Sosyo-Kültürel Açından İnanç-Sağlık İlişkisi:** Bugün artık, sağlık sistemindeki hasta merkezli yaklaşım sonucu “hastalık yoktur, hasta vardır” anlayışı ağırlık kazanmaktadır. Bu anlayışa göre kavramlar, toplumların kendilerine özgü sosyo-kültürel özelliklerine göre farklılıklar ifade etmektedir. Bir hasta, sağlık sistemi içine girerken, tutum ve davranışlarını etkileyen inanç, bilgi, kanaat, değer ve kültürünü de beraberinde getirmektedir. Türkiye’de hastaların kültürünün doktor-hasta ilişkisi ve tedavi sürecindeki etkisiyle ilgili bir çalışma yapan Türkdoğan, bu ilişkinin hastanın kültürü, sağlık inancı, gelenek ve dünya görüşleri ile ilgili olarak değiştiğini belirlemiş ve Person’a dayanarak dinî inançların sağlık sistemlerine tesir

ettiğini söylemiştir.<sup>9</sup>

Psikiyatrist Göka, Almanya’da şizofreni tanısıyla 9 ay tedavi gören bir hastasından bahseder. Hastada, şizofreni tanısı konmasına sebep olan adinami, iç huzursuzluk, hareket isteksizliği, yoğunlaşma ve kavrama eksikliği, düşünce üretiminde yavaşlama, davranışlarında sinirlilik ve tepkilerinde zayıflama belirtileri görülmüştü. Hastadaki bu belirtileri de göz önüne alarak ilâç tedavisini kesen ve izlemeye alan Göka, aslında hastanın şizofrenik özellikler göstermekten ziyâde İslâmî literatürde itikâf olarak isimlendirilen bir ibadetin gereği olarak böyle davrandığını tespit etti. Almanya’daki psikiyatristler, hastanın kültüründen getirdiği bu davranışları sebebiyle yanlış tanı koymuşlardı. Göka, bu bağlantıyı kurduktan sonra iki ay izlediği hastada hiçbir psiko-patolojik belirtiyeye rastlamadı.<sup>10</sup>

Sudanlı psikiyatrist Bedri, kendisine, kıldığı namazlardan tatmin olmayarak tekrar tekrar kıldığı şikâyetiyle gelen bir hastasını, dinî kültürünün yardımıyla tedavi etmişti. Bu obsesyonlu hastasına Bedri, tek başına namaz kılmamasını, cemaatle kılmasını tavsiye etti. Zira İslâm inancına göre, cemaatle kılınan namazlarda imama tâbi olduğundan, ibadetin sorumluluğu da imama aitti. Hasta, bu şekilde cemaate devam ederek rahatsızlığının dindarlığıyla tedavi edildi.<sup>11</sup>

Grupla psikolojik danışma ve grup rehberliğinin kanserli hastaların kaygıları, benlik tasarımları ve psikolojik rahatsızlıkları üzerine bir araştırma yapan Üre, üzerinde çalıştığı örneklem üzerinde şu sonuca vardı: Hastaların büyük bir çoğunluğu, hastalıklarıyla ilgili olarak desteği dışardan almaktadırlar. Onlara göre hastalık Allah’ın vergisidir ve insanın bu konuda yapacağı fazlaca bir şey yoktur. Böyle bir inançtaki hastaya rehberlik veya grupla psikolojik danışma ile hastalıkları konusunda fazlaca bir şey yapılamamaktadır.<sup>12</sup> Üre’nin çalışmasında, üzerinde uygulama yapılan grubun dindarlık durumu üzerine bir test uygulanmamış olsa bile, hastaların kendi kültürlerinden getirdikleri anlayışın tedavilerini nasıl olumsuz etkilediğine dair önemli bir bulgu söz konusudur.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Orhan Türkdoğan, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi*, MEB Yayınları, İstanbul 1991, s. 31-89.

<sup>10</sup> Erol Göka, *Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 153.

<sup>11</sup> Mâlik Babikir Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s.75-77.

<sup>12</sup> Ömer Üre, *Grupla Psikolojik Danışmanın ve Grup Rehberliğinin Kanserli Hastaların Kaygıları, Benlik Tasarımları ve Psikolojik Rahatsızlıkları Üzerine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

<sup>13</sup> Nurullah Altaş, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s. 52.

Araştırmalardaki örnekler, hastaların tedavi sürecinde inançlarının ve değerlerinin önemini ortaya koymaktadır. Özellikle, yüzyıllardan beri kendine has bir geleneksel tıp anlayışı oluşturmuş olan Müslüman toplumun bu anlayışının, yanlış bilgilerin düzeltilmesi açısından da bilinmesi gereklidir. Din eğitimi sürecinde olduğu gibi tıbbî tedavi sürecinde de geleneğin bilinmesi ve anlaşılması, sadece uyulmak için değil, karşı olmak ve ortadan kaldırılmak istendiğinde de gereklidir. Sağlık Meslek Lisesi'nde okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinin değerlendirilmesine yönelik doktora tezi yapan Nural Yıldırım'ın ulaştığı sonuç da, sosyo-kültürel açıdan dinî inançlarla sağlık arasında bir ilişkinin varlığını ve bu ilişki çerçevesinde hastanelerde dinî rehberlik birimlerinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Hastadan kaynaklanan ve hastane ortamına hastayla gelen dinî motifli problem ve ihtiyaçların varlığı, hemşirelik eğitiminin bir boyutunu ilgilendirdiği gibi hastanelerde verilecek dinî rehberlik ve moral hizmetleri birimini gerekli kılmaktadır.<sup>14</sup>

Hastanın kültürünü ve bu kültürü şekillendiren dinî kaynakları bilerek doktor-hasta arasında iletişim sağlama görevini üstlenen bir dinî danışman, sağlık kurumlarında olumlu ve önemli bir rol oynayacaktır. Çağdaş sağlık bakımı anlayışı da bu şekilde farklı inanç gruplarını anlayıp kapsayarak sağlık düzenlemelerine aktaracak tıbbî profesyonellere ihtiyaç bulunduğunu kabul etmektedir. Bu inanç sistemlerini, aile organizasyonlarını, gruplar arası farklılık arz eden iletişimi, sağlık bakımı anlamında anlayan ve yorumlayan, hastanelerde görev yapacak olan dinî danışmanlardır. Bundan dolayı çağdaş sağlık anlayışında dinî danışmanların, aynı zamanda birer kültür antropoloğu olarak görev yaptığı kabul edilir.

**2. Tedavi Sürecinde Yardım Kaynağı Olarak Dinî İnanç:** Her hastanın, hastalığa karşı yardım aldığı kaynaklar farklıdır. Aslında asıl güç, kendisidir. Kaynaklardan yararlanarak, kendisine yardımcı olacak etkenlerin düzenini kendi kurar. Dolayısıyla hastadan hastaya, kendi gücünden, kendine özgü bir şekilde yardım aldığından dolayı da yardım kaynaklarının kullanımında farklılıklar görülür. Kullanılan bu kaynaklar üzerinde bir araştırma yapan Carey, dinî inanç, eş veya aile yakınları, hastanın kendisi ve güvendiği doktorunun, yardım kaynakları arasında olduğunu ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Psikolog Kimberly Sherill ve David Larson ise üzerinde araştırma yap-

<sup>14</sup> Nural Yıldırım, *Sağlık Meslek Liselerinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s.173.

<sup>15</sup> Raymond G Carey, *Ölünceye Kadar Yaşamak, Büyümenin Son Aşaması, Ölüm*, edit. Elisabeth Kübler Ross, çev. Nur Nirven, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1987, s. 95.

tıkları bir grup hastada, dinin, bir yardım kaynağı olarak aile üyelerinden bile önemli olduğunu belirlediler.<sup>16</sup> Levin ve Schiller, iki yüz hasta üzerinde yaptıkları araştırmada, dinî inanç ile fiziksel sağlık arasında bir ilişki bulunduğunu belirlediler. Pressman ise kalça kırığı bulunan yaşlı bayanlardan dinî inanç ve pratiği bulunanların diğerlerine oranla daha hızlı iyileştiğini, daha az ilaç ve hemşire isteğinde bulunduğunu ve hastalıktan kaynaklanan moral çöküntüsünü daha az yaşadıklarını tespit etti.<sup>17</sup>

Dinin yardım kaynağı olarak kullanılması, kültürden kültüre farklılıklar arz etmesine rağmen genel itibarıyla tüm kültürlerde müşâhede edilebilmektedir. Kenneth I. Pargament yönetiminde otuz kadar farklı dinî inanç ve anlayış üzerinde yapılan bir araştırmada dinin tüm bu farklı kültürlerde yardım kaynağı olarak kullanıldığı ve bu yardımı ortaya çıkaran farklı ifade ve yöntemlerin bulunduğu belirlenmiştir. Pargament'in bulgularını incelediğimiz zaman;

-Bilişsel Değişim: Olayı Allah'tan gelen bir uyarı olarak değerlendirmek;

-Duygusal Değişim: Olayı Allah'ın bir gazabı olarak değerlendirme veya işlenen günahlardan dolayı olayın vuku bulduğu düşüncesi;

-Pasif Davranış: "Allah'ım problemlerimi çöz" şeklinde bir tepki veya mucize beklentisi;

-Tanrı ile İş birliği: Elden gelenin yapılıp gerisinin Allah'a havâle edilmesi veya bulunan çözüm önerisinde Allah'ın yardımının da olduğu şeklinde anlayışların ortaya çıktığını ve bunların bizim toplumumuzda da farklı şekillerde de olsa yansımalarının gözlenebileceği anlaşılabilir.

Pargament, çalışmasında dinin, yardım olayının bir parçası, yardım sürecinde bir kaynak veya yardım sürecinin bir ürünü olarak da ortaya çıkabileceğini söyler.<sup>18</sup>

Yurdumuzda, hastaların dinî, hangi oranda yardım kaynağı olarak kabul ettikleri ve nasıl kullandıkları yönünde bir araştırma henüz yapılmış değildir. Ancak, hastalara yardım konusunda imam veya psikoloğun işlevlerini belirlemek amacıyla yapılan bir araştırmada, odaya bir imam girmesi durumunda hastaların %80'e yakını ölümü hatırladıklarını söylemişlerdir. Aynı araştırmaya göre hastaların %42'sinin imam gelmesini hiç istemediği,

<sup>16</sup> Kimberly Sherill, David Larson, "Adult Burn Patients: The Role of Religion in Recovery", *Southern Medical Journal*, 81(77), 1988, s. 821-825.

<sup>17</sup> Levin J.S.-Schiller P.L "Is there a religious Factor in Health,?" *Journal of Religion and Health*, 1996, 26(1), s. 9-36.

<sup>18</sup> Kenneth I. Pargament, "Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", (*Research in the Social Scientific Study of Religion*), çev. Ahmet Albayrak, Yayınlanmamış Seminer Çalışması, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996.

insan olarak yardımcı olacaklar sırasında imamın son sırayı aldığı ve imam kavramının ölüm veya ölüme yakın olmakla özdeşleştirildiği sonuçlarına ulaşılmıştır.<sup>19</sup>

Dinî, kendisine bir yardım kaynağı olarak görmeyen, ailesi veya doktoru vb. din dışı yardım kaynaklarını kullanan bir hasta için imam veya din görevlisi hiçbir şey ifade etmeyebilir. Belki de imamı yalnızca cenaze başında gören ve ölüm dışında ona bir fonksiyon yüklemeyen insan için de ölüm veya ölüme yakın olmakla özdeşleştirilecektir.

Dolayısıyla din görevlisinin etkisi, hastanın kafasında din ve din görevlisi imajıyla yakından ilgilidir. İmamı, hastalarına Kur'ân okuyarak şifa kaynağı olarak görenler olduğu gibi, ölümcül hastanın başında son duayı yapan veya bizzat doktorların ifadelerine göre, ölüm haberini yakınlarına vermek üzere çağrılan bir kişi olarak da görenler vardır. Her iki görüş de uç noktaları yansıtır ve imamın imajıyla bir ilgisi yoktur. İmam, toplum tarafından yerine getirilmesi gereken bir takım dinî hizmetleri toplum adına yerine getiren bir mahallî görevlidir.

#### **D. Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetlerinin Amaçları**

Hastanelerde yürütülecek olan dinî danışmanlık uygulamalarının amaçları farklı boyutları içerecek şekilde karşımıza çıkar. Bu hizmetlerin temellendirilmesinde karşımıza çıkan sosyo-kültürel açıdan inanç ve sağlık arasında kurulan bağlantı ve tedavi sürecinde dinin destek kaynağı olarak görülmesi, amaç belirleme sürecini de ciddi bir şekilde etkilemektedir. Bu iki temellendirmeden hareket ettiğimizde hastanelerdeki dinî danışmanlık hizmetlerinin dinî, insanî, toplumsal ve tıbbî boyutları içerecek şekilde kurgulanması gerektiği sonucuna ulaşmaktayız. Bu boyutları birlikte düşünerek kurgulanacak bir amaç dizgesi, hastanelerde dinî danışmanlık hizmetleri ile ilgili uygulamaya dönük bir kavramsallaştırmayı ve yol haritasını da sağlıklı bir zeminde gerçekleştirmemize katkı sağlayacaktır.

#### **1. Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetlerinde Dinî Amaçlar**

Hastanelerde din ve moral hizmetleri ismiyle 1995 yılında yurdumuzda gerçekleştirilen dinî danışmanlık uygulamasına doğrudan katılan 678 din görevlisi üzerinde gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde bu hizmetlere, görevlilerin yaptıkları amaç yüklemelerini yüksek lisans tezi kapsamında analize tâbi tutmuştuk.<sup>20</sup> Bu analiz sırasında din görevlilerinin amaç yüklemele-

<sup>19</sup> Nesim Şahin, Yeşim Yasak, "İmamotoerapi: Bilimsel Bir Değerlendirme", *Türk Psikoloji Bülteni*, c. 2, sy. 4, Nisan 1996, Türk Psikologlar Derneği, s. 50-52.

<sup>20</sup> Altaş, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*, s. 63-88.

rindeki dinî amaçların inanç, ibadet, din kurumu ve din görevlisi ve dinî bilgilendirme alt başlıklarında tasnif edilebildiği gözlenmişti. Ben burada görevlilerimizin amaç yüklemelerini yeniden bir tablo hâline getirerek yurdumuz dışındaki uygulamalardan da gelen bulgular çerçevesinde yeni değerlendirmeler yapmayı uygun buldum. Görevlilerimizin ifadelerini yeniden tasnif ettiğimizde aşağıdaki tablo karşımıza çıkmaktadır:

<b>İnanç Boyutu</b>	<b>Dinî Yaşantı Boyutu</b>	<b>Dinî Kurumsal Boyut</b>	<b>Din Eğitimi Boyutu</b>
Allah'ı hatırlamaya bir sebep oluşturmali	İbadetin, sağlığa etkisini kavratmak	Hastalarla din görevlisi arasında bir diyalog temin etmek	Dinî konularda ihtiyaç duyulan konularda bilgiler vermek
Hastalığın Allah'a yaklaşmak için vesile olacağı fikrini hastalara vermek	Sabır ve şükür ruhu aşlamak	Din görevlilerine sevgi ve saygı duymasını sağlamak	Sorulara cevap vermek
Allah'ın gücünün her şeye yeteceği fikrini hastalara vermek	İbadete teşvik etmek	Dinî ve din adamını sevdirmek	Hastalığın gönül yakınlığına sebep olduğu cihetiyle bu durumu iyi değerlendirip diyalog esnasında tespit edilen konuya eğilip irşat yapmak
Yakınları olmayan hastalara Allah sevgisi kazandırmak	Dine olan bağlılığını devam ettirmek	Halkla din görevlisi arasında ilişkileri sıcak tutmak	Eğitici olmalı
Her şeyin takdir-i ilâhî çerçevesinde gerçekleştiği		Dinin her an insanın yanında olduğunun gösterilmesi	Hastalık ve tedavinin dindeki yerini anlatmak
Hastaların teselli edilmesiyle birlikte o ruh kırıklığı içinde dinî bir his uyandırmanın sağlanması		Dinin sadece camilerde değil, her alanda insanın yanında olduğunu göstermek ve hissettirmek	Hastaların dinî bilgilerini artırmak
Bir gün mutlaka iyileşeceğine inandırıp isyan etmesini önlemek			Dinî sorulara cevap vermek
Dinî açıdan hastalığın bir hediye olduğunun vurgulanması			Din bilgisi verilerek hastaların itikatlarının güçlendirilmesi
Ümitsizlik içinde bulunan hastalara inanç sayesinde ümitlenebileceğini anlatmak			Tebliğ, İrşat hizmetlerini cami dışında da sağlamak
Tedavinin yapıp şifanın Allah'tan geleceği ve kadere rıza gösterme inancının hastalara verilmesi			
Hastayı mânen güçlendirmek			

Kabir hayatına motive etmek			
İslâm dininin hasta ve musibetzedelere bakan teselli ve tevhîd-i hakîkinin kalplere yerleştirilmesi ve dinin hakkaniyetini ispat ve neşir olmalıdır			
Din eğitimi almamış insanlara bu vesile ile dinî inancın gerekliliği ve âhiret hayatı anlatılmalıdır			
Hasta ve yakınlarına ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili bilgi ve anlayış verilmeli.			

### a. Dinî Amaçların İnanç Boyutu

Din görevlilerine göre hastanelerdeki din ve moral hizmetinin amaçlarının tespitinde öncelikli olarak göz önünde bulundurulması gereken hususların başında, hastalığı inancın güçlendirilmesinde bir araç olarak kullanmak gelmektedir. Ağırlıklı olarak hastalıkla bağlantılı olarak da güçlendirilmesi gereken inançlar ise, Allah inancı, kader inancı ve kabir hayatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah inancı ile ilgili olarak hastalığı, Allah'a yaklaşmak ve Allah'ı hatırlamak için bir vesile kılmak, Allah sevgisi kazandırmak, hastalığın kaynağı ile ilgili olarak Allah'ı sorumlu tutup hastanın isyan içinde bulunmasını engellemek, dinî amaçlar kategorisinde Allah inancıyla ilgili hedefler arasında yer almaktadır.

Her şeyin takdîr-i ilâhî çerçevesinde gerçekleştiği, kadere rıza gösterilmesi gerektiği, tedavi yapıldıktan sonra şifanın Allah'tan geleceğine teslimiyet duyguları kazandırılması da kader inancıyla ilgili hedefler arasında değerlendirilebilir. Fakat burada hem Allah ve hem de kader inançlarıyla ilgili olarak tartışılması gereken önemli bir nokta vardır: Dinin öngördüğü Allah ve kader inancının çerçevesi nedir? Bu inanç, hastalara nasıl sunulmalıdır? İnsanî ve tıbbî amaçların da gerçekleşmesine nasıl yardımcı olabilir? Salt inançla ilgili teorik tartışmalar yapılacaksa bunun hedefi hasta değil, yeri de hastane değildir. Ancak biz burada dinî amaçla birlikte birtakım insanî ve tıbbî amaçların da gerçekleşmesini hedefliyoruz. Her iki amacı bir araya getirdiğimizde hastaya desteği din kanalıyla sağlıyoruz. Öyleyse burada önemli olan, inançların, hastalara destek olabilmeleri açısından kullanılmasıdır.

İnsan, karşılaştığı her olayı kendi birikimi ve anlayışı çerçevesinde yo-



rumlamaya çalışır. Karşılaştığım bir hastalık veya kazâ niçin olmuştur? Bu sıkıntıyı nasıl atlatabilirim? İçinde bulunulan sıkıntılı an bitecek mi? Eğer bitmezse bu sıkıntı ile birlikte nasıl yaşayabilirim? Bunun gibi birçok soru sorar kendisine ve çözüm bulmaya çalışır. Bu arada yapılan değerlendirmeler kişinin tecrübeleri ve birikimi ile ilgili olduğu için dinî içerikli de olabilir. Din, hayat için birçok anlama biçimi sunan bir kurumdur. Allah'ın rahmeti olarak, her şeyi bilen bir Allah'tan ders olarak veya Allah'ın gazabının sonucu bir ceza, Allah'ın hiç bir şeye karışmadığı biçimindeki veya gizemli bir Allah'ın iradesi sonucu gibi birtakım değerlendirmeler,<sup>21</sup> dinî birikim kaynaklıdır. Din görevlilerinin bu amaç yüklemelerinde karşılaştıkları ve iletişime geçtikleri hastalarla deneyimleri önemli ölçüde etkili olmaktadır. Nitekim aşağıdaki ifadeler bu deneyimlerin birer paylaşımı niteliğindedir:

“Hastanenin meçhul dünyasında ilâç kutuları ve tedavi yöntemleri, hastalara birçok fırsat sunuyor elbette. Ama onların korkuları üzerinden konuşmak kendi hayatlarını gözden geçirmelerini sağlıyor. Ağır hastaların bir kısmı bize gelerek yaşadıkları zor anlarla ilgili yeni anlama biçimleri kazanmak istiyor. Genelde şu soruyla karşılaşıyoruz:

“Neden ben?”

“Allah neden beni bu hastalıkla karşılaştırdı?”

“Neden başkaları bu konuda benden daha şanslı, ben onlardan daha kötü bir insan değilim ki?”

“Allah'ın planları bazen görünmez ve anlaşılmaz, kudretinden sual olunmaz...”

“Allah yaptığı şeyleri zamanında ve güzel yapar...”

“Bizim arzu ettiğimiz şeyler olmamasına rağmen Allah'ın istediklerinin gerçekleşmesi de, bizim istediklerimizi gerçekleştirmesi de bizi Allah'a yaklaştıran durumlardır...”

“Artık her şey çok zor, inancımı kaybettim, Allah dualarıma cevap vermiyor sanki...”

Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalar, özellikle trajik olayların etkisinde kaldığında dinî inançlarını acı ve ıztırâb ları ortadan kaldıracak tek yol olarak gören insanların yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup> Dinin, bir problemin çözümünde aldığı üç farklı konum olduğunu söyleyen Kenneth I. Pargement bunları şu şekilde belirler:

1. Din, başa çıkma sürecinin her bir unsurunun bir parçası olabilir.
2. Din, başa çıkma sürecine yardımcı olabilir.

<sup>21</sup> Pargement, *Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru*, s.12.

<sup>22</sup> Pargement, *a.g.e.*, s.12.

### 3. Din, başa çıkma sürecinin bir ürünü olabilir.<sup>23</sup>

Hastalığın kendisini başa çıkılması gereken bir problem alanı olarak kabul edip Pargement'in dinle ilişkilendirmesi boyutlarına uzandığımızda ölümün kendisi ve ölüm sonrasına ilişkin inançla ilgili teolojik yaklaşımların çok da sorun çözücü nitelikte olmadığı sonucuna ulaşmaktayız. Çünkü insanların ölümün nasıl olduğu, ruh ve beden ilişkisi üzerinde gerçekleştirilen tartışmalar, kabir hayatının olup olmadığı veya kabir hayatının nasıl olacağı ile ilgili bakış açıları dinin başa çıkma süreçlerinde nasıl bir yardımının olabileceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Bu açılardan yaklaşıldığında, din görevlilerinin özellikle vurguladığı Yaratıcı ile ilişkiye geçme, onun sevgisini hissetme, yakınlığını yaşama, kudretinin, gücünün sınırsızlığının farkına varma gibi Allah inancına ilişkin belirlemeler ve temellendirmeler, hem başa çıkma sürecinin parçası olarak yer alabilir hem de sürece destek sağlayabilir. Bu sürecin sonunda ise sözünü ettiğimiz sağlıklı zeminde Yaratıcı-birey ilişkisi ortaya çıkabilir. Bu da, başa çıkma sürecinin sonucunda dinin görünür hâle gelmesi demektir.

Pargement, dinin, problem çözüm aşamalarının bir parçası olduğunda, otuz farklı başa çıkma yönteminde kullanıldığını belirlemiştir. Pargement'in sınıflandırmasını özellikle hastanelerde ülkemiz uygulamasında karşımıza çıkan örnekler açısından analiz ettiğimizde başlıca beş tavrın ülkemiz kültüründe de yer aldığını söylemek mümkündür. Bunları sıralarken karşımıza çıkan somut örneklerle de örneklendirmek istiyorum:

**1. Hastalıkla Karşılaşıldığında Oluşan Bilişsel Değişim:** Hastalar ve çevresi, o zamâna kadar devam eden rutin hayatlarında hiçbir zaman bozulma olmayacakmış gibi düşünürlerken, bu rutindeki bozulma onları geriye doğru hayatlarının bir muhasebesini yapmaya yönlendirir. Geçmişteki ilişkileri, yapıp etmelerini değerlendirirler, özellikle de yaptıkları yanlışlarla hesaplaşmaya başlarlar. Geçmişte yaptıkları yanlışlarla ilgili olarak Allah'ın kendilerini uyardığını düşünmeye başlarlar. Bu durum, bir bilişsel değişimdir. Geçmişte yaşanan bir olayın yeniden değerlendirilmesi, o zamâna kadar üzerinde düşünülmeyen bir olay üzerinde yeniden düşünmek veya o zamâna kadar yapılan değerlendirmenin yanlışlığını fark etmek, farklı bir değerlendirme sonucuna ulaşmak, bilişsel nitelikte bir değişim yaşamaktır. Hastalar bunu aynı zamanda Allah'ın kendilerini desteklediği sonucuyla birleştirirler.

“... Bana ne kadar hasta olduğumu ve bu hastalığının bir çaresi olmadığını anlatıyordu. Bir anda bu görev bana çok ağır gelmişti. Benim düşüncelerimde de bir belirsizlik hâkimdi. Bu insanı çok az tanıyordum. Ona ölümün soğuk yüzü hakkında neler söyleyebilirdim. Konuşmanın seyri

<sup>23</sup> Pargement, *a.g.e.*, s. 12.

ilerledikçe bu insanın hayatı boyunca çok güzel şeyler yaşamış olmakla birlikte zor ve çatışmalı süreçlerden de geçtiği anlaşılıyordu. Hastam olan M. bunları anlatırken kafasını sallıyordu. Ara ara susuyordu ve ben ona geçmişini değerlendirebilmesi için zaman tanıyordum. O, sessizlik anlarında kendisine verilen iyilikler için şükrediyordu veya çatışmalı durumlarda verdiği kararları gözden geçiriyordu. Aldığı kararların, tutum ve tavırların sonuçları hakkında düşünüyordu...”

**2. Hastalıkla Karşılaşıldığında Oluşan Duygusal Değişim:** Hastalar, şayet o zamâna kadarki yaşam biçimlerinde vicdan azâbı çekmeye neden olabilecek eylemlerinin farkında iseler, bunlardan dolayı suçluluk kaygısı içine giriyorlar ve başlarına gelen durumun da Allah’tan uzaklaşmanın sonucu olduğu yönünde bir duygusal süreç yaşamaya başlıyorlar. Bu durum Allah’ın cezalandırıcılığını hissetme şeklinde de ifade edilir. Allah inancıyla ilgili farkındalığı olan, yapıp etmelerini bu farkındalık çerçevesinde değerlendirebilen ama geçmişi değiştirme gücü olmayan hastalarda bu suçluluk duygusu, ifadelere yansiyabilmektedir. Bu ifadelerden hastaların yaşadıklarını bir hakedişlik bağlamında değerlendirdiklerini görebilirsiniz. Bu duygusal değişim sadece ifadelere yansımaz. Davranışlarda ve tutumlarda Yaratıcı ile daha sıkı iletişim ve ibadetlerin yerine getirilmesinde titizlik, dua ibadetinde samimiyet gibi durumlarda da hastaları gözlemlemek mümkündür.

“... Hastayla tekrar konuşmaya gittiğimde uyuduğunu fark ettim. Kendisini uyandırmadan geri döndüm. Üçüncü kez planladığım ziyarette Bayan A. yatağının yanındaki koltukta oturuyordu. Yaklaşık 75 yaşındaydı. Kendimi tanıttım. Ancak bakışlarından bir endişe hissettim. Huysuz bir tavırla ziyaretçiye ihtiyacının olmadığını söyledi. “Benim kimseye ihtiyacım yok” dedi. Bu cevap beni iyice tahrik etti. Tekrar denemek istedim: “Şu an iyi değilsiniz galiba?” diye sordum ve ona bir şeyler paylaşmak istercesine baktım. Hayatında her şeyin ters gittiğini anladığım kısa cümlelerle bana cevap verdi. Ya hayatın getirdikleri ya da kendi yanlış kararları yüzünden hayatının tümünün karardığı kanaatindeydi. Ben de kendisine hiç mi güzel şeyler yaşamadın diye sordum?...”

**3. Hastalıkla Karşılaşıldığında Dinî Kullanarak Önceki Yaşantıyı Yok Sayma, Yaşanan Yeni Süreçten Uzaklaşma, Kaçma:** Hastalarda karşılaşılan bir diğer tepki ise dinî, destek kaynağı olarak kullanarak hastalık öncesi yaşantı ve bunu etkileyen unsurlardan uzaklaşma şeklindedir. Yaşadığı hastalığı ve karşılaşılabileceği olumsuzlukları unutmamak için kendinin ve toplumun gelecekteki yaşantısı üzerine odaklanmak, kendinî ibadete ve Kur’ân okumaya vermek şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Burada din, her iki tavırda da bir araç olarak kullanılmaktadır. Birinci tavırda din, doğrudan kurgunun içinde görünmeyebilir. Birey kendisinin gele-

ceği, yapmak istedikleri, yapmayı planladıklarına odaklanır. Kurgusunda, hastalığa ve hastalıkla ilgili yapması gerekenlere yer yoktur. Kendini konuşur, mahallesini konuşur, şehrini konuşur, ülkesini konuşur. Problemleri, bu problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğini sorgular. İkinci tür kaçmada din, doğrudan tepkinin içinde görünür bir hâledir. Birey kendisini ibadete, duaya ve Kur’ân okumaya verir. Ancak bu ibadete yönelme biçiminde duyusal bir tutumdan ziyâde yoğun bir şekilde ritüellere, şekilsel boyuta odaklanarak günün veya vaktin doldurulması söz konusudur. Dinî ritüeller kaçış için bir araç hâline gelir. Hasta için burada önemli olan anın getirdiği sorundan uzaklaşmaktır.

“Klinikteki odama geldiğimde saat 09.00’dı. Ben hemen öğleden sonra ziyaret edeceğim hastanın ismini ve bilgilerini not aldım. Bay S.’yi hastaneye yatırıldığı günden beri tanıyordum. Koridorlarda da karşılaştığımızda uzun yıllardan beri tanışıklığı olanlar gibi selamlaşırız. Bunun sebebi, bu hastamla ilgili önceden yaptığımız tüm konuşmaları iyi hatırlıyor olmamdı. Kemiklerindeki ağır hastalık nedeniyle zaman zaman tedavi alıp evine gider, hastalık ağırlaşınca da gelip tekrar yatış yapardı. Bana genelde ailesini ve gündelik yaşantısını tüm ayrıntılarıyla anlatırdı. Bu konuşmalar onu rahatlatır ve sıkıntılarından uzaklaşırdı. Ancak tekrar gerçeğe, yani bugüne geldiğinde ise rahatsızlığıyla ve acılarıyla karşılaşırdı...”

**4. Daha Önceki İnancına Güvenerek Ân’ın Problemlerini Mucizelere Çözdürmek (Pasif Davranış):** Hastalık öncesinde dinî yaşantısı ve Allah’la iletişimi iyi olan hastaların bir kısmında tedavi süreci ve doktor desteği çok fazla önemsenmez. Hatta zaman zaman bu desteğe direnç gösterme bile söz konusu olabilir. Bu tip hastalarda önceki yaşantısında yaratıcısı ile iyi iletişimi ve ibadetleri konusunda gösterdiği hassasiyet nedeniyle hastalıkla ilgili yardımın doğrudan Allah’tan geleceğine ilişkin bir beklenti bulunmaktadır. İslâm kelâmındaki insan davranışları, yaratıcısının Allah mı, insan mı olduğu, kulun kesp ettiği ve Allah’ın yarattığı şeklindeki anlayış farklılıkları toplumsal yapının tabanında olağanüstü durumlarda bu tür tepkilerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Böyle bir beklenti de tedavi prosedürlerinin uygulanmasında zorluklar çıkardığı gibi sağlık personelinin sorumluluklarını yerine getirmesinde de engeller oluşturmaktadır. Bu tepkiler aynı zamanda hastaların sıkıntılarının artmasıyla birlikte zaman zaman inançsızlık noktasına bireyleri götürebilmektedir.

“... Bayan C. hastalığından önce tüm ibadetlerini eksiksiz yerine getiren biriydi. Uzun kemoterapisinde kendisini yakından tanıma fırsatı bulmuştum. Bazı günlerde uygulanan tedavi onu çok olumsuz etkiliyordu. Başucunda sessizce oturmam ve bazı anlarda Kur’ân’dan dua âyetlerinden okumam onu mutlu ediyordu. Evinde onun bakımına muhtaç engelli bir oğlu vardı. Giderek bu çocuğunun bakımını yerine getiremez duruma gel-

di. Oğluna başkasının bakacağı düşüncesi de onu yıpratıyordu. Zamanla en yakınındaki arkadaşlarının hastalığı nedeniyle kendisinden uzaklaştıklarını paylaşmaya başladı. Üst üste yaşadıkları ve hastalığın giderek onu yıpratması nedeniyle bu dindar insanda bazı şüphelerin ortaya çıkmaya başladığını fark ettim: “Artık her şey çok zor, inancımı kaybettim. Allah artık yok, O’nu bulamıyorum”. Bu uzun süreçte her yaşadığında yanında olmam nedeniyle ben de zorlanıyordum. Allah’ın bu zor zamanlarda yokluğunu fark ediyoruz, çaresizliğimizi biliyoruz, ama başka da bir şey yapamıyoruz...”

**5. Yaratıcı ile Bilinçli İletişim:** Hastalık öncesi yaşantılarında Yaratıcıları hakkında doğru bilgiye dayalı, sağlıklı bir iletişime sahip olan bireyler, hastalık süreçlerini de dengeli bir şekilde yönetebilmektedirler. Yukardaki aşamalardan birini veya birkaçını aşamalı olarak kullanma ihtimali olmakla birlikte Allah’la iletişimde geçmişteki deneyimleri olan bu deneyimlerini doğru bilgi üzerinde gerçekleştiren bireyler, netice itibarıyla hastalığı veren yaratıcının bu hastalığın mutlaka şifasını yaratmış olacağını ve bu şifanın aranması gereken bir nimet olduğunun bilincindedirler. Dolayısıyla dışardan ihtiyaç duydukları desteklerle birlikte içerden bir destek kaynağını kullanacak, bu destek kaynağının yönlendirmeleri ile hareket edebileceklerdir. Bir anlamda Yaratıcı ile gerçekleştirilen bu işbirliği, ona bu problemleriyle nasıl başa çıkabileceği noktasında da yol gösterecektir. Bu yol göstermenin, O’nun kitabını, Kur’ân’ı okumadan gerçekleşmesi de mümkün değildir.

Yukardaki destek biçimlerinden pasif davranışın ortaya çıkmasında insan iradesini ve eylemlerini yönetebilme gücünü yok sayan bir kader anlayışı ciddi biçimde etkili olmaktadır. Hastalarla yapılan çalışmalarda bireylerin kendilerini Mâtürîdî olarak tanımlamalarına rağmen düşünsel anlamda katı bir kadercî anlayışa sahip oldukları gözlenmektedir. Allah’ın gazabını hissetme ve suçluluk duygusu şeklindeki bir duygusal değişimin ortaya çıkmasında Allah’ın cezalandırıcı özelliklerine ağırlık veren bir Allah anlatımının sonunda bireylerde ortaya çıkan Allah algısı etkilidir. Hastaların uğraşmak durumunda kaldıkları problemlerinden kaçarak gelecekle uğraşmaya yönelmelerinde ise dinin anlatılmasında kabir hayatı, âhîret, cennet gibi ölüm sonrası kavramlar üzerinde yapılan ayrıntılı tasvirler etkilidir. Dolayısıyla dinin anlatılmasında ve din eğitimi süreçlerindeki bu içeriğin dinin destek kaynağı olarak kullanılmasında insanî ve tıbbî amaçları destekleyecek bir nitelikte olması gerekmektedir.

Dolayısıyla, kadere rıza gösterilmesi gerekliliği, hastaların hiçbir şey yapmadan bir teslimiyetini ifade ediyorsa bu bir amaç olamaz. Allah ve kader anlayışı, bir amaç olarak yer alacaksa Allah’ın yarattığı tüm varlıkları sevdiği, koruması altında tuttuğu, her sıkıntının çaresini de yarattığı, bu çarelerin aranıp bulunması gerektiği ve tüm bunlardan sonra teslim olunması

gerektiği şeklindeki bir anlayış çerçevesinde sunulmalıdır.

### **b. Dinî Amaçların Dinî Yaşantı Boyutu**

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalarla din ve moral hizmetleri uygulamasına katılan din görevlilerinin dinî amaçlar başlığı altında önemle üzerinde durdukları konulardan birisi de, ibadet etmenin ruh ve beden sağlığına olumlu katkıları olduğu anlayışının hastalara benimsetilmesidir. Bu yolla da ibadete teşvik edilmeleri ve dine olan bağlılıklarının sürdürülmesi gerekliliği amaçlar içinde belirtilen hususlardandır. Pargament'in araştırmasında başa çıkma yollarından birisi olarak karşımıza çıkan, problemlerin zihinden uzaklaşması için ibadet etmek veya kutsal kitabın okunması, kendi toplumumuzun insanları için de geçerlidir. Özellikle hastane ortamındaki hastalarımızda yoğunlukla gözlemlediğimiz Kur'an'ın bazı bölümlerinin okunması ile şifanın kolaylaşacağı şeklindeki bir anlayış hasta-ibadet ilişkisini güçlendirmektedir.

Sık sık ibadet etmediği hâlde inancı güçlü bazı hastaların hastanede buldukları süre içinde ibadetlerine önem verdikleri ve Kur'an'la daha fazla meşgul olmak istedikleri din görevlileriyle yaptığımız görüşmelerde ortaya konan önemli gerçeklerdendir.

Hastaların görevliler kanalıyla ilettikleri taleplerin başında ulaşabilecekleri yerlerde Kur'an bulundurulması ve her katta ibadetlerini gerçekleştirebilecekleri mescitlerin bulunmasıdır. Hasta, sağlıklı iken düzenli olarak yaptığı ibadetlerini hastane şartlarından kaynaklanan engellerden dolayı yerine getiremediği zaman huzursuzluk hissetmekte ve ruh sıkıntısı fiziksel sağlığını da etkilemektedir. İbadet ve dinî yaşantının, hastanın başa çıkma kaynakları içinde en önemlilerinden birisi olduğu düşünülürse, hastaların ibadetlerini, içinde buldukları sağlık şartları çerçevesinde yapabilmelerinin sağlanmasının, hizmetlerin amaçları arasında yer alması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

### **c. Dinî Amaçların Din Kurumu ile İlgili Boyutu**

Hastanelerde dinî danışmanlık hizmetlerinin tarihsel olarak fonksiyonu, Yaratıcıyı yanında hissettirmek, yani dinî ve din kurumunu hastanın içinde yaşadığı ortamda görünür hâle getirmektir. Dolayısıyla din görevlilerinin amaç ifadelerinde fazlaca öne çıkmamakla beraber hastane-din ilişkileri açısından bakıldığında belki de bu hizmetlerin amaçları belirlenirken ilk düşünülmesi gereken boyuttur. Bundan dolayı hastanelerde dinî danışmanlık uygulamalarına katılan din görevlilerinin amaç ifadelerinde hastanın inandığı dinin, hayatının her anında onun yanında olduğunun gösterilmesine vurgu yapılmaktadır. Bunun ardında ise dinin ve din adamının sevdi-

rilmesi, hastalarla din görevlisi arasında olumlu bir ilişkinin sağlanması gerekliliği vurgulanmıştır. Dinin sadece camilerde değil, hayatın her alanında insanın yanında olduğunun gösterilmesi ve hissettirilmesi hizmette başlangıç noktası niteliğindedir.

Din ve din görevlisi kavramlarının içeriği belirlenmeden ve bu içerik çerçevesinde din görevlisi imajı ile ilgili belirlenen çerçeve, her seviyedeki insanımıza benimsetilmeden hizmete başlanması sonucu bazı yanlış anlamalar ortaya çıkmıştır ve önümüzdeki süreçlerde de çıkmaya devam edecektir. Din ve sağlık arasındaki ilişkide toplumsal bellekte iki temel görev öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi formal dua ve çeşitli ritüeller kullanılarak sağlık sunmak, ikincisi ise ölüm sonrası görevlerin yerine getirilmesidir. Her ne kadar dinle ilgili böyle bir çerçevenin oluşumunda Aydınlanma sonrası zihinlerdeki pozitivist algı etkili olmuşsa da sadece böyle bir açıklama, bizim dinle ilgili yüklemelerimizi sorgulamayı engeller. İnsan hayatının dinî ve dünyevî şekilde parçalanması, insan eylemlerinin dünyayla ilişkili olanlar, âhiretle ilişkili olanlar şeklinde bölünmesi, insanın hayatı anlamlandırma süreçlerinde uhrevî amaçlar ve dünyevî amaçlar şeklinde düalizmin ortaya çıkarılması, sağlıksız bir dünya yorumlamasını ve beraberinde problem çözüm aşamalarında çelişkili önerilerin ortaya çıkmasını getirmiş olamaz mı?

İslâmî anlayışta din görevlisi, dinin cemaatle yerine getirilmesi gereken vazifeleri toplum adına yerine getiren ve organize eden kişidir. Dokunulmazlığı ve ayrıcalığı yoktur. Görüşleri ve uygulamaları eleştirilebilir. Şahsından kaynaklanan özel bir konumu yoktur. Ancak yerine getirdiği görevler dinin topluma yüklediği vazifelerdir. Namazların cemaatle kaldırılması, hutbe ve vaazların okunması, irşat ve tebliğ bu görevler arasındadır.

İslâm, insanın hayatını dünyevî olan ve uhrevî olan şeklinde bir ayrıma tâbi tutmamıştır. Din, her zaman ve her yerde insanın ilişki içinde olduğu bir kurumdur ve doğumundan ölümüne kadar insanın yanındadır. İnanan bir insan için Allah, her adımında insanın yanındadır, onu kollamakta ve gözetmektedir. Öyleyse hastalandığında da yanındadır. İşte din görevlisi, hasta insanın sadece yanında bulunmakla bile, dinin ve inancının yanında olduğu duygusunu hastaya kazandırır. Ancak, toplumdaki din görevlisinin sadece cami içinde ve ölüm anı ve sonrası işlemlerde hizmet gördüğü şeklindeki yanlış anlayış, bu anlayışta olanlar için hizmeti engelleyici unsurdur.

Bunun için, hizmetin amaçları tespit edilirken dinin ve din görevlisinin hayatın her anında olduğu gibi hastalık anında da insanların yanında olduğu ve hizmet sunduğu anlayışının topluma kazandırılması da hedeflenmelidir. Yalnız bir hususa dikkat çekmek istiyorum, dinî desteğe ihtiyaç duyulan hastane, cezaevleri, yetiştirme yurtları, huzurevleri vb. her yerde

Diyabet'in kurumsal varlığını göstermesi din ve dünya arasındaki zihinsel ayrımı ortaya çıkarmaya her zaman zemin hazırlar. Benim kişisel görüşüm Diyanetin kurumsal olarak bu alanlara girmesi değil, kurumların içinden kendine özgü yapısı içinde bu destek hizmetlerini organizasyonuna eklememesi yönündedir. Bu şekilde verilen hizmetler içinde dinî destek de, doğal iç içelik görüntüsü içinde yer alacaktır ve zihinsel bölünmelere engel olunmuş olacaktır.

#### **d. Dinî Amaçların Din Eğitimi Boyutu**

Din psikolojisinde, insanın karşılaştığı problemlerle başa çıkmasında dinin devreye girdiği anlarda, din eğitimi ve bilgi, temel hareket noktası kabul edilir.<sup>24</sup> İnanç bulunsa bile tek başına içi doldurulmamış bir inanç, hastanın problemleriyle başa çıkmasında yeterli olamaz. Bu inancın, inanılan dinin bireyin içinde bulunduğu problemlere yaklaşımları ve çözüm önerilerini içermesi gerekir. İnançın temelinde bulunan dinî bilgi, olayla ilgili faktörlerle birleştirilerek çözümün gerçekleştirilmesi gereklidir. Bundan dolayıdır ki bizzat hastalarla yakın ilişki içine giren ve hizmetle ilgili belli bir tecrübeyi yakalayan din görevlileri amaç önerileri arasında din eğitimine önemli bir yer vermişlerdir.

Din görevlileri, hizmet sırasında yoğun olarak kendilerinden bazı özel konularda bilgi isteyen hasta gruplarıyla karşılaşmışlardır. Özellikle bilgi talep edilen konuları muhteva başlığında inceleyeceğimizden burada sadece bilgi notu mâhiyetinde değinerek geçmek istiyorum. Görevliler, kendilerine gelen bu taleplerden hareket ederek hastaların bilgi ihtiyacını temin etmeyi, sorulan sorulara cevap vermeyi, hastanın konumuna uygun tebliğ ve irşat görevi yürütmeyi hizmetin amaçları arasında değerlendirmişler ve hizmetin eğitici yanının muhakkak bulunması gerektiğini söylemişlerdir.

Teklif ve öneriler kısmında, özellikle hastanelerde görev yapan hemşire ve hastabakıcıların da bu eğitim amacının kapsamına alınması gerektiği belirtilmiştir. Hastalardan gelen dilek ve öneriler arasında hastaların ibadet ve inançlarıyla ilgili olarak hemşire ve hastabakıcılardan şikâyetler geldiği gibi hastabakıcı ve hemşirelerden de hastaların tedavilerini olumsuz yönde etkileyecek birtakım din kaynaklı talepleri olduğu yönünde şikâyetler alınmıştır. Bu demektir ki hasta-hastane-sağlık görevlisi üçgenindeki faaliyetler dinden bağımsız değildir. Din kaynaklı birtakım sıkıntılar zaten mevcuttur. Bu problemler, din görevlisinin hastaneye girmesiyle açığa çıkmıştır. Sadece din görevlisinin değil, dinî endişeleri yoğun olan hastalarla iyi bir iletişim sağlanabilmesi için de sağlık görevlilerinin bir din eğitimine ihtiyaçları vardır. Hastanelerde verilen din ve moral hizmetlerinin dinî

<sup>24</sup> Pargement, *a.g.e.*, s. 25.



amaçları din eğitimi boyutunda iki yönlü olarak düşünülebilir.

Dinî amaçların bir boyutu olarak din eğitimi, tebliğ ve irşat kavramları etrafında anlaşıldığından diğer tüm amaçları destekleyecek biçimde tasarlanmalıdır. Hastane ortamında yatarak tedavi gören hastalarla iletişim içinde olan din görevlilerinin içinde olacakları din eğitiminin mâhiyeti, bu hizmetlerin insanî, tıbbî ve sosyal amaçlarına yardımcı olacak şekilde düşünülmelidir. Sınırları bellidir. Alanı ve muhatabı da bellidir. Din eğitimi, hizmetin amaçları içine koyarken diğer amaçları da destekler bir metot ve muhtevanın göz önünde bulundurulması gereklidir.

Sağlık görevlilerinin din eğitimlerinin, hastanelerde görev yapan din görevlileri kanalıyla değil, kendi eğitim süreçleri içinde bir yere oturtularak düzenlenmesi gereklidir. Yardımcı sağlık personelinin hizmet öncesi yetiştirilmesi süreçlerinde hastaların dinî kültürünü tanıyabilecekleri kadar din kültürü bilgisi verilmesi, dinî danışmanlık meslek alanını diğer yardım meslekleriyle birlikte tanınması gerekmektedir. Ancak, yine de din görevlisinin hastane içindeki hizmeti, sağlık görevlisi için de uygulamalı bir eğitim olacak ve din görevlisinin hizmetinden hastalarla ilişkisi açısından yararlanacaktır.

## 2. Toplumsal Amaç

Türkiye’de hastanelerde din ve moral hizmetlerinin başlatılmasıyla birlikte, hizmet öncesinde göz önünde bulundurulmayan sürpriz bir boyut ortaya çıktı. Din görevlisi hastaneye girdikten sonra Türkiye’deki sağlık sisteminden kaynaklanan bir problemle karşı karşıya kaldı. Hastalar kendi can dertleriyle uğraşırken aynı zamanda yattığı hastanenin ve ilaçlarının bedelini nasıl bulacağıyla da uğraşıyordu. Yaptığımız araştırma kapsamındaki elde ettiğimiz görüşme formlarının tamamına yakınında hizmetin amacı belirlenirken moral desteği sağlamanın yanında hastalara maddî destek sağlanması da amaçlar arasında zikredilmekteydi. Görevlilerimiz hastanelerde hastalar için bir umut kaynağı olurken bazı hastalar içinse moral hizmetinden önce maddî destek sağlanmasının önemli olduğunun altı çiziliyordu.

Araştırmanın yapıldığı yılları takiben sağlık sisteminde reform denilebilecek düzenlemeler yapıldı ve ciddi aşamalar kaydedildi. Artık sağlık sistemindeki hastalarımızın önemli bir kısmı ilâç parası ve tedavi giderlerinin karşılanması ile ilgili sorunlar yaşamamaktadır. Bununla birlikte artık toplumsal amaç olarak hastane ortamındaki hastanın, hastane dışındaki sorunlarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Böyle bir genel amaç, hastanın gözden kaçan ilâç ve sağlık sistemi ile ilgili problemlerinin belirlenmesini ve çözümünü sağlar. Bununla birlikte hastanın bakmak

zorunda olduğu ailesinin geçimi, ailesinde bakımından sorumlu olduğu diğer hasta ve engelli bireylerin bakımı gibi hastaya desteği etkileyebilecek problemlerin belirlenmesini ve çözüm üretilebilmesini sağlayacaktır. Fakir ve bakıma muhtaç hastalara maddî kaynak temin edilmesi, hastanın ailesiyle ilgili yukarıda sözünü ettiğimiz problemlerin belirlenmesi ve bunların çözümü için ilgili birimlerle işbirliği yapılması da bu hizmetin amaçları arasında yer almalıdır.

“... Güler yüzlü ve açık sözlü bir kadındı, selamımı aldı. Onu bir din görevlisinin ziyaret etmesi çok sevindirmişti. Başka bir şehirden bu hastaneye tedavi almak için gelmişti. Bu durumda kadının çok fazla ziyaretçisinin olmayacağı anlamına geliyordu. Bir hasta için ailesinden uzak olmak kolay bir iş değildi. Hasta aynı zamanda on beş yaşındaki kızının ve ağır engelli oğlunun bakımını üstlenmişti. Kocası şu an geçici süre izne ayrılarak çocukların bakımını yapılabiliyordu ama izninin bitiminde durumun ne olacağı ile ilgili ciddi belirsizlikler vardı...”

“Hastayla görüşme anında “Hastaya nasıl yardımcı olabiliriz?” sorusunu sormak zorunlu oluyor. Çünkü hasta, yaşama mücadelesi veriyor. “Hasta ilaç param yok” diyor da din görevlisi “bulunur bakalım” diyerek geçiştiriyorsa bu arkadaş hastaya yardımcı olamaz. Ne yapıp yapıp hastanın ilacını alabilmeli. İnsan, yaşama mücadelesi verirken dilenemez. İşte bunlar gerçek ihtiyaç sahibidir”.

“Hasta, “ölmekten korkmuyorum ancak ben hastaneye düştükten sonra 13 yaşındaki kızım bana ilaç parası kazanmak için saçını kestirmiş erkek elbisesi giymiş terminallerde ayakkabı boyuyor. Ne olur yavrumu kurtarın” derken, “ben sana kuru kuruya konuşmaya geldim” diyemezsin. Ne yapıp yapıp bu insanlara maddî yardım yaptığında hasta kendiliğinden moral bulup iki gün sonra taburcu oluyor. Din görevlilerinin bu işi başarması isteniyorsa mutlaka bir fonla veya vakıfla desteklenmelidir. Aksi hâlde, bu işin başarı durumu %5’i geçmez. Doktorlar din görevlilerini hastanede problem olarak görmeye devam eder.”

“Konya’da biz de sıkıntı çektik. Hatta “çok gelmişsiniz yarınız dışarı çıksın” diyecek kadar bizi gereksiz gördüler. Ancak biz şehrimizde önemli kişileri Vali Bey dâhil kendimizle hastaneye götürmeyi başardık. Bir valinin din görevlisi ile hastaneye moral için gelmesi hasta için uyarıcı tesiri yaptı. Hastane personelinin gözünde ise din adamını lâıyk olduğu yere getirdi. Hastane hizmetlerinin başarıya ulaşması için şehrin valisi, kaymakamları, müftüleri, oda başkanları özellikle bütün mahallî tv, radyo ve gazetelerinin desteği ile Acil Hastalara Yardım Vakfı’nı kurduk. Şu anda 100 hastaya maddî ve mânevî yardım yaptık. Şu an ise bir iş kazasında iki kolunu kaybeden bir hasta için protez kol takmak için kampanya başlattık. Vali beyin de desteği ile gerekli paranın önemli bir bölümünü topladık. Şu

an bütün halk ve medya desteği yanımızda. Din adamının hak ettiği imajı yakalama peşindeyiz.

Konya’da yapılan bu çalışma, hizmetin sosyal amaçlarının kurulan bir vakıf kanalıyla gerçekleştirilmesine yöneliktir. Konya örneğinde de görüldüğü gibi hizmette sosyal amaç göz ardı edildiği zaman Türk Sağlık Sistemi’nden kaynaklanan engellerle karşılaşılacaktır. Sağlık sigortası yurt çapında yaygınlaştırılmadığından dolayı önemli bir bölüm hastanın sağlık güvencesi yoktur ve kısıtlı imkânlarıyla hastane ve ilaç paralarını karşılamak zorundadır. Dolayısıyla hizmet, çok zor durumda kalmış bu tür hastaların ihtiyaçlarından en azından bir kısmını karşılamayı da amaçları arasına almak durumundadır. Bu yardımlar, kurulacak özel bir vakıf kanalıyla olabileceği gibi mevcut vakıf ve kuruluşlarla ilişki içinde bulunularak da yapılabilir. Hastaların istekleri doğrultusunda gerekli yerlere başvurarak ihtiyaçlarının teminini sağlayacak bir düzenleme, hastaların sıkıntılarında yardımcı olacak ve moral hizmetlerindeki verimin yükselmesine sebep olacaktır.

### 3. İnsanî Amaç

Hastalık, insanın hayatında sıklıkla karşılaştığı bir olumsuzluk değildir. Bundan dolayı, hastalık hâlini ve hastanede bulunmak zorunda olan bir insanın duygularını da aynı konumda kalmadığı sürece anlayabilmesine imkân yoktur. Hele akşam olduktan sonra acılarıyla baş başa kalan bir insanın fiziksel müdahâleler de yapıldıktan sonra yapacak tek şeyi vardır, o da kendisini dinlemek. Hasta talepleri incelendiği zaman görülecektir ki hasta, gündüz zaten kalabalık içindedir ve derdini anlatabileceği muhatabı yoktur. Ancak, kendisiyle baş başa kaldığı ve moralmen iyi olmadığı durumlarda böyle bir yardımcı bulamamaktadır.

Hastanın yaptıkları işleri birer makineye bakar gibi yapan, işlemlerini mekânikleştirmiş olan hastabakıcı ve hemşirelerin yardımından çok ruhî onarımını gerçekleştirecek birine ihtiyacı vardır. Hastalar, din görevlilerine hizmetin sürekliliği sağlanmadığı sürece, amacın gerçekleşmeyeceğini ve kendilerine verilen desteğin yeterli olmayacağını dile getirmişlerdir. Destek, desteğe ihtiyaç duyulan anda gereklidir ve ihtiyaç anında sunulduğunda değer ifade eder. Dolayısıyla hastanelerin şu andaki düzenleme çerçevesinde bu ihtiyaca bir cevap veremediği; hastaların bu ihtiyaçlarını giderebilecek gerekli düzenlemenin yapılması gerektiği ifade edilmiştir.

Hastanelerde din ve moral hizmetlerine katılan din görevlilerinden, araştırmamıza katılanların tamamında birinci sırada insani amaç başlığı altında değerlendireceğimiz hastalara moral destek sağlanması birinci sırada yer aldı. Farklı ifadelerle dile getirilmesine rağmen bu başlık altında değerlendireceğimiz görevlilerin amaç teklifleri yoğunluk sırasına göre şöyle

sıralandı:<sup>25</sup>

Mânevî alanda hastalara destek sağlamak
Hastanın hayata daha iyi bakmasını sağlamak
Hastalara iç huzuru sağlamak
Her şeye rağmen geleceğe ümitle ve güvenle bakmasını sağlamak
Hastalara güven vermek
Mânevî tatmin sağlayıp, hastaların içlerindeki boşluğu doldurmak
Ümit vermek
Hastalara yaşama ümidi verip şifa dilemek
Hastaların yalnız olmadıklarının gösterilmesi
Kendisine hizmet verenleri sevdirmek
İnsana hizmet
İnsanın değerini öğretmeyi sağlamak

Görüldüğü gibi hizmetin başındaki temel hedeflerden birisi olması bakımından din görevlileri de amaçların başına insanî amacı almış ve hastaların moral açısından desteklenmelerine önem vermişlerdir. Yapılacak düzenleme amaçların belirlenmesinde bu insani amaç göz önünde bulundurularak, muhtevanın ve yapının amacı gerçekleştirebilecek şekilde düzenlenmesi talebi de hasta ve din görevlisi önerilerinden ortaya çıkmaktadır.

#### 4. Tıbbî Amaç

Dinî, toplumsal ve insanî amaçların birlikte hizmet ettikleri nihâî amaç, hastaların patolojik yönden de iyileşmelerinin sağlanmasına yardımcı olmak ve psikik destek olunmasıdır. Tüm amaçlar, bu ana amaca hizmet edecek şekilde düzenlenip organize edilerek de buna göre yapılması gerekliliğini, hizmetin teorik çerçevesini belirlediğimiz bölümde göstermiştik. Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yerine getiren din görevlileri de hizmetin başlangıcında belirlenen bir amaç olmasının etkisiyle bu amacı ön sıralarda belirlemişlerdir. Araştırmamıza katılan din görevlilerinin tıbbî amaç başlığı altına aldığımız amaç önerileri yoğunluk sırasına göre şöyle sıralanabilir:<sup>26</sup>

Hastanın mânevî yönünü güçlendirerek fiziksel tedaviye katkı sağlamak
Hastalarda var olan inancı, yapılan görüşmelerle daha da güçlendirip mânen hastalığa dirençli olmasını sağlamak ve bu yolla tedaviye yardımcı olmak

<sup>25</sup> Altaş, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*, s. 86.

<sup>26</sup> Altaş, *a.g.e.*, s. 87.

Tedaviyle ilgili hususlarda doktorların uyarılarına dikkat edilmesini temin etmek
Hasta ve personel arasındaki ilişkileri düzeltmek
Doktor-din görevlisi diyalogunun sağlanması
Hastalığın sürekli olmadığı ve tedavisinin mümkün olacağını dinî temellerle anlatmak
Ümitsiz hastalara yaşama gücü sağlamak
Hastaların kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmak.

Din görevlilerinin amaç belirlemelerinde karşımıza çıkan diğer bir önemli husus, hasta-personel ilişkilerinde olumlu rol oynamaktır. Hastanelerde, yine hasta taleplerinden ve din görevlisi gözlemlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla hasta ve hastane personeli arasında ciddi problemler yaşanmaktadır. Bu problemler zaman zaman bizâtihi doktorların kendi ifadelerinde bile ortaya çıkmaktadır. Uzmanlık eğitimi aldığı hastane-deki gözlemlerine dayalı denemelerini, “Hastalar da insandır” ismiyle bir araya getiren Yenidünya, meslektaşlarının hastalara karşı gösterdikleri kibirli davranışlarından yakılarak bazen hastaları aşağılayan davranışların doktorlara zevk bile verdiğini iddia eder. Kendisi de bir doktor olan Yenidünya’nın karşılaştığı örnekler bazıları tarafından uç örnekler olarak nitelendirilebilirse de şu söyledikleri bizce göz önünde bulundurulması gereken cümlelerdir:

“Sefalik ven ile bazilik venin yerlerinin, brakial arterin bunların neresine düştüğünü bilmeyen gururlu bir cerrahî asistanı bize katdavn açmasın. Nasıl nazogastrik sonda yutturulacağını bilmeyen bir dahiliye asistanı “yut be adam” demesin ve mesela olacaksa illa da bir hastane ölümü hastanenin girişinde olsun. Ruhumuz çekilirken birileri rsüsitasyon da denesin, birileri kalp masajı yapmayı öğrensın üzerimizde belki ama ne olur kalbi kırılarak, aşağılanarak, azarlanarak ölmeyelim.<sup>27</sup>...Sanki onların da ağladıkları ölümleri olmazdı. Sanki onlar insan değil de hastaydılar. Bunda hastalığa bakışın önemi nedir bilemiyorum. Yani hastayı görmüyoruz da belki hastalığı görüyoruz hastada. Oysa “hastalık yok, hasta vardır” diyen de bizleriz. Anlamı başka olsa da, başka amaçlarla söylenmiş olsa da bu sözü seviyorum. Hastalık yok hasta var ve hastalar insandır!”<sup>28</sup>

Din görevlilerinin, gerek varlıklarıyla ve gerekse her iki kesim arasında bir aracı rolü oynayarak bu ilişkilerin düzenlenmesinde olumlu faktör olacağı düşünülmektedir. Hastanelerde din ve moral hizmetlerini yürüten din görevlileri, doktor ve sağlık görevlilerinin hastalarla daha sıcak ilişkiler kurmasında olumlu rol oynayarak doktorların davranışlarında değişikliklere sebep olabilecek, hastalara da doktorların görevleri ve içinde bulunduk-

<sup>27</sup> Mehmet Oğuz Yenidünya, *Hastalar İnsandır*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s.15.

<sup>28</sup> Yenidünya, *a.g.e.*, s. 45.

ları şartlarla ilgili bilgiler vererek hastanın sağlık personelinin iyi tanınmasını sağlayacaktır. Böylece, din görevlisi, hasta-sağlık personeli arasındaki iletişimin sağlıklı yürütmesinde olumlu bir rol üstlenecektir.

### Sonuç

Yurdumuzda daha önce gerçekleştirilmiş olan uygulamaya katılan görevlilerden elde edilen bulgular ve yurtdışındaki uygulamalardan alınan örnek uygulamalar aslında bizi geliştireceğimiz hizmet alanının amaç belirlenmesinin tüm diğer süreçler üzerinde etkili olduğu sonucuna götürmektedir. Amaçlarla ilgili yapacağımız yüklemeler, hastanelerde dinî danışmanlık hizmetlerini, üzerine kurgulayacağımız terminolojinin oluşumundan, hizmetleri yerine getirecek personelin hizmet öncesi eğitimine, hizmet içi eğitimlerine, teolojik yaklaşımlarda gerçekleştirilmesi gereken dönüşüme varıncaya kadar tüm aşamalarda belirleyici olmaktadır. Ben bu çalışmanın sonucu yerine amaç belirlemelerde karşımıza çıkan boyutlardan hareket ederek başlangıç aşamasında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken hususlar üzerinde bazı belirlemeler yapmaya çalışacağım. Tüm bu belirlemeler, hizmetin ilerleyen süreçlerinde bağımsız bilgi alanı olarak üzerinde düşünülmesi, tartışılması ve bilgi üretilmesi gereken hususlar olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

**1. Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetlerini Yürütecek Personelin Eğitimi:** Hastanelerde dinî danışmanlık hizmetlerinin ihtiyaç duyduğu bilgi ve beceriler, dinî danışmanlık genel kavramı altında üretilen bilgi ve becerilere dayanmaktadır. Dolayısıyla genelci bir yaklaşımla dinî danışmanlık bir meslek alanı olarak düşünülmesi, bu meslek alanının ihtiyacı duyduğu elemanlar İlahiyat Fakülteleri bünyesinde müstakil bölümlerden yetiştirilmelidir. Uygulamalı derslerin yoğunlukta olduğu bu bölüm programlarında ayrıca hastaneler başta olmak üzere çeşitli kurumlarda blok uygulamalar gerçekleştirilmelidir. Meslek içinde de hastanelerde görev yapan personele yönelik sertifika programları gerçekleştirilerek hastane ortamının gerektirdiği özel beceriler çerçevesinde uzmanlaşma sağlanmalı, yeni bilgiler ışığında personel diri tutulmalıdır. Yurtdışı uygulamalarında asgari 120 kredilik eğitim programlarından yetiştirildiğini gözlemlediğimiz bu alanın personelinin, hizmet içi eğitim programlarıyla yetiştirmenin hizmetle ilgili ciddi sıkıntıları ortaya çıkarma ihtimaliyle birlikte, akamete uğratma tehlikesi de bulunmaktadır. Hem alanın hem de mesleğin meşruiyetini sağlamak müstakil bir eğitim alanı oluşturulmasıyla mümkün olacaktır.

**2. Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetlerinde Görev Yapacak Personelin İstihdamı:** Hastanelerde dinî danışmanlık uygulamalarının yurdumuzdaki uygulama sonuçları ve yurtdışı uygulamalarından elde edilen veriler, bu hizmetlerin hastaya ve sağlık personeline yönelik iki

boyutunun olduğunu göstermektedir. Bu hizmetlerin iki yönlü katkısının görünür hale gelmesi, hastane ortamında kendine özgü kurumsallaşmayı gerekli hâle getirmektedir. Hastaların diğer sağlık personeli ile birlikte tabibinin, gerektiğinde sağlık personelinin geri bildirim alınmasını; gerektiğinde ise sağlık personeline geri bildirim verilmesini gerektiren boyutları bulunmaktadır.

Öte yandan hizmetlerdeki kalitenin artırılması hastalarla yapılan görüşmelerin dinî danışmanlık hizmetlerini sunan tüm personel tarafından birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Tüm bu boyutlarla birlikte düşünüldüğünde dinî danışmanlık hizmetlerini sunan bir birim, bu birimde tam zamanlı görev yapan personeller ve yirmi dört saat hizmet sunumu, bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir hizmetin sunumu için hastanelerdeki dinî danışmanlık hizmetlerinin Sağlık Bakanlığı bünyesinde yapılandırılması gerekmektedir. Böyle bir yapılandırmada konu, hasta hakları çerçevesinde düşünüldüğünde bu birim, gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin de yardım alabilir, hastanın bağlı bulunduğu inanç yapısının ilişkili olduğu diğer kurumlardan da yardım alabilir.

**3. Uygulama Sürecini Planlama, Uygulama ve Değerlendirme:** Hastanelerde dinî danışmanlık hizmetleri kesinlikle bir plan çerçevesinde yapılmalı; planlanan uygulama gerçekleştirildikten sonra birlikte görev yapılan personelle ve aynı ildeki veya yakın illerdeki uygulamalar bir araya getirilerek vakalar daha geniş platformlarda değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme verileri sonraki uygulama planlamaları ve uygulamaları için hareket noktası oluşturmalıdır. Planlama ve uygulamalarda dikkat edilecek belli başlı hususları aşağıdaki şekilde maddeleştirmek mümkündür:

a. Hastane yönetiminden yatarak tedavi gören hastaların isimleri alınmalı, bu hastaların hastalıkları ve psikolojik durumları hakkında sağlık personelinin (doktor ve yardımcı personel) gerekli bilgiler edinilmelidir. Bu bilgiler çerçevesinde hangi hastaların öncelikli ziyaret edilmeye ihtiyaç duyduğu belirlenmeli, eldeki bilgilerden hareketle o gün için planlanan ziyaretler gerçekleştirilmelidir.

b. Dinî danışmanlığın temel ilkesi, ilk görüşmeyle hemen yardım sağlamak değil, hastanın yanında olduğunuzu göstermektir. Hastanın yalnız olmadığını, onunla konuşacak, duygu ve düşüncelerini paylaşacak birilerinin varlığını hissettirmektir. İlk görüşmeden elde edilen veriler, sizi sonraki görüşmelerinizi planlanmaya yönlendirecektir. Aynı hasta ile görüşmelerin birden fazla yapılması hastayı, problemini ve yaşadıklarını anlamana yardım edecektir.

c. Konuşmalarınızda kullanmayı planladığınız dua, âyet ve dinî yönlendirmeler her hasta üzerinde aynı etkiyi bırakmayacaktır. Bunu, hiçbir

zaman unutmuyun. Gelebilecek farklı tepkilere ve anlamalara hazırlıklı olmak gereklidir.

d. Hastalara dinî danışmanlık hizmetleri sunan personelin hastalarla bu özel iletişimi, kendilerini de olumsuz etkileyebilir. Bu etkilenmeler sonucu oluşan duygu yoğunluğunun meslektaşlar arasında paylaşımına açılması gerekir. Aksi takdirde görevliler üzerinde olumsuz etkilenmelerin ortaya çıkma ihtimali belirir. Bu konuda dikkatli olunması, meslektaşların birbirlerini gözlemlemesi ve destek olması gerekir.

e. İlk görüşme, hastayı tanımaya odaklanmalı ve görüşmeler alınan notlardan yola çıkılarak kayıt altına alınmalıdır. Bu kayıtlar için yarı yapılandırılmış görüşme formları hazırlanarak hizmetlerde görev yapacak personel için dosya sistemi oluşturulmalıdır. Kayıtların değerlendirilmesine ilişkin de bir form hazırlanarak bunların tematik olarak dosyalanması sağlanmalıdır.

f. Refakatçisi olmayan hastaların talepleri üzerine film, tahlil vb. odasından ayrı yapılması gereken işlemlerde yanlarında olmak önemli destek unsurlarından birisidir. Eğer hastanın bu tür beklenti ve talepleri var ise bunlar fark edilebilmeli ve yerine getirilebilmelidir.

g. Hastanelerde dinî danışmanlık yapacak olan din görevlilerinin en fazla dikkat etmesi gereken hususlardan birisi de hedef kitlenin sadece hasta olmadığı, hasta ve çevresinde bulunan tüm unsurların hizmetlerin planlanmasında dikkate alınması gerekliliğidir. Bu anlamda başta hasta yakınları ile iletişim, hasta-doktor ve hasta-yardımcı sağlık personeli arasındaki iletişim problemleri, hastaya sağlanacak destekte muhakkak dikkate alınmalıdır.

h. Hastane ortamında bulunan hastalara önemli bir destek kaynağı da dua ve ibadetle meşgul olmalarıdır. Özellikle dua, bireylerde içten destekli dinî inancı canlandırmakta ve bu nitelikteki bir inanç yapısı da dışardan telkine ihtiyaç duymadan kendi destek kaynağını canlı tutmaktadır. Hastane ortamı dışında bu alışkanlığı olan bireylere söz konusu yardımı sağlamak kolaydır. Bu alışkanlıklara sahip hastalara ibadetlerini yerine getirebilmelerini sağlayacak düzenlemelerin yapılması ve imkânların sunulması yeterlidir. Ancak sağlıklı zamanlarında ibadet ve dua alışkanlığı olmayanlar için zorlu aşamaların geçilmesi gerekmektedir. Bu durumda olan hastalarla biraz daha yakından ilgilenmek, onları kendi kelimeleriyle Allah'la bağlantı kurmaya teşvik etmek, kısa dua cümleleri öğretmek, Kur'ân'ın meâlinden, dua örneklerinden seçilmiş metinlerle dua etmesinin sağlanması gibi desteklere ihtiyaç bulunmaktadır.

Bu durumda uygulamalardan elde edilen veriler dua panolarının ciddi biçimde fonksiyonel olduğunu göstermektedir. Hastane mescitlerinde veya



dinî danışmanlık bürolarının bulunduğu odalarda yapılacak dua panolarına, hasta yakınlarının kendi kelimeleriyle dua yazarak asmalarının sağlanması; hem bu duaları okuyan başkalarının da duaya katılımını sağlaması hem de insanın kelimelere dökemediklerini yazıya dökmesinin daha kolay olması sebebiyle, tavsiye edilen bir uygulamadır.

Her ne kadar dua panosu uygulaması bizim kültürümüze yabancı gibi görünse de Müslümanın, Müslüman kardeşinin gıyabında yaptığı duanın değerini ortaya çıkarabilmesi, ümmetin birlikte acı duyabilme ve birlikte talep edebilme becerisini geliştirebilmesi açısından önemlidir. Çünkü belki de moderne karşı tepki koyarken korumaya çalıştıklarımız, kıyafetlerimiz ve şekille ilgili ritüellerimiz olurken, kolayca vazgeçtiklerimiz ise dinin temel değerleri olmaktadır. Bireyciliği dayatan modernizme karşı iç destek mekânizmalarını harekete geçirebilecek en önemli dinî değer, bireyin kendi yetenek ve birikimiyle içini doldurduğu ümmet bilinci olduğunu düşünüyorum.

Bu anlamda özellikle hasta yakınlarıyla iletişim kurarken, onlara vereceğimiz telefon ve adres bilgilerini içeren kartların arkasına Kur'an'dan ve Hz. Peygamberin hayatından seçilmiş dua örneklerinin yer alması da sözünü ettiğim bilincin oluşumuna önemli katkılar sağlayacaktır. Bu kartlar ziyaret ettiğimiz hastalara da verilebilir.

Hastalarla gerçekleştirilen yurdumuzdaki ve batıdaki uygulamalarda karşımıza çıkan ve baş edilmesi gereken en önemli problem, hastaların hastalıklarına karşı tavırlarıyla ilgili olmaktadır. Hastanın hastalığını kabullenmemesi, kabullendikten sonra niçin kendisinin bu durumla karşılaştığını sorgulaması, depresyon, tedaviye cevap vermeyecek derecede teslimiyet gibi durumlar bizim İslâm kelâmındaki kader ve insan hürriyeti ile ilgili yaklaşımlarda çoğulcu yaklaşımları teşvik etmemizi gerekli kılmaktadır. Çünkü klişe cevaplar, hastayla iletişimde her zaman işe yararlık niteliği taşımamaktadır. Farklı durumlar için verilebilecek, Tevhit ilkesi ile çelişmeyecek cevaplar aramak durumundayız. Bu arayış, bugünden yarına yapılabilecek bir şey değil, hastalara sunulan dinî danışmanlık hizmetlerinin gelişimine paralel olarak sürdürülecek dinamik bir süreçten söz etmemizi gerektirmektedir.

Hastaların ziyaret edilmesinde dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili birkaç madde zikrederek önerilerimi tamamlamak istiyorum:

1. Hastayı ziyarete giderken hediyeyle gitmek. Bu bir çiçek olabileceği gibi küçük bir kitap veya bir kitapçık da olabilir. Önemli olan elimizin boş olmamasıdır.

2. Zamanınızı o hasta için ayırdığınızı hissettirin. Hastayla görüşmenizi ayakta gerçekleştirmek veya konuşurken iki de bir saatinize bakmak bunun

tersi bir algı oluşturabilir.

3. Hastanın, sizin onu ziyaretinize ilişkin tepkilerini iyi izleyin. Sözlü tepkilerini ve mimiklerini kontrol altında tutarak hem ziyaretinizin hem de konuşmanızın etkisini ölçün. Eğer bir memnuniyetsizlik gözlemliyor veya hissediyorsanız konuşmanızın seyrini dönüştürün, durumda bir değişiklik yoksa tekrar ziyaret edilmeyi isteyip istemediğini sorarak ayrılın.

4. Söze başlama şekliniz vereceğiniz mesajlardan daha önemlidir. Öncelikli olarak hastaların kendi hâllerinden söz etmeye meyilli olduğunu ve kendileri hakkında konuşmaya istekli olduğunu göz ardı etmeyin. Mesajınızı vermek yerine onların kendilerini anlatmasına fırsat verin, bu tavır aynı zamanda sizin hastayı tanımanızı da sağlayacak ve aranızdaki ilişkinin yakınlaşması sonucunu doğuracaktır.

5. Teselli her durumda doğru sonuçlar oluşturmaz. Ameliyat sonrası artık yürüyemeyeceğini bilen bir hastaya “merak etme, düzeleceksin, yürüyeceksin, Allah’tan ümit kesilmez” demek, hastada yalnız bırakıldığı duygusunun oluşmasına sebep olabilir. Elbette inancımız gereği biz Allah’tan ümit kesilmemesi gerektiğini biliriz ama bu durumda hastanın korkularından ve kaygılarından söz etmesini sağlamak, bu korku ve kaygıları paylaştığımızı hissettirmek teselliden daha önemlidir. Bu durumdaki hastalarla duygudaşlık oluşturduktan sonra sağlıklarında bir ilerleme olmamasına rağmen, ruhsal açıdan iyileşmeler gözlenmektedir.

6. Hastaların önemli bir beklentisi ise kendileri için dua edilmesidir. Dolayısıyla dinî danışmanlık hizmetlerinin hastanelerde gerçekleşen boyutunda Kur’ân okunması ve dua edilmesi kaçınılmaz bir hizmet unsurudur. Bu hizmetlerle ilgili geçmiş hikâyelerde kim hangi eleştiriyi yaparsa yapсын hasta yakınlarının ve hastaların kendileri için dua edilmesi ve Kur’ân okunması yönündeki taleplerinin önüne geçmek mümkün değildir. Dolayısıyla dinî danışmanlık hizmetlerinin hastanelerde gerçekleştirilen boyutunun planlanması, hasta ve yakınlarının bu tür taleplerini karşılayacak bir biçimde gerçekleştirilmesi ve uygulanması gerekmektedir.

7. Tüm bunlarla birlikte hastaların içten destekli bir dindarlık anlayışı geliştirmelerine yardımcı olmak, tüm süreçleri bu anlayışın gelişimine hizmet edici bir nitelikte planlamak, hasta ve yakınlarının inanç ve değerlerini, Yaraticı’ya içtenlikle yönelme becerilerini geliştirecek şekilde yönlendirmek temel, belirleyici amaç olmalıdır.

## Kaynakça

- Altaş, Nurullah, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Carey, Raymond G., *Ölünceye Kadar Yaşamak, Büyümenin Son Aşaması, Ölüm*, Editör: Elisabeth Kübler Ross, Çeviren: Nur Nirven, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1987.
- Kenneth I. Pargament, *Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik çatisına Doğru, (Research in the Social Scientific Study of Religion)*, Çev. Ahmet Albayrak, Yayınlanmamış Seminer Çalışması, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996.
- Levin J.S.-Schiller P.L “Is There a Religious Factor in Health?”, *Journal of Religion and Health*, 1996, 26(1), ss.9-36.
- Sherill Kimberly, Larson David, “Adult Burn Patients: The Role of Religion in Recovery”, *Southern Medical Journal*, 81(77), 1988, ss.821-825.
- Şahin, Nesrin, Yasak, Yeşim, “İmamoterapi: Bilimsel Bir Değerlendirme”, *Türk Psikoloji Bülteni*, c. 2, sy. 4, Nisan 1996, s. 50-52.
- Üre, Ömer, *Grupla Psikolojik Danışmanın ve Grup Rehberliğinin Kanserli Hastaların Kaygıları, Benlik Tasarımları ve Psikolojik Rahatsızlıkları Üzerine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.
- Yenidünya, Mehmet Oğuz, *Hastalar İnsandır*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.
- Yıldırım, Nural, *Sağlık Meslek Liselerinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

# RÜYANIN MÂHIYETİ BİLGİ VE HÜKÜM DEĞERİ

## NATURE OF DREAM KNOWLEDGE AND ITS JUDGEMENT VALUE

ÇAĞFER KARADAŞ

PROF. DR.

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU ÜYESİ



### ABSTRACT

The issue of dream is as old as the history of mankind, because everyone experiences dream and it somehow affects them. Dream, which is a kind of imagining while asleep, is as important as imagining while awake and striving to realize it. Furthermore, another aspect that makes dream important is the belief that dreams possess signs about the future. From this aspect, dream subjected to a plethora of studies throughout history and a literature on the interpretation of dream was producing. The argument that dream reflects the past history of the individuals has also become prominent by the introduction of psychoanalysis.

This article surveys the issue of how dream was evaluating in the Islamic culture and geography. It describes the essence of dream, seeks answer to the question of how it emerged and investigates the issues of its narration, interpretation and the meaning of dreaming about Allah, the prophet or some others beings. Finally, it explains the value of dreams as a mean of knowledge in Islam. Keywords: Dream, Allah, Prophet, Interpretation, Sunnah

### ÖZ

Rüya konusu, insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü rüya her insanın hayatında tecrübe ettiği ve bir şekilde etkilendiği bir olaydır. İnsanın uyanırken hayal kurması, hayalini gerçekleştirmeye çalışması ne kadar önemli ise, geceleyin uyurken gördüğü bir çeşit hayal olan rüyalar da önemlidir. Öte yandan rüyayı önemli kılan bir başka husus ise rüyaların geleceğe yönelik işaretler taşıdığı inancıdır. Bu yönüyle rüya üzerinde tarih boyunca büyük çalışmalar yapılmış ve bir rüya tâbiri edebiyatı oluşmuştur. Psikanalizim ile birlikte rüyanın kişinin geçmişini yansıttığı hususu da günümüzde biraz daha önem kazanmıştır.

Bu makalede rüyanın İslâm kültür ve coğrafyasında nasıl değerlendirildiği ve mâhiyeti ele alınmış, nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap aranmış, anlatılması, yorumlanması ve rüyada görülen Allah, peygamber veya başka bir takım varlıkların ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Son olarak rüyanın İslâm'ın bilgi kaynakları içindeki değerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rüya, Allah, Peygamber, Tâbir, Sünnet.

## Giriş

**G**rapça görmek anlamına gelen rü'yet kelimesinden türeyen rüya, uyku sırasında zihinde beliren görüntüler şeklinde tanımlanır. Rü'yet ile rüya arasındaki farkı ortaya koymak için birincisine, uyanırken göz ile görmek; ikincisine ise uykuda kalple görmek şeklinde bir anlam verilmiştir. Türkçede rüya karşılığında düş kelimesi kullanılmakta ve “uyurken zihinde beliren olayların, düşüncelerin bütünü” diye açıklanmaktadır. Genel kabule göre uykuda görülen rüya, bir şeyin gerçeği veya kendisi değil o şeyin şekli, sûreti, hayali veya misalidir. Diğer bir ifade ile zihinde oluşan tahayyül ve tasavvurlardır.<sup>1</sup> Bu tasavvur ve tahayyüllerin iyi ve güzel olanlarına rüya, kötü olanlarına ise hulm denilmektedir. Türkçede iyi rüyalar için düş, kötü rüyalar için kâbus veya karabasan kavramları tercih edilmektedir. Bununla birlikte rüya ve düş kavramları, uykuda meydana gelen hem olumlu hem de olumsuz hayal ve tasavvurlar için kullanılabilir. Bu hâliyle rüya inkâr edilemez bir gerçekliktir ve her insan bu tecrübeyi bir şekilde yaşar.

Rüya, uyku hâlinde özellikle de uykunun hafif olduğu durumlarda<sup>2</sup> insanın zihninde veya kalbinde bir belirti veya görüntü olarak ortaya çıkar. İnsan bu belirti veya görüntüleri sanki uyanırken görüyormuş gibi hisseder, ancak uyandığında uykudaki bu görme açıklığı nispeten zayıflar, bulanık ve sönük bir hâl alır. Bunu lamba ışığı ile güneş ışığı arasındaki fark ile anlatmak daha bir açıklayıcı olur. Sözgelimi gece vakti lamba ışığı

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 304; Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Ma'rûf Zerik-Ali Abdülhamid, Beyrut 1410-1990, s. 365; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi, Beyrut 1435/2014, s. 165-167; Ebü'l-Müntehâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1996, s. 475; Mustafa el-Arusî, *Netâicü'l-efkârü'l-kudsîyye fî beyâni meâni Şerhi'-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdolvâris Muhammed Ali, Beyrut 2007, c. II, s. 324-326.

<sup>2</sup> Bu uyku şekli psikolojide REM uyku yani uykunun dördüncü aşaması diye ifade edilmiştir.

büyük bir aydınlık sağlar, ancak gündüz olduğunda lambanın güneş ışığı karşısındaki durumu sönük ve cılızdır. İşte insanın gece rüyada görmesi ile gündüz görmesi veya rüyada zihninde beliren hayal ve tasavvurlar ile gündüz vakti göz ile görmesi arasındaki fark tam da bu örnekte anlatıldığı gibidir. Bu durumda rüyadaki idrakin zayıflığının, elde edilen bilginin değerine yansması kaçınılmazdır. Çünkü güneş ışığının sağladığı idrak açıklığı ve parlaklığına karşın rüyada gecenin karanlığının yol açtığı idrak sönüklüğü ve kapalılığı söz konusudur.

Bir başka açıdan uyku sırasında bilinç hâlinin yerini bilinçsizlik veya eskilerin deyimiyle gaflet hâli almaktadır. Bu yüzdendir ki, Kur'ân'da uyku bir çeşit ölüm olarak nitelenmiştir. Uykuda belki ruh cesetten ayrılmaz ama zihin durgunlaşır, bunun sonucu olarak da tüm organlar hareketsiz hâle gelir. Ancak uyku insanın temel ihtiyaçlarındandır, bedenini yorulması veya uzun süreli uyanıklık hâli, insanın zorunlu olarak uykuya yenik düşmesini beraberinde getirir. Geleneğimizde uykunun birçok çeşidi sayılmıştır. Uykusuzluğa son haddine kadar direnip uykuya yenilmek sûretiyle uyan âlimlerin uykuları, ibadet olarak nitelenmiştir. İhtiyaç veya zorunluluk uykusu gibi âdetten olan tabîî uyku ile insanın bedenini güçlendirmek için uyuması, övülen uykular sınıfına girerken, tembellik veya zevk için uymalar gaflet uykusu olarak isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber uykusunda gafletten korunmuş olduğunu “*Gözlerim uyur ama kalbim uyamaz*”<sup>3</sup> hadisi ile ifade etmiştir. Rüya, söz konusu uyku hâlinde zihnin uyanmaya yaklaştığı bir anda ortaya çıkan görüntüler olup; yukarıda tasnifi verilen uykunun niteliğine göre rüyanın değeri ortaya çıkar. Diğer bir ifade ile kişi nasıl uyuduysa ona göre rüya görmesi muhtemeldir. Öte yandan kişinin yaşantısının da rüyasının niteliğine etkisi söz konusudur. Hayatını yalan, sahtekârlık, hainlik, hile ve düzenbazlık üzerine kurmuş kişinin rüyası ile doğruluk, dürüstlük, hayırhahlık üzerine kurmuş olan kişinin rüyasının niteliğinin aynı olması beklenmez. Hz. Peygamber’in “*Sizin doğru sözlü olanınızın rüyası da dosdoğrudur*”<sup>4</sup> hadisi tam da bu gerçeği dile getirmektedir.<sup>5</sup>

### Ortaya Çıkış Sebebi ve Çeşitleri

Rüyanın ortaya çıkışını tetikleyen hususlar, geçmişin iyi veya kötü tecrübeleri, gelecek beklentileri ile bazı dış etkenlerdir. Rüyanın görülme zamanı ise daha çok kişinin uykusunun hafiflediği veya uyanmaya yakın olduğu zaman dilimidir. Bu yüzden hatırlanması mümkün olabilmektedir.

<sup>3</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 16.

<sup>4</sup> Müslim, “Rü’yâ”, 6.

<sup>5</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, Beyrut 1427/2006, c. I, s. 490; Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Mâruf Zarîk-Ali Abdülhamid, Beyrut 1410/1990, s. 365; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, c. XIII, s. 12.

Eğer araya derin bir uyku girmişse hatırlama ihtimali daha zayıf olabilmektedir. Çünkü rüya zihinde uyku hâlinde ortaya çıkan bir hayal ve tasavvur olduğundan, uyanıkken kurulan hayal ve tasavvurlar için geçerli olan hatırlama zorluğu bunun için de geçerlidir. Nitekim görme ile hatırlama arasındaki zaman aralığının uzunluğunun, hatırlama ihtimali ve imkânını zayıflatıcı bir etki meydana getirdiği herkesin mâlûmudur.

Buhârî ve Müslim’de geçen hadislerle göre Hz. Peygamber rüyayı üç kısma ayırmıştır: 1. Allah’tan bir müjde şeklinde gelen sâdik rüyalar, 2. Şeytandan gelen üzücü ve korkutucu rüyalar, 3. Kişinin kendisinden kaynaklanan rüyalar.<sup>6</sup> Avf b. Mâlik’ten gelen rivayet, tasnifte geçen maddeleri biraz daha açıklayıcı mâhiyettedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Rüya üç türdür: 1. İnsanoğlunu tedirgin etmek için şeytanın içine attığı vesvese sonucu oluşan kötü ve korkulu rüyalar; 2. Kişinin uyanıkken önem verdiği hususların gece zihnine yansması ile oluşan rüyalar; 3. Peygamberliğin kırk altıda biri olan sâdik rüyalar.”<sup>7</sup> Kuşeyrî’nin rüya bazen şeytanın vesvesesi, bazen kişinin içinde oluşan duygular, bazen meleğin ilhamı, bazen de Allah’ın insanın kalbinde yarattığı hâller sonucu gerçekleşir tasnifi ile Zemahşerî’nin rüya, ya kişinin kendisinden ya melekten veya şeytandan kaynaklanır şeklindeki sınıflaması yukarıdaki hadislerden mühlhem olsa gerektir.<sup>8</sup>

Şeytanın vesvesesi sonucu görülen rüyalar kâbus veya karabasan denilen kötü rüyalar sınıfına girmektedir. Nitekim Hz. Peygamber şeytandan olan kötü rüyalar için rüya kavramı yerine hulm kavramını kullanmıştır.<sup>9</sup> Öte yandan kişilerin uyanıkken etkilendikleri veya önem verdikleri hususlardan kaynaklanan rüyalar içinde de kâbus şeklinde olanlar bulunabilir. Sözelimi uyanıkken yaşanan çok korkunç veya iğrenç bir tecrübe kişinin rüyasına bir kâbus gibi yansiyabilir. Ancak bu kötü tecrübenin kişinin rüyasına korkunç ve iğrenç olarak yansımada şeytanın vesvesesi bir katalizör vazifesi görebilir. Bununla birlikte kişinin uyanıkken olumlu anlamda etkilendiği olay ve duyguların rüyasına yansması genellikle güzel rüyalar şeklinde gerçekleşir. Benzer şekilde kişilerin ihtiraslı talepleri veya çok yüksek beklentilerinin de rüyalarda gerçekleşmiş bir şekilde görülmesi söz konusudur. Hatta bazı insanlar beklentilerinin gerçekleştiği bu tür rüyaların akabinde gördükleri rüyanın hadiste geçen doğru rüya (rüyây-ı sâdika) olduğu şeklinde bir kanaate varırlar. Hadiste belirtilen sâdik rüya mümin

<sup>6</sup> Buhârî, “Ta’bîr”, 26; Müslim, “Rü’ya”, 6.

<sup>7</sup> Taberânî *el-Mu’cemü’l-ıvâsât*, nşr. Tark b. İvadullah b. Muhammed-Abdülmuhsin İbrâhim el-Hüseynî, Dârü’l-Haremeyn, Kahire 1415, c. VII, s. 24.

<sup>8</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 366; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, nşr. Muhammed Said Muhammed, Kahire Dârü’t-Tevfikıyye, c. II, s. 487; Mustafa el-Arusî, *Netâic*, c. II, s. 325.

<sup>9</sup> Buhârî, “Ta’bîr”, 3; Müslim, “Rü’ya”, 1.

ve sâlih kişiye Yüce Allah'ın doğrudan ya da melek vâsıtasıyla ilhamda bulunmasıdır. Hz. Peygamber'in "*Salih kişinin güzel rüyası, peygamberliğin kırk altı cüzünden biridir*"<sup>10</sup> şeklindeki hadisi bu yargıya delil teşkil edecek niteliktedir. Bununla birlikte bazı âlimler sâdik rüyanın ancak ismet sıfatına sahip Yüce Allah'ın koruması altında bulunan peygamberler için söz konusu olabileceğini, normal bir insan hakkında bu türden bir rüyanın bahis konusu edilemeyeceği görüşündedirler. Bu yüzden hadiste geçen sâdik rüyanın peygamberliğin kırk altıda biri olmasını bir kısım ulemâ çok farklı yorumlamıştır. Bunlar içinde en dikkat çeken Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilk altı ayının sâdik rüyalar görme şeklinde geçtiği, bu sürenin de 23 yıllık peygamberlik süresinin kırk altıda birine tekabül ettiği, dolayısıyla sâdik rüyanın sadece Hz. Peygamber'e ait bir olay olduğu şeklindedir. Nitekim Hz. Âişe'den gelen rivayette Hz. Peygamber'e ilk vahiylerin sâdik rüyalar şeklinde geldiği bildirilmektedir.<sup>11</sup> Bu yoruma göre peygamberler dışındaki insanların rüyaları, ilâhî koruma demek olan ismet sıfatları bulunmadığından, sâdik rüya olarak değerlendirilemez.<sup>12</sup> Sâdik rüyanın peygamberler dışında gerçekliğinin bulunduğunu kabul eden Kuşeyrî gibi âlimlere göre güzel rüya bir çeşit kerâmettir ve bu türden olan rüyanın kendisi doğru (sâdik), yorumu ise hakıdır. O bu görüşüne "*Onlar için dünyada ve âhirette bir müjde (büşrâ) vardır*"<sup>13</sup> âyetindeki "Büşrâ" kavramını Hz. Peygamber'in "*güzel rüya*"<sup>14</sup> şeklinde yorumlamasını delil olarak getirir.<sup>15</sup>

### Rüyaların Anlatılması

Rüyaların anlatılması hususu, rüyanın durumuna göre yani iyi ya da kötü olmasına göre değerlendirilmiştir. Nitekim kötü rüyaların şeytandan olduğunu açıklayan Hz. Peygamber, bunların kesinlikle anlatılmaması ve gören kişinin şeytandan Allah'a sığınarak bunu zihninden silmesi gerektiğini emir buyurmuştur.<sup>16</sup> Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen hadîs-i şerif şöyledir: "*Sizden bir kimse hoşuna gitmeyen kötü bir rüya gördüğünde hemen sol tarafına dönüp üç kere 'tu' dedikten sonra üç kere de 'eûzü billâh' çekerek Allah'a sığınsın, bulunduğu taraftan diğer yana dönerek*

<sup>10</sup> Buhârî, "Ta'bîr", 2.

<sup>11</sup> Buhârî, "Ta'bîr", 1.

<sup>12</sup> Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, 1994, s. 38-39, 54-55; İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 306-309.

<sup>13</sup> Yûnus, 10/64.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Rü'ya", 3; İbn Mâce, "Ta'birü'r-rü'ya", 1.

<sup>15</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 365.

<sup>16</sup> Bkz. Buhârî, "Ta'bîr", 3, 14. Ayrıca bkz. Müslim, "Rü'ya", 4; Ebû Dâvûd, "Büyü", 1; Tirmizî, "Edeb", 88; İbn Mâce, "Rü'ya", 5; Dârimî, "Ta'birü'r-rüya", 4; Ahmed b. Hanbel, "Rüya", 5.



yani yataktaki pozisyonunu değiştirerek yatsın.”<sup>17</sup> Bir başka hadiste ise sahâbeden Ebû Seleme yaşadığı bir tecrübeyi şöyle dile getirmektedir: “Bir rüya gördüm benim psikolojimi bozdu. Ne zaman ki, Ebû Katâde’nin şöyle dediğini duydum rahatladım: Hz. Peygamber’in şu buyruğunu duyana kadar gördüğüm rüyalar psikolojimi bozuyordu: “Güzel rüyalar Allah’tandır. Sizden birisi güzel bir rüya görürse onu ancak sevdiği bir kimseye anlatsın. Hoşuna gitmeyen bir rüya görürse, kötü rüyanın ve şeytanın şerrinden Allah’a sığınsın, üç kere sol tarafına “tu” desin ve bu şekildeki rüyasını asla kimseye anlatmasın. Bunları yaparsa söz konusu rüya ona asla zarar veremez.”<sup>18</sup>

Güzel ve iyi rüyalara gelince, bunların da her zaman ve zeminde anlatılması doğru bulunmamıştır. Nitekim Hz. Yâkub, oğlu Yûsuf’a hitaben “Yavrucuğum, rüyanı sakın kardeşlerine anlatma. Sana bir tuzak kurabilirler. Çünkü şeytan insana apaçık düşmandır”<sup>19</sup> âyetinin tefsirinde ünlü müfessir Kurtubî rüyaların gizli tutulması gerektiği yönünde kanaatini ortaya koyar ve ardından Hz. Peygamber’den: “Rüyalar peygamberliğin kırk altıda biridir. Görülen bir rüya, kişi onu anlatmadıkça bir kuşun ayağında asılı gibidir. Anlattığı zaman düşer ve kaybolur. Bu yüzden akıllı, bilgili, sizi sevdiğini bildiğiniz ve güzel nasihatlerde bulunacak yani hayra yoracak kişiler dışında rüyanızı kimseye anlatmayınız.”<sup>20</sup> hadisini nakleder. İmam Mâlik de hayra yoracak birini bulmadan rüyanın herkese anlatılmasını, rüya yorumlayan kişinin de ya hayır konuşması ya da susmasını tavsiye etmiştir. Hz. Yâkub’un oğlu Yûsuf’a hitaben söylediği söz dikkate alındığında bu tür rüyaların gizli tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in “Bir ihtiyacınızı gidermede başarılı olmak için onu gizlemek sûretiyle yardım isteyiniz. Çünkü her güzel nimete karşı insanların içinde haset oluşabilir”<sup>21</sup> yönündeki tespiti de bu doğrultudadır. Bu bilgiler gösteriyor ki, rüya kişinin hayatında belirleyici bir rol oynamamalıdır. Zaten İslâm ulemâsının rüya ile amel edilemeyeceği konusunda görüş birliği içinde olması da bu yargıyı güçlendirmektedir. Yukarıda geçtiği gibi rüyanın bir çeşit kerâmet olması, kerâmet için geçerli olan hususların bunun için de geçerli olmasını gerekli kılar. Buna göre haktan olan güzel rüya görüldüğünde şükredilmeli, her zaman ve zeminde anlatılmak sûretiyle bir

<sup>17</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 14; Müslim, “Büyü”, 1; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 88; İbn Mâce “Ta’birü’r-rü’ya”, 4; Dârimî, “Rü’ya”, 5.

<sup>18</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 46; Müslim, “Rü’ya”, 4.

<sup>19</sup> Yûsuf, 12/5.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXVI, s. 103 (Şuayb Arnavut neşri).

<sup>21</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, nşr. Hamdi b. Abdülmecid, Kahire 1415/1994, c. XX, s. 94; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, c. V, s. 215; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min ismeti’l-enbiyâ*, nşr. Mehmet Bulut, Beyrut 1435/2014, s. 63; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. II, s. 135.

gösteri malzemesine dönüştürülmemeli, olabildiğince gizli tutulmalıdır. Özellikle dünyevî menfaat elde etmek ve kişileri yönlendirmek maksatlı anlatımlar güzel rüyanın aksi istikamette sonuç vermesine sebebiyet verebilir.<sup>22</sup>

Öte yandan kişinin görmediği bir rüyayı görmüş gibi anlatmasını, Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Yalanların en büyüğü*” olarak nitelendirmiştir.<sup>23</sup> Çünkü burada yalan söylemenin yanında başkasını aldatmak veya duygularını kötüye kullanmak gibi katmerli bir sahtekârlık söz konusudur. Öte yandan böylesi bir kişinin, rüyasında Hz. Peygamber’i veya toplum içinde itibar sahibi sâlih bir kimseyi gördüğünü iddia etmesi, bu mâsum ve itibarlı kişiler adına yalan söylemek gibi bir çirkinliğe imza atması demektir. Hz. Peygamber yalanların en büyüğü derken işte bu kötü duruma işaret etmektedir. Yanı sıra “*Benim adıma kasten yalan uyduran, cehennemdeki yerine hazırlansın*”<sup>24</sup> buyruğu bu kişiler için de geçerli olsa gerektir. Bir hadîs-i şerifte Hz. Peygamber şu üç hususta gerçek dışı beyanda bulunmayı yalanların en büyüğü olarak nitelemiştir: “*Bir kişinin kendisini babası dışında birine nispet etmesi, görmediği rüyayı gördüm demesi, Hz. Peygamber adına yalan uydurması.*”<sup>25</sup> Bu durumda böyle bir rüya anlatan kişi, hem gerçek dışı bir beyanda bulunmak hem de bunu Hz. Peygamber’e isnat etmek sûretiyle çifte yanlışlığa imza atmış olmaktadır.

### Rüya Tâbiri

Hz. Peygamber’in görülen rüyaların her ortamda ve herkese anlatılmasını doğru bulmadığı yukarıda ifade edilmmişti. Öte yandan hadislerde, rüyayı yorumlayacak kişinin a. Akıllı ve bilgili olması, b. Hayra yorma niyeti taşıması yani güzel nasihatlerde bulunması, c. Yorumcunun rüya gören kişiyi sevmesi yani aralarında nefret, husumet ve kıskançlık olmaması şeklinde üç özelliğin birlikte bulunmasının gerekliliği vurgulanmıştı. Bunların tamamı özellikle de üçüncüsü dikkate alındığında rüya kadar, rüya tâbirinin de kişisel olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Bu durumda her rüya gören kişinin, belirtilen özelliklerin tamamına sahip, doğru kişileri bulmadıkça rüyasını her ortamda ve herkese anlatması uygun değildir. Hz. Yâkub’un oğlu Hz. Yûsuf’tan rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemesi de, bu gerçeği ve gerekliliği teyit ve tespit etmektedir.

Son devir İslâm düşünürü ve müfessiri Muhammed Hamdi Yazır, “rüya

<sup>22</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 365; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. M.İ. el-Hafnâvî - M.H. Osman, Dârü’l-Hadîs, Kahire 1423/2002, c. V, s. 113-118.

<sup>23</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 96, 119.

<sup>24</sup> Buhârî, “İlim”, 38.

<sup>25</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 6; Taberânî, *Mu’cemü’l-kebir*, c. XXII, s. 71.

tâbiri vehbî ve keşfi ilimlerden olduğundan akıl ve mantık yoluyla çözümlenmesi yani yorumlanması zor görünmektedir” şeklinde dikkat çekici bir açıklamada bulunur. Ona göre bu tür meziyetleri olmayan zâhîrî bakış açısına sahip bir kişinin rahmânî rüya ile hulm denilen şeytanî rüyaları ayırt etmesi oldukça güçtür. Bu yüzdendir ki, dinî duyarlılığı olmayan kişiler, bütün rüyaları şeytanî olarak niteleme yoluna gitmektedirler.<sup>26</sup>

Bu noktadan baktığımızda Yûsuf sûresinde rüya yorumlayan kişilerin ilâhî vahye muhatap olan Hz. Yâkub ve Hz. Yûsuf peygamberler olmaları anlamlıdır. Nitekim baba Hz. Yâkub’un uyarısından sonra Hz. Yûsuf’a yönelik “*İşte böylece Rabb’in seni seçti, sana rüya tâbir etmeyi öğretti, bundan önce ataların İbrâhim ve İshak’a yaptığı gibi sana ve Yâkub oğullarına nimetini tamamladı. Şüphesiz Rabbin ilim ve hikmet sahibidir.*”<sup>27</sup> meâlindeki âyet, aslında rüya tâbirinin ilâhî destek ile gerçekleştiğini göstermektedir. Benzer şekilde Hz. Yûsuf, zindanda kendisinden talepte bulunan iki gencin rüyalarını tâbir etmeden önce “*Bu, bana Rabb’imin öğrettiklerindedir*”<sup>28</sup> şeklinde bir giriş yapmakta ve rüya tâbirini kendi akıl ve mantık ölçüleriyle değil, Allah’ın vahyi doğrultusunda yaptığı hususunda ihtar ve ikazda bulunmaktadır.

Hz. Yâkub’un Hz. Yûsuf’un rüyasının ne anlama geldiğinin bilgisini vahiy yoluyla aldığı yorumunda bulunan Ebû Mansur el-Mâtürîdî, bu yorumuna âyetteki herhangi bir ihtimale / istisnaya yer vermeyen kesinlikteki “*Bunlar sana bir tuzak kurabilirler*” sözünün delil olduğunu söylerken, Hz. Yûsuf’un zindandaki gençlerin rüyalarını yorumlama sırasında söylediği “*Bu, bana Rabb’imin öğrettiklerindedir.*”<sup>29</sup> sözünü, “İşte bu Allah’ın peygamberlerine bir lütfudur” şeklinde açıklamıştır.<sup>30</sup> Zemahşerî ise, aynı âyeti “Size fal veya kehanet cinsinden bir şey söyleyemiyorum, bunu bana Rabb’im vahiy yoluyla buyurdu.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>31</sup>

Öte yandan yapılan yorumların mutlaka isabet etmesi gerektiği, bazı bakımlardan isabet etmeme ihtimalinin her zaman mümkün olduğu geçmiş tecrübelerden bilinmektedir. Mesela Hz. Peygamber’e gelip rüyasını anlatan bir şahsın yorumunu Hz. Ebû Bekir yapmıştır. Yorumun sonunda isabet edip etmediğini Hz. Peygamber’e sorduğunda Hz. Ebû Bekir şu cevabı almıştır: “Bazısında isabet ettin, bazısında ise hata ettin.” Yemin ederek isabet ve hata ettiği hususların açıklamasını istemesi karşısında Hz. Pey-

<sup>26</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, c. IV, s. 2869.

<sup>27</sup> Yûsuf, 12/6.

<sup>28</sup> Yûsuf, 12/37.

<sup>29</sup> Yûsuf, 12/37.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 568, 581.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 514.

gamber “Yemin etme” diyerek onu uyarmış ve isteğine cevap vermemiştir.<sup>32</sup> Hz. Ebû Bekir gibi sahâbenin en faziletlisi kabul edilen bir şahsiyetin rüya yorumunda hata ihtimalinin bulunması, diğer insanların yorumlarının değerinin ne olacağını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu olaydaki dikkate değer ikinci husus, hatalı dahi olsa yorum üstüne yorum yapılmasının Hz. Peygamber tarafından uygun bulunmamış olmasıdır.

Bu konuda ikinci çarpıcı örnek olay, Hz. Peygamber’in hicreti ile ilgili rüyadır. Hz. Peygamber Mekke’den, hurmalıkları olan bir bölgeye hicret edeceğini rüyasında görmüş ve bu bölgenin ya Yemâme veya Hecer<sup>33</sup> olduğunu düşünmüş/yorumlamıştır. Ancak hicret edilecek yer bunlardan hiç biri olmayıp Medine (Yesrib) olarak gerçeklik kazanmıştır. Olayın gelişiminden Hz. Peygamber’in ilk yorumunun hicret edilecek mekân hususunda farklı tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim O, Yemâme veya Hecer olarak düşündüğü hicret mahallinin sonradan Medine olduğunu ilâhî vahiy ile öğrenmiş olsa gerektir. Bu durumu da Hz. Peygamber, hiçbir kaygı ve tereddüde kapılmadan açıklıkla sahâbesine bildirmiştir.<sup>34</sup>

Bu son iki olaydan anlaşılıyor ki, rüya yorumunu talep eden ve yorumu yapan kişiler asla çıkan sonuca kesin gözüyle bakmamalıdır. Nitekim Hz. Peygamber’in ashâbıyla umre için Hudeybiye’ye doğru yola çıktıkları sırada gördüğü rüyanın o yıl gerçekleşmeyeceği anlaşıldığında, rüyasının yanlış çıktığına dair münafıklar tarafından yapılan nezaketsiz yorum karşısında Yüce Allah şu âyeti inzal buyurmuştu: “Allah, Peygamber’inin rüyasının gerçek olduğunu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir korku duymaksızın saçlarınızın tamamını veya bir kısmını keserek umrenizi yapmak için Mescid-i Harâm’a emin bir şekilde gireceksiniz.”<sup>35</sup> Âyet-i kerîmede Yüce Allah âdetâ münafıklara karşı Hz. Peygamber’in rüyasının yorumunu yapmış, fakat yorumun içine ihtimal bildiren ve her şeyin Allah’ın iznine bağlı olduğunu ihtar eden “Allah izin verirse” (inşâallah) ifadesini eklemiştir. Bu şekilde âyette bir ara cümleye yer verilmesi, rüya yorumunda ihtiyatlı davranılmasını öğretmek ve yorumun başına veya sonuna mutlaka Allah izin verirse anlamına gelen inşâallah kaydının konulması uyarısında bulunmak içindir.

Bir başka önemli husus, sâdık olması kaydıyla rüyanın gerçekleşme zamanı ile ilgilidir. Nitekim yukarıda söz konusu edilen Hz. Peygamber’in hicretin 6. yılında (628) umre yapmak üzere ashâbı ile birlikte yola çıkmaları, ancak Mekkelilerin izin vermemeleri üzerine Hudeybiye’de bir anlaşma yaparak dönmek zorunda kalmış olmaları bu duruma en çarpıcı

<sup>32</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 47; Müslim, “Rü’yâ”, 17.

<sup>33</sup> Bugün Arap yarımadasında el-Ahsâ olarak bilinen şehrin eski adı.

<sup>34</sup> Bkz. Buhârî, “Menâkıb”, 25; “Ta’bir”, 39; Müslim, “Rü’yâ”, 20.

<sup>35</sup> Fetih, 48/27.

örnektir. Hâlbuki Hz. Peygamber gördüğü rüyayı Hudeybiye anlaşmasının yapıldığı yılda umrenin gerçekleşeceği şeklinde yorumlamış ve sahâbesine de bunu bildirmişti. Ancak gelişmeler olayın Hz. Peygamber'in zaman bakımından yorumunu doğrulayacak şekilde gerçekleşmesini engelledi ve ziyaretin bir yıl sonra olabileceği anlaşıldı. Bu durum yukarıda zikredilen Fetih Sûresi 27. âyetinde de bildirildi. Bu olaydan anlaşılıyor ki, rüyanın ne zaman gerçekleşeceği konusunda bir zaman dilimi belirlemek pek de mümkün görünmemektedir. Bu hususta olabilecek zamansal bir farklılık ihtimali her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in rüyasının doğruluğu zaman bakımından bir yıl gibi bir farklılık arz etse bile, rüyada bildirilen umrenin mutlaka gerçekleşeceği Yüce Allah tarafından indirilen âyetle teyit edilmiştir. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, rüya yorumunda zaman bakımından bir farklılığın olması ihtimalinin mümkün olduğuna Hz. Yûsuf'un gördüğü rüyanın kırk yıl sonra gerçekleşmesini örnek gösterir. Buna ilâveten o, "Peygamberine rüyayı gösteren Yüce Allah niçin zaman dilimi hususunda isabet etmesini irade etmedi?" sorusuna meâlen şöyle cevap verir: "Yüce Allah bazen bir şeyi emreder ama emrettiği hususun gerçekleşmesini istemeyebilir. Hudeybiye yılındaki rüyada tam da bu husus gerçekleşmiştir. Nitekim benzer şekilde Hz. İbrâhim'e oğlunu kurban etmesini emreden Yüce Allah, bıçağın kesmesini engelleyerek, Hz. İbrâhim'in emri yerine getirmesini istememiştir. Demek ki, Yüce Allah burada emrettiği hususu değil, aksinin gerçekleşmesini murad etmiştir."<sup>36</sup> Hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. İbrâhim'in rüyalarının belirtilen zamanda veya şekilde gerçekleşmesinin istenmemesi, gelecekle ilgili diğer işlerde olduğu gibi, rüya konusunda da yapılan yorumlara kesin gözüyle bakılmamasını, aksine bu tür hususların Yüce Allah'ın kendi dilemesine (meşîetine) bırakılmasını ihtar etmektedir. Nitekim bir sonraki yıl Mescid-i Harâm'a umrenin yapılacağına dair buyruğuna ihtimal bildiren inşâallah kaydının konması, bu yorumu destekler mâhiyettir.<sup>37</sup> Hz. Peygamber'in hem kendi rüyalarına hem de ashâbının rüyalarına dair yorumları hadis kitaplarında çokça zikredilmektedir. Hz. Âişe ile evliliğinin kendisine rüyada müjde olarak verilmesi, halası Ümmü Harâm'ın bir deniz seferinde şehit düşeceğinin bildirilmesi, Hicret'in haber verilmesi bunlardan bir kaçıdır. Ancak bu yorumların gerçekleşme zamanına dair bir kayıt hiçbir şekilde konulmamıştır.<sup>38</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber kötü rüyaları "şeytanın uykusunda insanla oynaması" olarak nitelemiş, bunların anlatılmasını kesin bir dille yasaklamış ve yorum taleplerini de geri çevirmiştir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 533-534.

<sup>37</sup> Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebir (Mefâtihu 'l-gayb)*, Beyrut, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c. XXVIII, s. 105.

<sup>38</sup> Buhârî, "Ta'bir", 12, 20, 21, 39; Müslim, "Rü'ya", 20.

<sup>39</sup> Müslim, "Rü'ya", 14-16.

Öte yandan halk arasında dolaşan veya çeşitli rüya kitaplarında bulunan rüya tâbirleri de, herkesin rüyasına yorum olamaz. Çünkü rüyalar kişisel olduğu gibi yorumlar da kişiseldir, benzerliklerden yola çıkılarak getirilecek yorumlar, yanıltıcı sonuçlara götürebilir.

### Müslüman Olmayanların Rüyası

Yûsuf Sûresinde, Müslüman olmayan kralın ve zindandaki gençlerin rüyalarının gerçek çıkmasını, ilâhî vahye muhatap Hz. Yûsuf gibi bir rüya yorumcusunun gelecek konusundaki açıklamalarının gerçekleşmesi olarak görmek gerekir. Özellikle kralın / firavunun rüyası normal bir akılla veya kehanet ve fal yoluyla çözülebilecek bir gerçeklik olsaydı, etrafına topladığı kâhinlerin bunun üstesinden gelmeleri beklenirdi. Firavunun güvendiği o kadar akıllı sahibini içinden çıkamadığı ve “anlamsız düş” olarak niteledikleri rüyayı Hz. Yûsuf’un ilâhî destek ile yorumlaması ve gelecekte neler olacağını haber vermesi bu kanaati pekiştiren bir gelişmedir. Çünkü rüya yorumu, bir çeşit gelecekte haber verme işidir ve ilâhî destek olmadan böyle bir işin üstesinden gelinmesi zordur.

Öte yandan zindandaki gençlerin rüya gördükleri kesin de değildir. İbn Mes’ûd’un da desteklediği bir görüşe göre aslında bu gençler rüya görmemişler, Hz. Yûsuf’u sınamak veya zor duruma düşürmek için uydurdıkları bir hikâyeyi ona yorumlatmak istemişlerdir. Hz. Yûsuf da ilâhî vahiy ile onların gelecekte başlarına ne geleceğine dair aldığı bilgiyi anlattıkları hikâyeye çerçevesinde onlara bildirmiştir. Özellikle gençlerden asılacak olanın bu yorumu kabullenmemesi üzerine “*Sorduğunuz işin sonucu böyle gerçekleşmiştir*”<sup>40</sup> ifadesi bunu doğrular mâhiyettedir.<sup>41</sup>

Kurtubî’ye göre bir kâfirin veya müşrikin rüyasının gerçek çıkması, bunun vahiy eseri olduğunu göstermez. Çünkü bazı kâhinlerin gelecek hakkındaki tahminlerinin ara sıra doğru çıkması mümkün ve muhtemeldir. Öte yandan yine Kurtubî’ye göre görmediği hâlde, gördüm diyen bir kişinin rüyasına yönelik yapılan yorumun bağlayıcılığı söz konusu olmayabilir, ancak Hz. Yûsuf gibi bir peygamberin böylesi bir rüya için yaptığı yorum ve getirdiği hüküm gerçekleşir ve sonuç doğurur.<sup>42</sup>

### Rüyada Allah’ın Görülmesi

Yüce Allah’ın rüyada görülmesi İslâm âlimlerinin geneline göre câiz değildir. Çünkü rüyada bir varlığın kendisinin değil, hayalinin veya misa-

<sup>40</sup> Yûsuf, 12/41.

<sup>41</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 583; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, c. XVIII, s. 134; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 186.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 115, 186.

linin görülmesi söz konusudur. Allah Teâlâ, hayal ve misalden münezzehtir olduğu için rüyada dahi olsa hayalinin zihinde kurgulanması veya misalinin düşünülmesi, asla câiz değildir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin kabul ettiği Allah'ın cennette görülmesi, O'nun sevgili kullarına tanıdığı olduğu en büyük ikramdır. Bunun rüyada bile olsa dünyada gerçekleşmesi, âhiretteki görmenin değerini düşürücü bir fonksiyon icrâ eder. Hz. Mûsâ'nın dünyada görme talebinin geri çevrilmesi, bu yargıyı güçlendiren önemli bir delildir. Bu olaydan hareketle İslâm âlimlerinin geneli her ne kadar aklen dünyada Allah'ın görülmesi mümkün olsa bile, bunun dünya hayatında gerçekleşmesinin söz konusu olmadığı hususunda ittifak hâlinindedirler. Hz. Peygamber'in Allah'ı miraçta görmesi sahâbeden beri tartışılmakta olup bu konudaki ağırlıklı görüş, O'nun Allah'ı görmediği veya kalbiyle gördüğü şeklindedir.<sup>43</sup>

Rüyada Allah'ı görmenin, görme şartları haricinde keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceği iddiaları da çok tutarlı değildir. Sûfilerden Kelâbâzî, dünyanın geçici olması dolayısıyla bâkî olanın burada görülmesinin imkânsızlığına işaret eder. Öte yandan bu durum dünyanın bir imtihan alanı kılınması ile imanın gâib olan Allah'ı tasdik etmek olduğu şeklindeki kabullere de terstir. Çünkü Yüce Allah'ın rüyada veya uyanıkken bu dünyada görülmüş olması zorunlu olarak iman etmeyi gerektirir. Bu hem imtihan olgusunu hem de Allah'ın gâib olma gerçeğini ortadan kaldırır. İlk dönem sûfilerinden Hamza b. Habib ez-Zeyyat gibi bazı zevatın rüyasında Allah'ı gördüklerine dair bilgiler bulunmasına karşın, kendisi de bir sûfî olan Kelâbâzî bu iddiaları kesinlikle reddeder ve sûfilerin tamamının dünyada Allah'ın görülmeceği kanaatinde olduklarını, hatta Ebû Saîd el-Harrâz gibi önde gelen ilk dönem sûfilerinin bu hususta kitap yazdıklarını dile getirir. Cüneyd-i Bağdâdî ise bu konuda bir risâle kaleme alarak bu tür iddialarda bulunanları yalanlamış ve sapıklıkla itham etmiştir. Kelâbâzî'ye göre sûfiler içinde yolun ehli olan hiç kimseden böyle bir iddia sâdır olmadığı gibi vukuuna dair anlatılan hikâyelerin gerçekliği tartışmalı ve haberlerin doğruluğu şüphe götürür niteliktedir. Kuşeyrî de bunu destekler mâhiyette dünyada kerâmet olarak Allah'ın görülmesinin söz konusu olamayacağı hususunda icmâ bulunduğu bilgisini aktarmakla birlikte, eserinin rüya kısmında bazı sûfilerin Allah'ı gördüklerine dair sözlerine yer vermiştir.<sup>44</sup>

Bazı seçkin kişilerin Allah'ı görme iddialarını, görmek olmaksızın rüyada ilham almaları veya bir şekilde ilâhî tecelliye muhatap olmaları şek-

<sup>43</sup> Ebû'l-Mûîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 2004, c. I, s. 551-552, 571; İbn Ebû'l-İz, *Şerhü'l-akidetü'l-tahâviyye*, nşr. Şuayb Arnavut, Dımaşk, 1401/1981, s. 155; Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*, Beyrut 1404/1984, s. 185.

<sup>44</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli'tasavvuf*, nşr. Mahmud Emin, Kahire 1400/1980, s. 58-59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 260; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 166-167.

linde yorumlamak daha isabetli bir yaklaşımdır. Nitekim Ali el-Kârî bu görmeyi Allah'ın birçok tecellisinden biri olan bir çeşit tecelliye muhatap olmak olarak değerlendirmiştir. Çünkü Allah, zâtına dair bir sûretin bulunmasından ve bunun görülmesinden münezzehtir. İbn Hümâm ise, bu şekil görmeyi, Allah'ın görülmesini engelleyen sûret perdesini görmek olarak nitelemiştir. Bazı rivayetlerde görmenin kalp ile gerçekleştiğinin ifade edilmesi de bu yorumu destekler mâhiyettir. Çünkü hem rüyanın hayal ve tasavvur olduğunu ifade etmek hem de Allah'ı gördüğünü iddia etmek, Allah'ın hayal ve tasavvurunu görmek gibi ciddi bir çelişkiyi bünyesinde barındırmaktadır. Subkî, Hz. Peygamber'in Allah'ı bir genç sûretinde gördüğü şeklindeki rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu, bunların Hz. Peygamber'e iftira anlamı taşıdığını kesin bir dille ifade eder. Beyâzîzâde'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe'nin Allah'ı rüyada gördüğüne dair hiçbir bilgi sabit değildir. Ebû Mansur el-Mâtürîdî bunu muhal görmüş, Eş'arîlerin önde gelenlerinden Ebû Bekir el-Bâkılânî gibi tahkik ehli âlimler de bu görüşü tercih etmişlerdir. Çünkü rüyada görülen misaldir ve Allah, misali olmaktan münezzehtir.<sup>45</sup>

Mâtürîdî âlimlerinin önde gelenlerinden Nüreddin es-Sabûnî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Kelâbâzî'den naklettiği mâlûmat rüyada Allah'ın görülmesi meselesine farklı bir açıklık getirecek mâhiyettir: En'âm Sûresi 75-80. âyetlerinde geçen Hz. İbrâhim, kavmi ile olan tartışmasında yıldız, aya ve güneşe bakarak “*işte bu benim Rabbim*” ifadesini kullanmaktadır. Bunların her birinin kaybolması sonucu Hz. İbrâhim onlara böyle kaybolan şeylerin Tanrı olamayacağını anlatır ve tartışmayı “*Ben sizin Allah'a ortak koştuklarınızdan uzağım ve ben yüzümü bir hanîf olarak gökleri ve yeri yaratana çevirdim, ben asla ortak koşanlardan olamam.*” sözü ile tamamlar. Aslında Hz. İbrâhim'in onlara anlatmak istediği husus, Allah'ın bizzat kendisi görülemez olduğu; görülen bu şeylerin ancak Allah'ın varlığına bir delil teşkil ettiğidir. Çünkü kavmin taptığı bu yıldız, ay ve güneş gerçekte Allah'ın yarattığı mahlûk cinsindedir. Dolayısıyla bunların tanrı olarak görülmesi şirktir. “*Biz işte böylece İbrâhim'e göklerin ve yerin sahibini ve hükmedenini göstermiştik.*” Âyeti ile o, bu hakikate daha önce vâkîf kılınmıştı. Nitekim bazı veliler “Baktığım her şeyde ancak Allah'ı görüyorum” derken, gördükleri şeylerin yüce Allah'ın varlığına ve sırrına şahit ve işaret olduğunu anlatmak istemektedirler.<sup>46</sup> Buradan anlaşılıyor ki, bazı sâlih kişilerin “rüyada Allah'ı gördüm” demeleri, bazı hakikatlere rüyada ilâhî bir lütuf ve ikram yoluyla vâkîf kılındım anlamındadır. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin aktardığına göre Allah, kişinin kalbine ilhamda bulunur

<sup>45</sup> Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 184-187; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, Kahire 1368/1949, s. 210; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 527.

<sup>46</sup> Sâbûnî, *el-Müntekâ*, s. 50-53.



ve bu ilham uykuda Allah'ın kulu ile konuşması şeklinde gerçekleşir ve bunu kişi Rabbi ile konuşması biçiminde ifade eder.<sup>47</sup> Rüyada görülenin bir temsil veya hayal olması dolayısıyla, yüce Allah'ın bu şartlar içinde görülmesi söz konusu değildir. Mergînânî'nin naklettiğine göre Semerkand ulemâsının çoğunluğu Allah'ın rüyada görülmesini câiz görmemişlerdir. Ebû Mansur el-Mâtürîdî ise rüyada Allah'ı gördüğünü iddia eden kişinin putperestlerden daha beter olduğu yönünde bir görüş ortaya koymuştur.<sup>48</sup>

### Rüyada Hz. Peygamber'in Görülmesi

Hz. Peygamber'in rüyada görülmesine gelince ilim geleneğimizde tercih edilen görüşe göre Hz. Peygamber rüyada ancak aslî şemâilî yani kendi gerçek dış görünüş ve özellikleriyle görülebilir. Bu yüzden aslî sûretini görmemiş bir kimsenin "O'nu rüyamda gördüm" demesine itibar edilmez. Nitekim rüyasında Allah Resûlü'nü gördüğünü iddia eden bir kimseye sahâbeden Abdullah b. Abbas, gördüğü şahsın özelliklerini sorma gereği duymuş, rüya gören kişinin anlatımının Hz. Peygamber'in dış görünümüne uygun düştüğünü anlayınca "Doğru, sen gerçekten Allah Resûlü'nü (s.a.s.) görmüşsün" diye onay vermiştir.<sup>49</sup> İmam Buhârî kendi hocalarının "Peygamber'i rüyada görmek, kişinin onu ancak hayatında aslî sûreti üzere görmesi durumunda mümkün olabilir." görüşünü benimsediklerini nakleder.<sup>50</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'i hayatta görmemiş ve O'nun gerçek sûret ve şemâilini bilmeyen kişinin rüyada Hz. Peygamber'i gördüğünü iddia etmesi bir gerçeğe tekabül etmez. Daha önce geçtiği gibi rüyada görülen, bir sûret ve şekildir. Bu yüzden dünyada aynı anda bazı kişiler Hz. Peygamber'i genç, bazıları, orta yaşlı, bazıları ise yaşlı olarak görmekte, görenlerin bir kısmı doğuda bir kısmı batıda, bir kısmı kuzeyde bir kısmı ise güneyde yaşamaktadırlar. Hz. Peygamber'in aynı anda bu şekillerin ve mekânların her birinde bulunması ve görülmesi imkânsız olduğuna göre, rüya görenler sadece bir şekil ve sûret görmektedirler.<sup>51</sup>

Bu durumda Hz. Peygamber'i rüyada görmek, ancak onu gerçek hayatta görmüş olan sahâbîler veya O'nun şekil ve şemâilini tam anlamıyla bilenler için söz konusu olabilir. "*Beni rüyasında gören gerçekten görmüş demektir, çünkü şeytan benim sûretime giremez.*"<sup>52</sup> hadisi ancak O'nu ger-

<sup>47</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed İskenderânî, Beyrut 2014, s. 35.

<sup>48</sup> Mergînânî, *et-Tecnis ve'l-mezid*, Süleymaniye Kütp., Fatih, nr. 2456, vr. 159b.

<sup>49</sup> Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1411/1990, c. IV, s. 393.

<sup>50</sup> Buhârî, "Ta'bir", 10.

<sup>51</sup> Mustafa el-Arûsî, *Netâic*, c. II, s. 326.

<sup>52</sup> Buhârî, "İlim", 38, "Ta'bir", 10, "Edeb" 109; Müslim, "Rü'ya", 10,11; Tirmizî, "Rü'ya", 4, 8.

çek hayatta gören veya şemâilini tam olarak bilen kişiler için söz konusu olabilir. Bir başka hadiste “*Beni rüyada gören, gerçekte beni görmüştür.*”<sup>53</sup> buyrulmaktadır. Burada “beni görmüştür” demek benim cismimi veya heyetimi görmüştür anlamına gelmez. Çünkü rüyada görülen teşbih, temsil veya hayalden ibarettir. Bunun anlamı ben nasılsam beni o hâlimle hayal etmiş veya temsilimi görmüş demektir. Öte yandan şeytan bir kişiye rüyasında gördüğü bir görüntünün peygamber olduğu vesveseni verebilir. Ancak rüyayı gören kişi eğer Hz. Peygamber’in gerçek sûretini veya şemâilini biliyorsa bunun bir şeytanî kandırmaca olduğunu anlar.<sup>54</sup>

Bununla birlikte bir kimse rüyasında Hz. Peygamber’i hakiki sûretiyale görmüş olsa bile onun rüyada söylediğinin içeriği Kur’ân ve sünnetle çelişiyorsa, amel edemez. Söz gelimi bir kişi, rüyasında Hz. Peygamber’in ona helâl olan bir hususun haram olduğunu; haram olan bir hususun ise helâl olduğunu söylediğini görmüş olsa bu rüyanın hiçbir değeri yoktur. Aynı şekilde herhangi bir boşama eyleminde bulunmamış olan bir kimse rüyasında Hz. Peygamber’in kendisine eşini üç talâkla boşadığını söylediğini görse, bu rüya ile de amel edemez. Kezâ güvenilir iki tanığın beyânıyla bir davada hüküm veren bir hâkim, rüyasında Hz. Peygamber’in kendisine o tanıkların beyânının geçersiz olduğunu söylediğini görse bu rüyayı dikkate alamaz. Çünkü sübjektif bir nitelik taşıyan rüyaya dayanarak, naslarla sabit dinî hükümler terkedilemez.<sup>55</sup>

Yanı sıra Hz. Peygamber’i rüyada gördüğünü iddia edenler zaman içinde bunu uyanıkken gördükleri iddiasına kadar vardırılabilmişlerdir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî bu şekil iddiada bulunan bir kişinin kendi dönemlerinde yaşadığını, Buhara ulemâsının tepki göstermesi üzerine bölgeyi terk etmek zorunda kaldığını bildirmektedir. Onun bildirmesine göre bu kişi rüyada değil, uyanıkken Hz. Peygamber’i gördüğünü ve ona göre dinî yaşadığını iddia etmektedir.<sup>56</sup> Günümüzde de bazı zevatın her zaman ve zeminde Hz. Peygamber’i gördüklerini, hatta toplantılarına katıldıklarını iddia edecek kadar ileri gittikleri görülmektedir. Tarihî ve güncel gelişmeler gösteriyor ki, bu tür iddialar hemen her dönemde olmuş ve ulemâ bunlara karşı gerekli cevapları vermiş ve alınması gereken tedbirleri almıştır. Böylesi iddia sahipleri her ne kadar dinî konularda cahil ve zihinsel yönlendirmeye mâruz kalmış kesimler üzerinde etkili olsalar da dinini bilen ve aklını kendi kontrolünde tutan kişilere etki etmeleri söz konusu değildir.

<sup>53</sup> Müslim, “Rü’yâ”, 11.

<sup>54</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, *İmam Tirmizî Şemâil-i Şerif Şerhi*, İstanbul 2015, c. III, s. 325.

<sup>55</sup> Karâfî, el-*Furûk*, Kuveyt 2011, c. IV, s. 244-246; Şâtıbî, el-*İtisâm*, Riyad 1412/1992, c. I, s. 191-192.

<sup>56</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963, s. 256.

## Rüya Yoluyla Hz. Peygamber'den Haber Alma

Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s.) bütün açıklama ve uygulamalarını hayattayken ortaya koymuştur. O'nun sünnet-i seniyyesi olarak adlandırılan bu uygulama ve açıklamaları, sahâbeden başlamak üzere nesilden nesle aktarılarak sağlam ve sağlıklı bir şekilde bize kadar ulaştırılmıştır. Allah'ın kitabı Kur'an-ı Kerim'in yanında bizim için ikinci kaynağımız işte bu sünnet-i seniyyedir. Bunun dışında Hz. Peygamber'in rüyayla veya başka bir yolla açıklamada bulunması veya tâlimat vermesi söz konusu değildir. Nitekim hadis âlimleri de Hz. Peygamber'in hayattayken söylediği sözlerin ancak hadis kabul edilebileceği, bunun sıhhatinin de senet yoluyla tespit edilebileceği; keşif ve kerâmet gibi bir takım yollarla asla hadisin sıhhatinin tespit edilemeyeceği kanaatini ortaya koymuşlardır. Nitekim Abdullah b. Mübârek eğer senet olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi, yani hadis uydururdu demiştir.<sup>57</sup> Şevkânî ise bu konuda daha net konuşmakta ve şu izahı getirmektedir: Yüce Allah, Peygamberimizin diliyle bize gönderdiği şeriatı tamamlamıştır. "*Bugün size dininizi tamamladım.*"<sup>58</sup> âyeti de buna delildir. Peygamberimizin vefatı sonrasında rüyada görülüp söylediği bir sözün veya yaptığı bir işin bize delil olacağına dair bir hüccet bulunmamaktadır. Vefatıyla birlikte şeriat tamamlandığı için, dinî konularda başka bir delile ihtiyaç bulunmamaktadır. Zaten O'nun vefatıyla birlikte nübüvvet de son bulmuş olup herhangi bir şekilde devamı söz konusu değildir.<sup>59</sup>

## Rüya ile Hüküm Vermek

Hız. Peygamber'den (s.a.s.) gelen hadisler ve yapılan bilimsel araştırmalar, rüyaların çok çeşitli nedenlerden kaynaklanabileceğini ortaya koymuştur. Bu da rüyanın çok karmaşık bir konu olduğunu gösterir. Bu yüzden kişinin, rüyasını kendisi ve başkaları hakkında hüküm aracı olarak kullanması İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından doğru bulunmamıştır. Böylesi belirsiz ve karmaşık bir olgunun, dinin temeli sayılan inanç alanı başta olmak üzere hiçbir alanında delil olarak kullanılmayacağı hususunda İslâm âlimleri arasında büyük oranda ittifak söz konusudur. Diğer bir ifade ile peygamberler dışındaki insanların gördükleri rüyaların dinî bakımdan bir delil niteliği taşımadığı, rüyalara dayanarak inanç veya amele dair meselelerde hüküm ortaya konamayacağı hususunda İslâm âlimleri arasında geniş çaplı görüş birliği oluşmuş bulunmaktadır. Çünkü rüya her ne kadar insan için bir gerçeklik olsa da hatırlanmama ve yorumunda hata etme ihtimali çok yüksek olduğundan, herkese açık akli ve nakli deliller kadar kesinlik

<sup>57</sup> Kâsimî, *Kavâidü'l-tahdis*, Beyrut 1407/1987, s. 181, 192; Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta 1994, s. 51-68.

<sup>58</sup> Mâide, 5/3.

<sup>59</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl fi ilmi'l-usûl*, Riyad 2000, c. II, s. 1020-1021.

bildirmesi, kişisel ve toplumsal düzeyde fayda sağlaması söz konusu değildir.<sup>60</sup>

Bu durumda ancak vahiy alan ve ismet sıfatına sahip olan peygamberlerin rüyaları dinî açıdan bir bilgi değeri taşıyabilir. Çünkü peygamberlerin rüyaları bir çeşit vahiydir ve uyanıkken vahiy almaları gibi değerlendirilir. Bunun örnekleri Kur’ân-ı Kerîm’de çoktur.<sup>61</sup> Peygamber gibi ismet sıfatı bulunmayan diğer insanların rüyalarının bu anlamda bir geçerliliğinin olması söz konusu değildir. Bu bağlamda İslâm tarihinde ilgi çekici bir hâdise aktarılmaktadır. Abbâsi halifesi Mehdî, dönemin kadılarından Şerîk b. Abdullah’ın idamını emreder. Gerekçe olarak da rüyasında Şerîk’in kendisine lakayt davrandığını gördüğünü, tâbircilerin de rüyadaki bu davranışını Şerîk’in kendisine gizli düşmanlık beslediği şeklinde yorumladıklarını ifade eder. Şerîk’in hâlife Mehdî’ye “ne senin rüyan Hz. İbrâhim’in rüyası; ne de rüyanı Hz. Yûsuf tâbir etti! Böylesi yalancı rüyalarla mı müminlerin boynunu vurduracaksın?” şeklindeki çıkışı üzerine halife kararından vazgeçmek zorunda kalmıştır.<sup>62</sup>

Öte yandan uykuda insanın zihinsel ve bedensel bütün faaliyetlerden muattal hâle gelmesi ve bir çeşit ölüm hâli gibi hayattan kopması söz konusu olduğundan, uyku hâlindeki insan muhatap ve mükellef sayılmamıştır. Dolayısıyla böylesi muattal duruma gelmiş bir kişinin uyanmaya yakın bir zaman diliminde iradesi ve tasarrufu dışında, bazı tasavvur ve tahayyüllerin zihninde oluşması, kendisine veya bir başkasına bir sorumluluk yüklenmez. Peygamberlerin rüyalarının sorumluluk doğurması Hz. Peygamber’in “gözlerim uyur ama kalbim uyumaz.” hadisinde ifade edildiği gibi onların uyku hâlinde bile gafletten korunmuş olmaları sebebiyledir. Onların rüyaları bir çeşit vahiy olduğu için hem zihinlerine intikal ederken hem de insanlara aktarılırken yüce Allah tarafından korunmuştur. Dolayısıyla peygamberlere rüya yoluyla gelen bilgiler gerçektir ve bağlayıcılık niteliği taşır.<sup>63</sup>

Son devrin ünlü sûfîlerinden Mehmed Zâhid Kotku, tasavvuf alanında rüyanın hüküm değeri ile ilgili şu bilgilere yer verir: “Rüyalar vâsıtasıyla kendilerine irşat için izin verildiğini iddia eden şeyh taslaklarına büyükle-  
rimiz “tarikat hırsız” diye ad vermişlerdir. Gerek İmam Rabbânî’nin ese-

<sup>60</sup> İbn Haldûn, *Şifâü’s-sâil*, s. 61-69; Birgivî, *et-Tarîkatü’l-muhammedîyye*, Dimaşk 2011, s. 56-57; Hâdimî, *el-Berika*, İstanbul 1326, c. I, s. 140-142; Güzelhisârî, *Menâfîu’d-dekâik*, İstanbul 1288, s. 137; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, Beyrut 1987, c. I, s. 257; Mustafa el-Arûsî, *Netâic*, c. II, s. 330-331; Yazır, *Hak Dinî*, c. VI, s. 4259-4260.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IV, s. 238, 532; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 56; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XXVI, s. 156; Neseffî, *Tefsîru’n-Neseffî*, İstanbul 1984, c. IV, s. 25.

<sup>62</sup> Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. I, s. 191.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 125; Mustafa el-Arûsî, *Netâic*, c. II, s. 329.

rinde, gerekse Risâle-i Bahâiyye’de rüya ile amelin câiz olmadığı da ayrıca tasrih olunmuştur.<sup>64</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak rüya bir sûret, hayal ve misalden ibarettir ve görülen şey zihin dışında bir gerçeklik değil, zihindeki bir tasavvurdur. Bu tasavvurun zihinde oluşmasını sağlayan, dış unsurların yanında kişinin iyi veya kötü kendi geçmiş tecrübeleridir. Bir kişinin zihninde oluşan tasavvurlar o kişinin zihin dünyası ile sınırlı olması hasebiyle, diğer insanların idrak dünyasına kapalı ve sübjektif bir mâhiyet arz etmektedir. Kişinin uykuda iken zihninde oluşan bu tasavvuru uyandığında olduğu gibi koruyabilmesi ve ifade etmesi de yine kuşkuya açık bir durumdur. İfade ettiği şekliyle yorum tâbi tutulması durumunda, bütün bu kapalılıklar ve sübjektifliklerin sözü konusu yorumun keyfiyetine yansımaları kaçınılmazdır. Öte yandan rüyaların kişisel olması gibi yorumların da kişisel olması, rüyanın genel geçer bir bilgi kaynağı ve hüküm aracı olmasını imkânsız hâle getirmektedir.

Bu durumda rüya ve benzeri tecrübeler kesin hüküm ortaya konulmasına imkân sağlayacak nitelikte olmadıkları için, bağlayıcı delil sayılmaları sözü konusu değildir. Diğer bir deyişle bu tür tecrübelerin ne kişisel ne de toplumsal düzeyde bir bağlayıcılığın bahsedilemez. Her hâlükârda bir toplum ferdi olan insan tek başına yaşamadığına göre, bir kişiyi etkileyen her olayın onunla ilişki ve iletişim hâline olan herkesi bir şekilde etkilemesi kaçınılmazdır.

Öte yandan bu tür olgu ve olayların toplumda yönlendirici bir amaçla kullanılması ise dinen kabul edilebilir değildir. Çünkü İslâm’a göre din, ancak akıl sağlığı yerinde olan ve özgür iradesi ile hareket edebilen kişinin kabul ettiği ve yaşadığı ilâhî kanundur. Dolayısıyla kişinin aklına ve özgür iradesine müdahâle edilmesi dinen doğru olmadığı gibi insanî noktadan da sakıncalı sonuçlara yol açacak ihtimalleri içinde barındırır. Bu türden bir müdahâle olmaksızın yapılan tavsiye, nasihat, irşat veya yol gösterme bile son tahlilde kişinin iradesine tâbidir.

Sonuç olarak sağlıklı ve sağlam din anlayışı, ancak on dört asırlık İslâm düşünce tarihinde benimsenen Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi delillere dayanmakla mümkün olur. Çünkü bu delillerin hepsi insan aklına hitap etmekte ve ortaya konulan hükümlerin diğer akıl sahipleri tarafında da kontrolü ve testi mümkün olabilmektedir. Taklit konumunda olan ve bir müçtehide tâbi olan kişiler bile neticede akıllarını kullanmakta ve tâbi olacağı müçtehide kendileri seçmektedirler. Diğer müçtehitlere uymamaları, üzerlerine dinî bir sorumluluk terettüp ettirmez. Ancak bu dört objektif

<sup>64</sup> Mehmed Zâhid Kotku, *Tasavvufî Ahlâk*, Ankara, Seha Neşriyat, c. I, s. 78.

delilin dışındaki sübjektif veriler konumundaki keşif, kerâmet ve rüya gibi hususların bir delil olarak kullanılması, her dönemde sorun oluşturmuştur. Buradaki sorun, bu delillerin kapalı, muğlak, karmaşık ve kontrol edilemez oluşudur. Geçmişten bugüne âlimlerin bu tür delillere çekince koymalarının altında yatan neden de bu delillerin böyle bir özellikte olmasıdır.

#### Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.
- Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhü'l-ekber*, Beyrut 1404/1984.
- Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, Kahire 1368/1949.
- Çelebi, İlyas, “Rüya”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 306-309.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. I-IX, Beyrut 1987.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 2004.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-semerkandî*, Beyrut 1427/2006.
- Ebü'l-Müntehâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1996.
- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963.
- Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*, Beyrut ts. Dâru'l-İh-yâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Güzelhisârî, *Menâfîu'd-dekâik*, İstanbul 1288.
- Hâdimî, *el-Berîka*, İstanbul 1326.
- Hâkim, *Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1411/1990.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut 1987.
- İbn Ebü'l-İz, *Şerhü'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, nşr. Şuayb Arnavut, Dimaşk 1401/1981.
- İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul 1958.
- Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Dimaşk 2011.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed İskenderânî, Beyrut 2014.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, *İmam Tirmizî Şemail-i Şerif Şerhi*, İstanbul 2015.
- Karâfî, *el-Furûk*, Kuveyt 2011.
- Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, Beyrut 1407/1987.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Mahmud Emin, Kahire 1400/1980.
- Kotku, Mehmed Zâhid *Tasavvufî Ahlâk*, Ankara ts., Seha Neşriyat.
- Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. M.İ. el-Hafnavî - M.H. Osman, Dâ-rü'l-Hadîs, Kahire 1423/2002.
- Kuşeyrî, er-*Risâle*, nşr. Maruf Zarik-Ali Abdülhamid, Beyrut 1410/1990.

- Merginanî, *et-Tecnis ve 'l-mezîd*, Süleymaniye Ktp., Fatih nr. 2456.
- Mustafa el-Arûsî, *Netâicü 'l-efkâri 'l-kudsîyye fî beyâni meâni Şerhi '-Risâleti 'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdulvâris Muhammed Ali, Beyrut 2007.
- Nesefî, *Tefsîru 'n-Nesefî (el-Medârik)*, İstanbul 1984.
- Nevevî, *Riyâzü 's-sâlihîn*, nşr. Subhi Salih, İstanbul 1990.
- Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî 'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi, Beyrut 1435/2014.
- Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min ismeti 'l-enbiyâ*, nşr. Mehmet Bulut, Beyrut 1435/2014.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Sakallı, Talat, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta 1994.
- Şâtıbî, *el-İtisâm*, Riyad 1412/1992.
- Şevkânî, *İrşâdü 'l-fühûl fî ilmi 'l-usûl*, Riyad 2000.
- Taberânî *el-Mu'cemü 'l-avsât*, nşr. Tarık b. İvadullah b. Muhammed-Abdülmuhsin İbrâhim el-Hüseynî, Dârü'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- \_\_\_\_\_, *el-Mu'cemü 'l-kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdülmecid, Kahire 1415/1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dinî Kur 'ân Dili*, İstanbul ts. Eser Neşriyat.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Muhammed Said Muhammed, Kahire ts. Dârü't-Tevfikîyye.

# ZEKÂTIN TENMİYESİNİN FİKHÎ İMKÂN LARI INVESTMENT OF ZAKAT IN ISLAMIC LAW

MUSTAFA BÜLENT DADAŞ  
DR.  
DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



## ABSTRACT

Zakat investment means investing and increasing the goods, which are collected as zakat, in various production areas on behalf of recipients. The idea of zakat investment is suggested with the aim of using the zakat goods more efficiently and making a permanent contribution to the poor, thus making the poor self-sufficient and even improving their economic condition to the level that they became zakat payers.

Zakat investment is more discussed in the context of investment made by the corporations which collect zakat before they transfer the goods to the recipients. According to the preferred argument, it is not permissible to invest zakat because zakat corporations do not have the authority to invest the zakat goods which they collect, and zakat is an obligation that should be performed immediately.

On the other hand, it is possible for the zakat corporation to invest zakat goods within a certain project providing that the titles of the goods are transferred to the recipients. However, the supervision of such an activity by public authorities is crucial in order to get sustainable and reliable results from such investments.

Keywords: Zakat, Investment of zakat, Transferring the title, Recipients of zakat, Immediate obligation.

## ÖZ

Zekât malının tenmiyesi, zekât olarak toplanan malın, hak sahipleri lehine çeşitli üretim alanlarında istihdam edilerek artırılması anlamında kullanılmaktadır. Zekâtın tenmiyesi fikri, zekât malının daha verimli kullanılması ve fakire kalıcı bir katkı temin etmesi gayesi ile ortaya atılmış, fakiri kendi kendisine yetebilecek, hatta zekât verecek maddî seviyeye yükseltmek amacıyla mâtufluk olarak dile getirilmiştir. Zekâtın nemâlandırılması fikri daha çok, zekât toplayan müessese tarafından fakire temlik edilmeden üretim alanlarında istihdam edilmesi bağlamında tartışılmaktadır. Tercih edilen görüşe göre, zekât toplayan müessesenin, topladığı zekât malını nemâlandırma hususunda yetkisinin olmaması ve zekâtın fevrî bir vâcip olması sebebiyle nemâlandırması câiz değildir. Buna mukabil müessesenin, topladığı zekât malını belli bir proje dâhilinde hak sahibine temlik ederek nemâlandırması mümkündür. Ancak bu tür bir faaliyetin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi, sürdürülebilir ve güvenilir bir nemâlandırma için büyük bir önemi haizdir

Anahtar Kelimeler: Zekât, Nemâlandırma, Temlik, Hak sahipleri, Fevrî.



## Giriş\*

Zekât, İslâm'ın üçüncü temel rüknü olup, Müslümanlar arasında iktisadî adaletin temini, fakir ile zengin arasındaki uçurumun giderilmesi bakımından toplumsal bazda ciddi katkısı olan malî bir ibadettir. Kur'ân'ı Kerîm'in yaklaşık otuz yerinde namaz ile birlikte zikredilmesi, zekâtın ne kadar önemli bir ibadet olduğunu göstermektedir. Buna binaen Hz. Peygamber, Kur'ân'ın emriyle<sup>1</sup> zekât toplama işini bizâtihi devlet görevi sayarak, İslâm'a giren kabilelere zekât memurları göndermiş, zekâtın dağıtımını da bizâtihi üstlenmiştir.<sup>2</sup> Hz. Osman dönemine kadar devlet tarafından toplanan zekât, bir takım suistimaller sebebiyle sadece emvâl-i zâhireden alınmaya başlanmış, altın, gümüş, para ve ticaret eşyaları gibi emvâl-i bâtineden olan mallarda<sup>3</sup> zekâtı sarf etme görevi mükelleflere bırakılmıştır.<sup>4</sup>

\* Bu makale, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 03-04 Aralık 2016 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen "Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları" konulu 22. Milletlerarası tartışmalı ilmî bir toplantıda sunulan aynı başlıklı tebliğ'e dayanmaktadır.

<sup>1</sup> Tevbe, 9/103. Zekâtın devlet tarafından toplanmasının meşrûiyeti için bk. Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i' u s-sanâ'i' fi tertîbi ş-şerâ'i'* nşr. Muhammed Adnan Derviş, Dârü l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, c. II, s. 135-137.

<sup>2</sup> Hz. Ebûbekir'in "namaz kılarız ancak zekât vermeyiz" diyenlere karşı "Vallahi namaz ile zekâtı ayıranlarla; namaz kılarım ama zekât vermem diye diretenlerle savaşırım." (Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İmân", 32.) diyerek harp ilan etmesi, Yûsuf el-Karadâvî'nin ifadesiyle yeryüzünde fakirler adına yapılan ilk savaştır. Bk. Yûsûf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, Beyrut 2005, s. 67-71.

<sup>3</sup> Zâhir ve bâtın mallarla ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, "el-İlzâm bi'z-zekât fi'z-zâhiri ve'l-bâtın", *Ebhâs fikhîyye fi kadâyâ zekâti'l-muâsıra*, Dârü'n-Nefâis, Amman 2004, c. I, s. 128-131.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Şerhü Muhtasarı'l-Tahâvî*, nşr. İsmetullah İnâyet – Said Bekdaş, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2013, c. II, s. 384; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*,

XX. asrın ikinci yarısından itibaren Müslümanların ekonomik refahlarının artması ve İslâmî uyanışın hayatın her tarafında hissedilmesi, zekât hususunda da bir farkındalığın oluşmasına sebep olmuştur. Bunun bir tezahürü olarak, İslâm ülkelerinde zekâtı hak sahiplerine ulaştırmayı hedefleyen zekât müesseseleri kurulmuş<sup>5</sup> ve bazı İslâm devletleri tarafından zekât kanunları çıkartılmıştır.<sup>6</sup> Gündelik hayatta zekâtın bu denli gündeme alınması zekâtla ilgili ilmî çalışmaların yapılmasının da zeminini oluşturmuştur. Ülkemiz de dâhil olmak üzere, İslâm ülkelerinde zekât konulu konferanslar ve sempozyumlar<sup>7</sup> düzenlenmiş, zekât bütün yönleriyle akademik araştırmaların konusu hâline gelmiştir. Özellikle asrın iktisadî alanlarla ilgili getirdiği yenilik ve değişiklikler, zekâtla ilgili fıkıh kitaplarında bulunmayan bir takım konuların tartışılmasını da gerekli kılmıştır.

Zekâtla ilgili güncel sayılabilecek konulardan biri de zekâtın tenmiyesi meselesidir. Klasik kaynaklarda devletin, topladığı zekât mallarını fakirler lehine sistemli bir şekilde nemâlandırıldığına dair bir mâlûmat yoktur. Zekâtın tenmiye edildiğine dair zikredilen bir takım veriler, hak sahiplerine ulaştırana kadar zorunlu bir tenmiyenin var olduğunun ötesine geçmemektedir.<sup>8</sup> Konu, günümüzde “istismârü’z-zekât (استثمار الزكاة), tenmi-

---

Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty., c. II, s. 174-175; Kâsânî, *a.g.e.*, c. II, s. 136-137. Bu konudaki tarihî uygulamalar ve rivayetler için bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emvâl*, nşr. Muhammed İmâra, Dârü's-Şurûk, Beyrut 1989, s. 675-683; İbn Zenceveyh, Humeyd b. Mahled, *Kitâbü'l-emvâl*, nşr. Şâkir Zib Feyyâd, Merkezü'l-Melik Faysal, Riyad 1986, c. III, s. 1147-1161.

Bazı araştırmacılar, 1901 yılına kadar Mağrib'te (Fas) zekâtın devlet eliyle toplandığı ve dağıtıldığını belirterek, devletin, zekât toplama vazifesini deruhte etmeye devam ettiğini ifade etmektedir. Bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hâfzâvî, *Ahkâmü istismâri emvâli'z-zekât ve tatbikâtühü*, <http://www.redoreg.com/Tcomplet/HAFDAOUI.pdf> (erişim: 17.10.2016).

<sup>5</sup> Bu müesseselerin isimleri ve buldukları ülkeler için bk. Muhammed ez-Zuhaylî, “Takvîmü't-tatbikâti'l-muâsıra li'z-zekât icâbiyyât ve selbiyyât” *Mevsûatü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*, Dârü'l-Mektebî, Dimaşk 2009, s. 582.

<sup>6</sup> Söz konusu kanunlar ve zekât kanunları yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlar için bk. Zuhaylî, *Takvîmü't-tatbikâti'l-muâsıra*, s. 584-585; Yûsuf Karadâvî, *Li key tenceha müesseseti'z-zekât fi't-tâtбіki'l-muâsır*, el-Ma'hedü'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, Cidde 1994, s. 13-62.

<sup>7</sup> İslâm âleminde zekât konulu konferans/kongre/sempozyumlar ve ele aldığı konuların listesi için bk. Zuhaylî, *Takvîmü't-tatbikâti'l-muâsıra li'z-zekât*, s. 585-594.

<sup>8</sup> Cessâs, *Şerhü Muhtasarü't-Tahâvî*, c. II, s. 274. Ali Özek, kadim fıkıh kitaplarında bu konunun bulunmaması ve fakihler tarafından tartışılmamış olmasının o dönemlerde yeterli nemâlandırma araçlarının bulunmamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Zira o dönemlerde zekât; hayvan, tarım ürünü ya da ticarî ürünler gibi aynı mallardan ibaret olup bu gibi malların nemâlandırılması o vakitte mümkün değildir. Ali Özek, “Zekâtın Nemâlandırılması”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 363. Özek'in bu tespiti,

yetü'z-zekât (تنمية الزكاة) ve tavzîfü'z-zekât (توظيف الزكاة)” gibi isimlerle incelenmekte ve tartışılmaktadır.<sup>9</sup>

İslâm İşbirliği Teşkilâtı ve Râbıta'ya bağlı Fıkıh Meclisleri ile Hindistan Fıkıh Meclisi gibi uluslararası Fıkıh meclisleri tarafından özel bir gündemle ele alınan bu konu, Beytü'z-Zekât el-Kuveytiyye gibi zekât kuruluşlarının düzenlediği toplantılarda tartışılmış, zekâtla ilgili yazılan güncel fıkıh kitaplarında yerini almış ve çoğunluğu yüksek lisans tezi düzeyinde bazı tezlere konu olmuştur.<sup>10</sup> İslâm âleminde yoğun bir şekilde tartışılan “zekâtın tenmiyesi” meselesi, bir takım sebeplerle ülkemizde hak ettiği şekilde incelenme imkânı bulamamıştır. Bunun sebepleri arasında:

- i. Zekât konusunda tam bir duyarlılığın oluşmaması/oluşturulamaması;
- ii. Zekât toplama ve dağıtımını hususunda devlet denetiminin bulunmaması;
- iii. Zekât toplayan bazı hayır kuruluşlarının, topladıkları zekât malında tasarruf ederken fikhî kaideleri umursamayan keyfi davranışlarından kaynaklanan suistimaller ve bunun sonucunda Müslüman kamuoyunda oluşan güven kaybı gibi hususları saymak mümkündür.

---

günümüzün üretim imkânları ve çeşitliliğinin geçmişe nispeten kıyaslanamayacak kadar zengin olması bakımından haklı görünse de her dönemin kendisine göre bir tenmiye ve üretim imkânının olması yönüyle verdiği hükme gerekçe olacak kadar haklı değildir. Özek'in bu düşüncesine Ahmet Yaman da benzer bir yaklaşımla itiraz etmiş, Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde zekâtın sadece aynî olarak değil nakdî olarak da tahsil edildiğini, Suriye-Yemen gibi geniş bir coğrafyada ticaret yapıldığı bir dönemde yeterli nemâ vâsıtalarının olmadığı iddiasının haklı olmadığını ifade etmiştir. Bk. Ahmet Yaman, “Zekâtın Nemâlandırılması” adlı tebliğin müzakeresi, s. 372.

<sup>9</sup> Bu kavramlar arasındaki farklar için bk. Abdüsettar Ebû Gudde, *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 383.

<sup>10</sup> Tespit edebildiğimiz tezler şunlardır:

- i. Abdurrahman Süleyman Azmân, “Cibâyetü emvâli'z-zekât ve sarfuhâ fi Malezya, Hey'etü Zekâti Salangur Nemûzecen”, Malezya İslâm Üniversitesi, Doktora tezi
- ii. Abdülfettâh Muhammed Ferah, “et-Tevcîhü'l-İstismârî li'z-zekât”, Sudan Ümmü Dermân Üniversitesi, Doktora tezi
- iii. Tâlibe Nesîme, “el-İstismâr fi emvâli'z-zekât hukmühû ve âsâruhû”, Cezayir Üniversitesi, Yüksek lisans tezi
- iv. Teymâ Ömer, “Tenmiyetü emvâli'z-zekât”, Gazze İslâm Üniversitesi, Yüksek lisans tezi
- v. Hitâm Arif “Devru'z-zekât fi'tenmiyeti'l-İktisâdiyye”, Nablus Necâh Üniversitesi Yüksek Lisans tezi
- vi. Salih b. Muhammed el-Fevzân, “İstismâru'l-emvâli'l-vâcibe hakkân lillahi”, Muhammed b. Suud Üniversitesi, Yüksek lisans tezi
- vii. Abdülbârî Awang, “Emvâlü'z-zekât beyne'l-İstismâr ve ademihî: Dirâse tahlîliyye li beyti'l-mâl et-tâbi' li meclisi's-şüûni'l-İslâmiyye bi vilâyeti Kuala Lumpur min seneti”, 1991 -1996, Malezya İslâm Üniversitesi, Yüksek lisans tezi

Konu ile ilgili genel yaklaşım bu olmakla birlikte, Ensar Vakfı tarafından tertip edilen “Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’ân ve Sünnet’te Zekât” adlı sempozyumda Ali Özek tarafından “Zekâtın Nemâlandırılması” ismiyle sunulan tebliği bu konu hakkında yapılan çalışmalardan biri olarak görmek gerekir.

Bu makale, “zekâtın tenmiyesi” konusunda ülkemizde gerek akademik gerekse tatbikat düzeyinde yapılacak çalışmalara bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmada; konu hakkında oluşan görüşler verilerek analizler yapılacak, zekâtın fıkha uygun bir şekilde nasıl nemâlandırılacağı ile ilgili öneriler zikredilecek ve İslâm âleminin farklı coğrafyalarında zekâtın tenmiyesi ile ilgili bir takım tecrübelerle dipnotlarda değinilecektir. Netice olarak da önerilerin yer aldığı bir sonuç ile tamamlanacaktır.

### Tenmiyetü’z-Zekât

Zekât malının tenmiyesi, ‘zekât olarak toplanan malın, hak sahipleri<sup>11</sup> lehine çeşitli üretim alanlarında istihdam edilerek artırılması’ anlamında kullanılmaktadır. Zekâtın tenmiyesi fikri, zekât malının daha verimli kullanılması ve fakire kalıcı bir katkı temin etmesi gayesi ile ortaya atılmış, fakiri kendi kendisine yetebilecek, hatta zekât verecek maddî seviyeye yükseltmek amacına mâtuf olarak dile getirilmiştir.

Zekât malının tenmiyesi ile alakalı olarak;

- i. Zekâtın vâcip olduğu malın, mal sahibi tarafından tenmiyesi,
- ii. Zekâtı temellük eden hak sahibi tarafından tenmiyesi,
- iii. Zekât toplayan şahıs ya da kurum marifetiyle tenmiyesi gibi üç tasavvur söz konusudur.

Zekâtın, temellük ettikten sonra hak sahibi tarafından tenmiyesi tartışmaya mahal değildir. Zira hak sahibi, zekât malını temellük edince o malın sahibi olur ve malında dilediği gibi tasarruf edebilir. Dolayısıyla bu madde çalışma kapsamı dışındadır. Mükellefin, kendisine zekât vâcip olduktan sonra zekât malını tenmiye ederek zekâtı geciktirmesi ise zekâtın fevrî ya da terâhî vacip olmasına yönelik usulî bir tartışma konusudur. Ayrıca bu durumda zekât olarak verilecek miktarın da içinde bulunduğu malın tenmiyesi hâlinde elde edilen kazançta, zekât oranında fakirin ortak olup olmayacağıının da ayrı bir soru olarak cevaplanması gerekmektedir. Zekât

<sup>11</sup> Hak sahipleri (mesârif-i zekât): (Tevbe, 9/60) âyette şöyle beyan edilmiştir: “Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla, (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihâd edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

malının, zekât toplayan aracı kurum tarafından tenmiyesi hâlinde ise iki tasavvur söz konusudur;

- i. Zekât malının nemâlandırılması amacıyla meydana getirilen projenin muayyen sayıda mâlûm hak sahiplerine temlik edilmesi sûretiyle tenmiyesi,
- ii. Hak sahiplerine temlik edilmeksizin tenmiyesi.

Aşağıda öncelikle zekâtın mal sahibi tarafından tenmiyesi ile alakalı konulara değinilecek, ardından zekât toplayan kurumun, zekâtı hak sahibine temlik etmek sûretiyle tenmiyesi ve temlik etmeden tenmiyesi meselesi ayrı ayrı ele alınacaktır.

### A. Zekâtın Mal Sahibi Tarafından Tenmiyesi

Zekâtın, mal sahibi ya da aracı kurum tarafından nemâlandırılması hâlinde iki problem ortaya çıkmaktadır:

1. Zekâtın fevrî bir vâcip olup olmadığına bağlı olarak günahın terettüp etmesi,
2. Zekât verilecek miktarın da içinde bulunduğu malın tenmiyesi hâlinde hak sahibinin zekâta terettüp eden kâra ortak olup olmayacağı.

#### 1. Zekâtın Fevrî Bir Vâcip Olması:

Zekâtın fevrî bir vâcip olup olmadığı hususundaki ihtilâf, emir sîgasının, emredilen hususun hemen yerine getirilmesinin gerekir gerekmediği-ne dair delâleti konusundaki ihtilâf ile yakından ilişkilidir.<sup>12</sup> Zekâtın vâcip

<sup>12</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, c. II, s. 169; Hanefî mezhebinde kurucu imamlardan emrin muktezâsının fevrî ya da terâhî olduğuna dair açık bir ifade nakledilmemiştir. Bu konuda imamlara nispet edilen görüşler, onlardan nakledilen fer'î hükümlerden tahriç yoluyla ortaya konulmuştur. Kâsânî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin emrin muktezâsının fevrî icap ettirdiğini nakletmiştir. (Kâsânî, *a.g.e.*, c. II, s. 78) Cessâs'ın naklettiğine göre hocası Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Hanefî imamlarının, gücü yetenin hemen hac yapmasının gerekli oluşuna dair görüşlerinden yola çıkarak, imamlara göre mutlak emrin muktezâsının fevrî olduğunu ifade etmiştir. Cessâs da bu konuda hocasının görüşünü sahih kabul etmiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Acîl Câsım en-Neşîmî, Vizâratü'l-evkâf ve's-ş-şüni'd-dîniyye, Kuveyt 1994, c. II, s. 105-107.

Cessâs, hocası Kerhî ve kendisinin, emrin muktezâsının fevrî gerektirdiği, zekâtın da fevrî bir vâcip olduğu görüşünde olduklarını açıklamış ve sayfalarca bu görüşün doğru olduğuna dair gerekçeler zikretmiş olsa da (*Fusûl*, c. II, s. 105-119) Kâsânî, İbnü'l-Hümâm ve Mevsilî gibi pek çok Hanefî fakihî ve Şâfiîlerden Nevevî, Cessâs'ın, zekâtın terâhî ile vâcip olduğu görüşünü benimsediğini nakletmişlerdir. Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, c. II, s. 78; İbnü'l-Hümâm, Mahmûd b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadir*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 166; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. I, s. 329; Ebû Zekeriyâ, Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû*

olduğu hükmünün kendisinden istinbat edildiği emir sîgasının, emredilen fiilin hemen yerine getirilmesinin lüzumuna delâlet ettiği kabul edildiği takdirde, gerek zekât mükellefi gerekse zekâta aracılık eden kurum, bu vâcibi bir an önce yerine getirmelidir. Bu tür vâciplere ‘el-vâcibü’l-fevrî’ denilir. Buna mukabil emrin, emredilen hususun hemen yerine getirilmesi gerektiğine dair delâleti yoksa bu durumda zekât mükellefi, vüçüb şartları oluşur oluşmaz zekâtını hemen vermekle yükümlü olmaz. Tilâvet secdesi, Ramazan orucunun kazâsı, mutlak nezir ve keffâretlerde olduğu gibi, bu çeşit vâciplere de ‘el-vâcib bi’t-terâhî’ denilir. Bu tür vâciplerde vüçüb zamanı, ömrün sonunda bu fiilin yapılabileceği bir vakit kaldığında taayyün eder.<sup>13</sup>

Emir fiilinin fevr ya da terâhîye iktizâsı/delâletinin ne olduğu hususunda fıkıh usûlünde üç görüş oluşmuştur.<sup>14</sup> Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluğun görüşüne göre karînelerden hâlî olan emir fiili, sadece emredilen hususun yerine getirilmesi gerektiğine delâlet eder.<sup>15</sup> Bunun ötesinde emredilen fiilin fevrî olup olmaması, ya da tekrara delâlet edip etmemesi karînelerin varlığına bağlıdır.<sup>16</sup> Hanefîlerden Kerhî’nin (ö. 340/951) Hanbelîlerin<sup>17</sup> ve Mâlikîlerin<sup>18</sup> sahip olduğu ikinci görüşe göre; emir fiili, emredilen hususun hemen yerine getirilmesine (fevre) delâlet eder. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) de içinde bulunduğu bazı

*Şerhu’l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutiî, Mektebetü’l-irşâd, Cidde ty., c. V, s. 309.

Dakik olmadığını mülâhaza ettiğimiz bu nispetin sebebi, Cessâs’ın *Fusûl*’de, emrin muktezâsının fevr olduğunu iddia eden hocası Kerhî’ye yönelik olarak söylediği şu sözleri olabilir: “Hocam Kerhî’nin, ‘emrin muktezâsının fevriyet ifade ettiğinin kabul edilmemesi hâlinde, emredilen hususun nâfile olması gerekeceğini, bu görüş kabul edilmediğine göre, emrin fevriyeti iktizâ ettiğini kabul etmek gerekir’ şeklinde zikrettiği gerekçeye yönelik olarak ona “peki zekât, nezir, Ramazan orucunun kazası ve benzeri, mükellefin zimmetinde borç olarak sabit olan Allah hakları ne olacak onların da imkân bulunan ilk anda yapılması gerektiğini kabul ediyor musun? Şeklinde onu ilzam edecek bir soru sordum Kerhî; “evet, mükellef bunları yapacak imkân bulmuşsa geciktirmesi câiz olmaz” şeklinde cevap verdi”. Bk. *Fusûl*, c. II, s. 110. Cessâs’ın bu sözleri, bu görüşünde hocasına katılmadığı hissini uyandırsa da bu diyalogun öncesi ve sonrasında zikrettiği deliller ve karşıt görüşte olanlarla yaptığı tartışmalar onun, hocasıyla aynı görüşü paylaştığını açıkça göstermektedir.

<sup>13</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, c. II, s. 78.

<sup>14</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1997, c. II, s. 88-89.

<sup>15</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, c. II, s. 165-166.

<sup>16</sup> Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mirâtü’l-usûl şerhu Mirkâti’l-vusûl*, nşr. İlyas Kaplan, Dârü Sâdır, Beyrut 2011, s. 80-81.

<sup>17</sup> Bkz. Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah Muhsin et-Türkî – Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dârü Âlemi’l-Kutub, Riyad 1997, c. IV, s. 146-147.

<sup>18</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d, Şeriketü’t-Tibâa el-Müttetide, Beyrut 1973, s. 127-128.

usûlcülere göre ise emir fiili ne fevre ne de terâhîye delâlet eder.<sup>19</sup> Bu ikisinden hangisine delâlet ettiği ancak karîneler vâsıtasıyla bilinebilir.<sup>20</sup>

Fakihler, karîneden hâlî olan emrin delâleti/iktizâsı hususunda ihtilâf etmelerine rağmen zekâtın imkân dâhilinde bir an önce verilmesini salık veren naklî ve aklî karînelerin varlığı sebebiyle, genel itibarıyla zekâtın fevrî bir vâcip olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>21</sup> Hayırlı amellerin bir an önce yapılmasını tembih eden âyet-i kerîmeler<sup>22</sup> ve Hz. Peygamber'in, zekât mallarını hemen hak sahiplerine teslim etmede gösterdiği hassasiyetine dair naklî deliller<sup>23</sup> ile muhtaçların ihtiyaçlarının bir an önce karşılanmasının aklen gerekli olduğu gibi karîneler, zekâtın fevrî bir ibadet olduğuna delil sayılmıştır. Bu nedenle vücûb şartları oluştuğunda zekâtın, imkân dâhilinde hemen verilmesi gerektiği, fakihlerin ortak görüşü olarak kabul edilebilir. Yine bunun ve zekâtın zimmete taalluk ettiği görüşünün fer'î bir sonucu olarak Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, zekât vâcip olduktan sonra ödeme imkânı olduğu hâlde ödenmeden malın telef olması hâlinde zekâtın zimmette borç olarak kalacağına, ödeme imkânı bulamadan malın telef olması hâlinde ise zekât borcunun düşeceğine hükmetmişlerdir.<sup>24</sup>

Zekâtın fevrî bir vâcip kabul edilmesi, -zekât malının, zekât toplayan kurum tarafından nemâlandırılmasının cevâzı hususunda yapılan tartışmalarda ele alınacağı üzere- konumuz açısından önemli bir yer tutmaktadır.

<sup>19</sup> Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar h. 1399, c. I, s. 232.

<sup>20</sup> Bu konudaki görüşler ve gerekçeleri için bk. Muhammed Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 150-153.

<sup>21</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Rıfat Fevzî, Dârü'l-Vefâ, Mansûre 2001, c. III, s. 196; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IV, s. 146-147; Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 134; Nevevî, *Mecmû'*, c. V, s. 305-306, 308.

Bu hususta her bir mezhebin kendi içinde farklı görüşte olan fakihler bulunduğu gibi Hanefî fakihleri arasında da farklı görüşte olanlar bulunmaktadır. Nitekim Kâsânî, Hanefî meşâyihinin çoğunun zekâtın terâhî ile vâcip olduğu görüşünde olduğunu nakletmiştir. Kâsânî, *a.g.e.*, c. II, s. 77-78.

<sup>22</sup> Örnek olarak bk. En'âm, 7/141; Bakara, 2/148; Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>23</sup> Örnek olarak bk. Buhârî, "Ezan", 158; Müslim, "Zekât", 31, 32.

<sup>24</sup> Nevevî, *Mecmû'*, c. V, s. 305-306. Zekâtın zimmete taalluk etmesinin sonuçları için bk. İbn Kudâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 140, 148. Hanefilere göre zekât, nisabın aynına taalluk ettiği için, mükellefin taksiri olsun ya da olmasın nisabın telef olması ile zekât borcu düşer. Serahsî, *el-Mebsût*, c. II, s. 174; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, c. II, s. 166. Kâsânî, nisabın helâk olması hâlinde zekâtın düşüp düşmemesi meselesinin, zekâtın fevrî ya da müterâhî bir vâcip olup olmaması aslının bir fer'î olabileceğini de belirtmiş; bu asla göre zekâtın fevrî bir vâcip olduğu kabul edilirse nisabın helâki ile zekâtın düşmeyeceği, aksi hâlde düşeceğini ifade etmiştir. Bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, c. II, s. 78; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, c. II, s. 166.

## 2. Mükellef Tarafından Tenmiye Edilen Maldan Hâsıl Olan Nemânın Zekâta Tabi Olup Olmaması

Zekât mükellefinin, zekâtı vâcip olan malı tenmiye etmesi hâlinde elde edilen nemâya, zekâta istihkakı olanların iştirak edip etmeyeceği sorusu, konu hakkında yapılan bazı çalışmalarda gündeme getirilmektedir.<sup>25</sup> Konu, zekâtın zimmete taalluk ettiğini kabul eden fakihler<sup>26</sup> açısından ele alındığında, elde edilen kâra, fakirin ortak olmayacağı rahatlıkla söylenebilir. Buna mukabil konuya, zekâtın ayna taalluk ettiğini kabul eden açısından bakıldığında,<sup>27</sup> elde edilen kâr/nemâ, zekâtın vâcip olduğu ayn sebebiyle meydana geldiği için oluşacak kârda fakirin de hakkı bulunduğu akla gelebilmektedir. Bu meseleyi geniş bir şekilde ele alan Nevevî, zekâtın vâcip olduğu hayvanların doğurması hâlinde, yavruların da zekâta tabi olup olmayacağı ile ilgili mezhepte farklı görüşlerin bulunduğunu, ancak sahih olan görüşe göre nemânın, zekâta tabi olmayacağını ifade etmiştir.<sup>28</sup> Zekâtın ayna taalluk<sup>29</sup> ettiği görüşünü Hanbelî mezhebi içinde daha sahih kabul eden İbn Kudâme, (ö. 620/1223) bu hükmün, fakirin, nisaptan bir cüze mâlik olması anlamına gelmediğini, sadece fakirin hakkının nisaba taalluk etmesi anlamına geldiğini ifade ederek, bu esasa binaen, mükellefin, zekâtın vâcip olduğu malı satış ya da hibe yoluyla mülkünden çıkarabileceğini söylemiştir.<sup>30</sup> Bu hükmün bir devamı olarak Hanbelî kitapları,

<sup>25</sup> Örnek olarak bk. Muhammed Osman eş-Şebîr, “İstismârü emvâli’z-zekât”, *Ebhâs fikhîyye fî kadâyâ’z-zekâti’l-muâsıra*, Dârü’n-Nefâis, Amman 2004, c. II, s. 511.

<sup>26</sup> Nevevî, *Mecmû’un* farklı yerlerinde zekâtın, zimmete ve ayna taalluk edebileceğine dair ihtimali ifadeler kullanmış ancak Şâfiî’nin cedid görüşüne göre borcun, sâime hayvanların nisâbına etkisi olmadığını naklettikten sonra, bu görüşü gerekçelendirirken zekâtın ayna taalluk ettiğini açıkça ifade ederek mezhep görüşünün bu olduğunu söylemiştir. *Mecmû’*, c. V, s. 317, 345. Şîrbînî de mezhepte sahih olan görüşün bu olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Şîrbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, c. I, s. 564.

<sup>27</sup> Konu ile ilgili olarak Hanefî fakihlerinin görüşleri için bk. Cessâs, *Şerhü Muhtasarı’l-Tahâvî*, c. II, 277-278; Serahsî, *el-Mebsût*, c. II, s. 166; Kâsânî, *Bedâ’i’*, c. II, s. 208.

<sup>28</sup> Nevevî, *Mecmû’*, c. V, s. 342-344.

<sup>29</sup> Gerek Şâfiî gerekse Hanbelî mezheplerinde fakirin hakkının, mala taalluk etme keyfiyeti ile ilgili olarak bk. Nevevî, *Mecmû’*, c. V, s. 344-345; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. IV, s. 138-139. Mâlikî mezhebinde benzer bir değerlendirme için bkz. Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 135.

Meseleyi, zekâtın vacip olduğu malın satımının câiz olup olmadığı bağlamında ele alan Serahsî, zekâtın mala taallukunun, kölenin işlediği cinayete terettüp eden erşin, kölenin nefesine/rakabesine taalluku mesabesinde olduğunu ifade etmiş, buna binaen de mükellefin, zekâtın vâcip olduğu malı satmasının câiz olduğunu belirtmiştir. Serahsî, *Mebsût*, c. II, s. 173, 208.

<sup>30</sup> İbn Kudâme, kendisinden bir rivayette Ahmed b. Hanbelî’nin, zekâtın zimmete taalluk ettiğini benimsediğini, Şâfiî’nin iki görüşünden birisinin de bu minvalde olduğunu belirtir. Muğnî metninin sahibi Hirakî de bu görüşü tercih etmiştir. Ahmed’den



mükellefin zekât malında tasarruf etmesi hâlinde meydana gelecek nemânın tamamen kendisine ait olacağını zikretmektedir.<sup>31</sup>

Sonuç olarak; fevrî bir vâcibin imkân dâhilinde hemen yerine getirilmesinin doğuracağı mânevî mesuliyet bir tarafa bırakılacak olursa; zekâtın ister mükellefin zimmetine, isterse zekâta konu olan ayna taalluk ettiği kabul edilsin, her iki ihtimale göre de fakihler, zekâtın vacip olduğu nemâlandırılan miktarda, fakirin hakkı olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte mükellefin, nemâlandırıldığı maldan zekâta tekabül eden miktarı zekâtına ekleyerek fakire vermesinin müstehab olduğu söylenebilir.<sup>32</sup>

## B. Zekâtın, Zekât Toplayan Aracı Kurum Tarafından Tenmiyesi

### 1. Zekât Malı İle Kurulan Müesseselerin Fakirlere Temlik Edilmesi Süretiyle Tenmiyesi

Zekât malından fabrika vb. bir işletme kurarak fakirlere hisseler şeklinde temlik edilmesi ve bu şekilde onlar için devamlı gelir getirecek şekilde projeler hazırlamanın câiz olduğu hususunda muasır fakihler arasında görüş birliği vardır. Zira böyle bir tasarrufta zekâtın rüknü olan temlik tahakkuk etmekte ve zekât hak sahibine verilmektedir. Bu tür tasarrufta problem sayılabilecek tek unsur, bir fakire tek bir defada nisap miktarı veya fazlası zekâtın verilmesinin câiz olup olmadığı konusundaki farklı görüşlerdir. Şöyle ki; Hanefî mezhebinde -İmam Züfer hariç- bir fakire tek defada nisap veya daha fazla miktar zekât verilmesi kerahetle birlikte câiz görülmüştür.<sup>33</sup> Zekât verilecek kimsenin ailesi varsa ve verilen miktar her birine taksim edildiğinde nisabı geçmiyorsa ya da zekâtı alan kimse borçlu olup borçlarını ödedikten sonra elinde kalan zekât, nisap miktarına ulaşmıyorsa kerahet kalkar.<sup>34</sup> İmam Nevevî (ö. 676/1277) Iraklı ve Horosanlı Şâfiî

---

nakledilen ikinci rivayet ise zekâtın ayna taalluk ettiği görüşüdür. İbn Kudâme bu görüşün daha sahih olduğunu belirterek bu görüşü, âyet ve hadislerle delillendirmiş, ayrıca bu görüşün pratik sonuçlarını sıralamıştır. Bkz. *Muğni*, c. IV, s. 59, 138-139.

<sup>31</sup> Örnek olarak bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, nşr. Muhammed Hasan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. III, s. 35.

<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in, amellerindeki ihlâsları sebebiyle sığındıkları mağaradan kurtulduklarını haber verdiği ashâbü'l-gâr diye bilinen hadisinde, çalıştırdığı işçisinin ücretini nemâlandırın ve hakkını istemek için geldiğinde de sadece ücretini değil nemâsını da ona teslim eden kişinin bu davranışı, yukarıdaki hükme mesnet teşkil edebilir. Hadis için bkz. Buhârî, "Enbiyâ", 53; Müslim, "Rekâik", 100.

<sup>33</sup> Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, nşr. Muhammed Boynukalın, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 82.

<sup>34</sup> Serahsî, *Mebisût*, c. III, s. 13; Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye (Fethü'l-kadir ve İnâye ile birlikte)*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 283-284; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muhtâr*, nşr. Şuayb Arnavut ve diğ., Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, c. I, s. 384; Fahrüddîn Osman b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik Şerhü Kenzi'd-dekâik*, Beyrut, ty., c. I, s. 305.

fakihlerinin fakire ömrü boyunca kifayet edecek miktarda zekâtın verilmesini câiz gördüklerini, İmam Şâfiî'nin bu konuda açık bir görüşünün olduğunu nakleder.<sup>35</sup> Nevevî bu görüşün izahı sadedinde, fakir, şayet zanaat ehli birisi ise kendisine zanaatını icrâ edeceği bir sermaye verilebileceğini, verilecek sermayenin de meslekten mesleğe, zaman ve mekâna göre değişebileceğini; mânava işini icrâ edeceği kadar, mesleği kuyumculuk olana da bu işi yapabilecek kadar bir sermaye verileceğini ifade eder.<sup>36</sup> Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise fakire bir yıllık ihtiyacını görecek miktarda zekât verilebilir.<sup>37</sup> Bu görüşlerden hareketle fakire tek bir defada nisaptan daha fazlasını zekât olarak vermenin ya da tesis edilecek işletmede buna denk bir hissenin onun adına tescil edilmesinin câiz olduğunu söylemek mümkündür.

Uygulanması ciddi bir planlama ve dirâyetli bir tenfize bağlı olan böyle bir proje, öncelikle pilot bölgelerde tatbik edilebilir. Zekât malı ile gerçekleştirilecek bu projenin fabrika vb. bir üretim merkezi olması mümkün olduğu gibi, bölge şartları dikkate alınarak tarım arazisi ya da hayvancılık olması da mümkündür. Uygulama planlanırken;

- i. Kendilerine zekât verilecek muhtaçların isimleri belirlenir.
- ii. Belirlenen isimlerle görüşülerek zekât malıyla kalkınmaları ve sürekli bir gelire sahip olmalarını temin edecek bir işletmenin açılacağı onlara anlatılır.
- iii. Onlardan alınacak vekâletle işletme açılır, zekât verilmesi planlanan fakirlerin sayısına göre hisseler bölünür ve işletme, hisselerine göre onlara temlik edilir.
- iv. Temlikin, projenin gerçekleştirilip işletmenin açılmasından sonra yapılması da mümkündür. Bu durumda istihkak sahiplerinden vekâlet almaya ihtiyaç duyulmaz.<sup>38</sup>

Böyle bir uygulamada projelendirilen işletmenin başarılı olabilmesi için gerekli olan fizibilite çalışmaları emin ve uzman kişiler eliyle yapılır. Ku-

<sup>35</sup> «فيكون سهمهم كفايا يخرجون به من حد الفقر الى حد الغنى» Bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c. III, s. 213.

<sup>36</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, c. VI, s. 175. İmam Şâfiî, *el-Ümm* kitabında fakiri, en alt seviyede de olsa zengin edecek kadar zekât verilebileceği ile ilgili geniş açıklamalar yapmış, örnekler vererek bu hükmü savunmuştur. Bk. *el-Ümm*, c. III, s. 213-215.

<sup>37</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IV, s. 123; Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karafi, *ez-Zehira*, nşr. Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, c. III, s. 143-144, 149-150; Şâfiî, *el-Ümm*, c. II, s. 188-189, 191-192, 198.

<sup>38</sup> Şâfiî fakihlerinden Şemseddin er-Remlî, (ö. 1004/1595) Zerkeşi'den zekât malından akar satın alınıp, fakirlere temlik edilmesinin ve devlet başkanının ya da nâibinin zekât malını fakire verip onunla ömrü boyunca kendisine kifayet edecek bir akar satın alması ve mülkünden çıkartmaması hususunda ilzam etmesinin câiz olduğunu nakletmektedir. Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. VI, s. 162.

rulacak işletmede idareci olarak istihdam edilecek kişilerin yanında hak sahiplerinin de görev alması sağlanır. Böylelikle hak sahiplerinin işletmeden elde edilecek gelirlerle yetinip atâlete meyletmelerinin önüne de geçilir. Projeden beklenen amacın gerçekleşmemesi ya da projenin başarısızlıkla sonuçlanması hâlinde işletmenin tasfiye cihetine gidilmesi durumunda, elde edilen gelir, işletmenin gerçek sahibi olan hak sahiplerine verilir. Peki, hak sahipleri sonraki bir süreçte kendi hissesini satmak isterse durum ne olacaktır? Bu problem, vakıf mallarında olduğu gibi hak sahiplerinin müesseseyi satmak sûretiyle mülkiyetlerinden çıkartamayacakları yönünde kayıtlar getirilmek sûretiyle aşılabilir.<sup>39</sup> Konulan bu kayıt her ne kadar bir nevi hacir sayılsa da kendi menfaatini temin eden hisseyi satmak sûretiyle tekrar zekâta muhtaç hâle gelmeye çalışan kimseye hacir konulması en azından kamu otoritesinin yetkisi dâhilinde olmalıdır.

Zekât malı ile kurulacak olan işletmenin bir kısmının şahıs malı olması ya da zekât toplamakla yetkili müessesenin zekât dışındaki diğer hayır fonlarından elde ettiği maldan olması da mümkündür. Bu durumda işletme, hak sahipleri ile müessese arasında ortak olarak işletilir. Sonraki süreçte hisse sahiplerinden bazıları ortaklıktan ayrılmak isterse ve bu talep onların iktisadî olarak kendi ayakları üzerinde durabilecekleri bir hâle gelmeleri sebebiyle olumlu karşılanırsa, payları kendilerine ödenir ve işletme, kalan pay sahipleri ve ortak olan diğer taraflarca faaliyetine devam eder. Var olan bu işletmeye, sonraki süreçlerde zekât müessesesi tarafından zekâta istihkaki olan başka muhtaçlar ortak edilebilir. Bu muamelede en önemli noktalardan biri de zekât müessesenin, devletin zekât toplamakla yetkilendirdiği ve tasarruflarının devlet tarafından denetlendiği bir müessese olmasıdır.

Zekât malını fakire temlik etmek sûretiyle tenmiyesinin câiz olduğunu açıkça ifade ve teklif edenler arasında Yûsuf el-Karadâvî,<sup>40</sup> Abdulfettâh

<sup>39</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. VI, s. 162.

<sup>40</sup> Yûsuf el-Karadâvî fakire ömrünce kifayet edecek kadar zekât verilebileceğini kabul eden Şâfi mezhebinin görüşünden yola çıkarak zekât malından fabrika ya da ticaret merkezi kurulabileceğini, ancak kurulan müessesenin tamamının ya da bir kısmının fakirlere temlik edilmesi gerektiğini, müesseseden elde edilen gelirin kifayet edecek şekilde fakirlere aktarılacağını ifade etmektedir. Bkz. *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 386. Aynı görüş için bkz. Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, s. 383-384; Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Kâhire 2009, c. IV, s. 431-432.

Karadâvî, Katar Hayır Cemiyeti'nin kendisine bu konuda sorduğu bir soruya, cemiyetin, topladığı zekât malında tasarruf etme noktasında imam/veliyyü'l-emr mesabesinde olduğunu ve fakirlerin lehine olmak üzere bu tür tasarruflarda bulunabileceğini söylemiştir. Bk. Karadâvî; *Fetâvâ Muâsıra*, c. IV, s. 412-414.

Ebû Gudde,<sup>41</sup> Ali Muhyiddin el-Karadâğî<sup>42</sup> ve Somalili Âdem Şeyh Abdullâh<sup>43</sup> gibi ilim adamları bulunmaktadır. Yine bu bağlamda Mısır Fetva Dairesi (دار الإفتاء المصرية) zekât olarak toplanılan malın, gelirleri fakirlere dönecek şekilde üretimde kullanılmasının câiz olup olmadığı hususunda kendisine sorulan bir soruya, devlet başkanı ve zekât toplamakla vazifelenirdiği kişi ya da kurumların, hak sahiplerinin vekili konumunda olduğunu ve topladıkları zekât malını aşağıdaki şartlarla nemâlandırabileceklerini ifade etmiştir:

1. Zekât malının kullanılacağı üretim alanının, hak sahiplerinin yararına olduğuna dair güçlü bir kanaatin oluşması,
2. Zekât olarak toplanan ve nemâlandırılan malın, zekât verenin mülkiyetinden tamamen çıkartılarak fakirlerin mülkiyetine geçirilmesi. Zira fakirin mülkiyetine geçirilmeyen müessese zekât değil vakıf mesabesinde olur.
3. Projenin, mülkiyeti fakirlere devredildikten sonra başarılı olacağına dair gerekli tüm tedbirlerin alınmış olması ve projeden elde edilen gelirlerin hak sahibi fakirlere verilmesi.<sup>44</sup>

Malezyalı araştırmacıların verdikleri mâlûmata göre, bu görüşe binaen yürütülen faaliyetlerin Malezya’da fakirliğin azalmasına ciddi bir katkısı

<sup>41</sup> Geçen asrın büyük muhaddislerinden biri olan Abdulfettâh Ebû Gudde zekâtın tenmiyesi konusunda çalışma yapan pek çok ilim ehli tarafından “zekâtın, istihkak sahibine temlik edilmeden tenmiyesini câiz görenler” kategorisinde sayılmaktadır. Ancak Ebû Gudde’nin bu hususta verdiği fetva dikkatle incelendiğinde onu bu kategoride saymanın isabetli olmadığı anlaşılacaktır. Ebû Gudde 1984 yılında kendisine Lecnetü’da’veti’l-İslâmiyye başkanı Mâcîd Rıfâî tarafından “zekât malının Afgan mücahitleri menfaatine istismarının câiz olup olmadığı” hususunda sorulan soruya verdiği fetvada, mücahitlerin komutanları tarafından bu hususta zekât toplanan hayır kurumu yetkililerine vekâlet verilmesi hâlinde, zekât malının onlar lehine nemâlandırılmasının câiz olacağını ifade etmiştir. Görüldüğü üzere, Ebû Gudde, fetvasında kendileri adına zekât toplanan mücahitlerin izni ve vekâletini şart koşmuştur. Bu durumda hayır kurumu, zekât mükellefinden zekâtı alırken mücahitler adına temellük etmekte ve müvekkilleri lehinde tenmiye etmektedir. Ebû Gudde, Abdulfettâh, “Fetvâ fi’stismâri emvâli’z-zekât”, *Mecelletü’l-Müctema’*, Kuveyt 1986, sy. 793, s. 34-35.

<sup>42</sup> Alî Muhyiddîn el-Karadâğî, *İstratejiyyetü’l-tenmiyeti’ş-şâmileti ve’ş-siyâsati’l-iktisâdiyye fi zilli’r-rabî’l-arabî*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2012, c. II, s. 740-743.

<sup>43</sup> İslâm İşbirliği Teşkilâtı’na bağlı Fıkıh Meclisi’nin 1986 yılında Amman’da düzenlediği III. Dönem toplantısında tebliğ sunanlardan birisi olan Âdem Şeyh Abdullâh, zekât olarak toplanan mallardan devlet tarafından fabrika vb. müesseseler kurulabileceği ancak müessesenin fakirlere temlik edilmesi gerektiği kanaatindedir. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhi’l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sayı: 3, s. 352-354, 400.

<sup>44</sup> <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12122&LangID=1&MuftiType=0> (erişim: 18.06.2016)

olmuş, kendilerine zekât malından sermaye verilerek iş kurmaları temin edilen pek çok fakir sonraki süreçte başarılı birer tüccar hâline gelmiştir.<sup>45</sup> Benzer bir uygulamayı Sudan’da da görmek mümkündür. Dîvânü’z-zekât adıyla tesis edilmiş resmî müessese, fakara ve mesâkîn fonuna aktarılan zekât malının bir kısmıyla muhtaçların âcil ihtiyaçlarını karşılamakta, geriye kalan kısım ile de fakirlere temlik edilen işletmeler açmaktadır.<sup>46</sup>

## 2. Zekât Malı İle Kurulan Müesseselerin Fakirlere Temlik Edilmeden Tenmiyesi

Zekât toplamakla yetkili olan müessesenin, topladığı zekâtı fakirlere temlik etmeden tenmiyesi ile alakalı görüşleri aşağıdaki şekilde dört grup altında toplamak mümkündür

- Zekâtın nemâlandırılmasını –bir takım şartlar ve detaylarda ihtilâf etmiş olsalar da- prensip itibarıyla câiz görenler.
- Zekâtın fakire temlik edilmeden nemâlandırılmasını hiçbir şekilde câiz görmeyenler.
- Fakir ve miskinlerden artması hâlinde nemâlandırılmasını câiz görenler.
- Sadece “fisebîlillâh” fonu kapsamında câiz görenler.

### a. Zekât Malının Fakire Temlik Edilmeden Tenmiyesini Câiz Sayanlar

Bu görüşe kâil olan ilim adamları arasında Mustafa Ahmed Zerkâ,<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Selangor eyaletinde faaliyet gösteren Müessesetü’z-zekât kurumunun faaliyetleri ile ilgili olarak bk. Muhammed İzzeddîn – Azmân b. Abdurrahman, “Devrü’l-müessesetü’z-zekeviyye fi muâleceti’l-fakri vefka bernâmeçi’t-tenmiyeti’l-iktisadiyye, Müessesetü’z-zekât bi vilâyeti Selângor bi Malezya nemûzecen”, s. 23. <http://conference.qfis.edu.qa/app/media/353> (erişim: 17.10.2016).

<sup>46</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bk. El-Fâdânî, *Abdülkadîr, Temvilü’l-meşrûâti’l-intâciyye ve temlikühâ li’l-müstehikkîn*, (el-Mu’temerü’l-âlem es-sâbi’ li’z-zekât), Kuveyt 2007, s. 64, 72-74; Sudan tecrübesi için ayrıca bk. Abdulilâh Muhammed Ahmed, *et-Tecribetü’s-Sûdâniyye fi’l-mesârif, el-Ma’hedü’l-âlemi li ulûmi’z-zekât*, <http://www.zakat-chamber.gov.sd/arabic/files/tagroba-masaref.pdf> (erişim: 23.10.2016) s.12. Suudi Arabistan, Yemen, Sudan, Libya, Pakistan ve Mısır’da zekât toplayan ve dağıtan müesseselerin yapısı ve faaliyetleri için bk. Münzir el-Kahf, *el-İtârü’l-müessesî li cem’i’z-zekât ve tevziuhâ*, el-Benkü’l-İslâmî li’l-Buhûs vet-Tedbîr Cidde 2001, s. 215-236.

<sup>47</sup> Zerkâ, Fıkıh Meclisi’nin mezkur oturumunda sunulan tebliğlerin müzakeresinde Zekât olarak toplanan malların, vasî tarafından istismarı câiz sayılan yetim malından daha muhterem olmayacağını dile getirmiş, zekât malları ile hastane, okul, lokanta gibi fakirlere hizmet edecek müesseselerin açılmasını câiz saydığını ifade etmiştir. *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sayı: 3, s. 401-405. Zerkâ, Hindistan Fıkıh Meclisi’ne zekâtın sarf edileceği fonlardan “fisebîlillâh” hususunda sunmuş olduğu bir tebliğde ise bu fonun insanı Allah’a yaklaştıracak her türlü hayırlı

Muhammed Abdüllatîf el-Ferfûr,<sup>48</sup> Ali Muhyiddîn el-Karadâğî,<sup>49</sup> Muhammed Zühaylî,<sup>50</sup> Abdülaziz el-Hayyât,<sup>51</sup> Hasan Abdullah Emîn,<sup>52</sup> Hâlid Abdurrezzâk el-Ânî,<sup>53</sup> Abdullah Mansûr el-Ğufeylî,<sup>54</sup> Sâlih b. Muhammed Fevzân,<sup>55</sup> Muhammed Osman Şebîr,<sup>56</sup> Abdulfettah Muhammed Ferah<sup>57</sup> ve

işî kapsadığını buna bağlı olarak zekât malı ile Müslümanların umumen kendisinden istifade edeceği İslâmî bankaların açılabilceğini ifade etmiştir. Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, “Zekât”, *Buhûs Fikhiyye mine'l-Hind*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 78-90.

<sup>48</sup> *Mecelletü mecma' i'l-fikhi'l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 357-359.

<sup>49</sup> Bkz. Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, *Buhûs fî fikhi kadâyâ'z-zekâti'l-muâsıra* (*Hakibetü tâlib* içinde) Dâru'l-beşâri'l-İslâmiyye, Beyrut 2013, c. XII, s. 544-545. Benzer bir yaklaşım için bk. Nezîh Hamad, *Kadâyâ Fikhiyye Muâsıra fî'l-mâl ve'l-iktisâd*, Dâru'l-Kalem – Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 2001, s. 523-524.

<sup>50</sup> Zuhaylî, *Takvîmü't-tatbîkâti'l-muâsıra li'z-zekât icâbiyyât ve selbiyyât*, s. 633.

<sup>51</sup> *Mecelletü mecma' i'l-fikhi'l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 398.

<sup>52</sup> *Mecelletü mecma' i'l-fikhi'l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 363-367. Meclisin toplantısında bu görüşe katılan ilim adamları arasında Ahmed Muhammed Cemal, Ahmed Bezi' el-Yâsîn, Muhammed Abduh Ömer ve Ahmed Ezher Beşîr gibi âlimler yer almaktadır. s. 409-410, 412, 415-416.

<sup>53</sup> Hâlid Abdurrezzâk el-Ânî, *Mesârifü'z-zekât ve temlikuha fî dav' i'l-kitabi ve ş-sünne*, Dâru Üsâme, Amman 1999, s. 541.

<sup>54</sup> Abdullah Mansûr el-Gufeylî, *Nevâzilu'z-zekât*, Banku'l-Bilâd - Dâru'l-Mimân, Riyad 2008, s. 494-496. Gufeylî, zekât ile ilgili güncel fikhî meseleleri ele aldığı *Nevâzilu'z-zekât* kitabında bu görüşe sahip olanlar arasında Yûsuf el-Karadâvî'yi de zikretmiş, Muhammed Osman Şebîr, Malezyalı Abdalbâri Awang ve Abdülhâdî Ya'kûb gibi bazı araştırmâcılar da bu isnatta onu takip etmiştir. Bkz. Abdalbârî Awang, “İstismâru emvâli'z-zekât ve tatbikatuhu fî beyti'l-mâl bi Malezya”, *Mecelletü't-Tecdid*, Malezya 2011, sy. 29, s. 151, <http://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article/view/131/107> (erişim: 20.10.2016); Abdülhâdî Ya'kûb, *İstismâru emvâli'z-zekât*, el-Ma'hedü'l-âlemî li-ulûmü'z-zekât, Hartûm, ty., s. 6-7; Muhammed Osmân eş-Şebîr, *İstismâru emvâli'z-zekât*, c. II, s. 516.

Karadâvî'ye yapılan bu nispet isabetli değildir. Gufeylî'nin kaynak olarak gösterdiği Fıkıh Meclisi dergisinde Karadâvî, devletin ya da zekât toplamakla yetkili hayır kuruluşlarının temlikin şart olduğu zekât fonuyla (fakirler, miskinler, âmiller, müllefe-i kulûb) inşâ edeceği müesseselerin fakirlere temlik edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiş, hak sahiplerinin belirlenmesi için gereken süre içinde bir yılı aşmayacak şekilde muvakkaten temlik olmaksızın tenmiye edilmesini istisna kabilinden câiz saymıştır. Aynı şekilde “fisebillillah” fonunun Allah'a yaklaşır bütün hayırlı işler şeklinde yorumlanması hâlinde temlike gerek kalmadan bu fona aktarılacak mal ile tenmiyenin câiz olduğunu ifade etmiştir. *Mecma' i'l-fikhi'l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 385-388; Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, c. IV, s. 431-432; <http://www.qaradawi.net/new/Articles-835> (erişim: 02.11.2016).

<sup>55</sup> Sâlih b. Muhammed el-Fevzân, *İstismâru'l-emvâli'l-vâcibe hakkân lillâhi*, [http://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mlkhs\\_bhth\\_lmjstyr.pdf](http://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mlkhs_bhth_lmjstyr.pdf) (erişim: 23.10.2016).

<sup>56</sup> Şebîr, *İstismâru emvâli'z-zekât*, c. II, s. 530.

<sup>57</sup> Abdulfettâh Muhammed Ferah, “Meşrûiyyetü'l-istismâri'z-zekavi”, *II. Uluslararası Zekât Konferansı Tebliğleri*, Matbaatu Erû, Sudan 2014, s. 129-138. Bu görüşe binaen başvurulabilecek tenmiye vesileleri için aynı tebliğe bakılabilir s. 156-160.

Abdülhâdî Ya'kûb'u<sup>58</sup> saymak mümkündür. Bu meseleyi özel bir oturum konusu yapan İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı Fıkıh Meclisi, 1986 yılında Amman'da düzenlediği III. Dönem toplantısında çoğunluğun oyuyla<sup>59</sup> şu kararı almıştır: “Zekât mallarının, sonuç itibarıyla hak sahiplerine temlik edilecek şekilde ya da zekât toplamakla mesul şer'î cihetlere tâbi kılınmak sûretiyle nemâlandırılması prensip olarak câizdir. Ancak öncesinde muhtaçların âcil ihtiyaçlarının karşılanması ve faaliyete girişmeden önce zararlarla karşılaşmamak için gerekli bütün tedbir ve güvencelerin alınması gerekir.” Meclis bu kararıyla<sup>60</sup> zekâtın fakire temlik edilmeden tenmiyesini câiz saymaktadır.

Görüldüğü kadarıyla zekât malının fakire temlik edilmeden tenmiyesini câiz sayanlar Hz. Peygamber'in çalışmaya ve üretmeye yönelik yaptığı vurgulara, fakirlikle mücadelenin gerekliliğine ve toplumda dayanışmanın arttırılmasına teşvik eden naslara dayanmışlardır. Bununla birlikte yetim malının, vasîsi tarafından tenmiyesinin câiz olduğu hükmüne kıyas yaparak zekât malının tenmiyesinin de câiz olduğu ifade edilmîş, zekât malının tenmiyesinin fakirliğin asgariye indirilmesi, işsizliğin azaltılması ve ülke iktisadının gelişmesi gibi hususlara katkı yapacağı belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinden maddî yardım isteyen ensardan bir sahâbîye, evindeki yaygısını getirtmesi ve onu satarak bir kısmını ona sermaye olarak vermesi, sahâbenin on beş gün sonra Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek artık dilenmeye ihtiyacı olmadığını söylemesi ve “Sizden kim Müslüman kardeşine faydalı bir şey yapabiliyorsa onu esirgemesin”<sup>61</sup> gibi hadisler bu bağlamda delil olarak kullanılan hadislerdendir.<sup>62</sup> Bu gibi kavli hadislerin

---

Benzer tenmiye modelleri için ayrıca bkz. Kâsım Hâcc Muhammed, “İstismâru emvâli'z-zekât ve devruhu fî tahkiki'l-fealiyyeti'l-iktisâdiyye”, *Mecelletü'l-vâhât li'l-buhûs ve'd-dirâse*, sy. 12, Câmîatu Garâdiye 2011, s. 526-528.

<sup>58</sup> Abdülhâdî Ya'kûb, *İstismâru emvâli'z-zekât*, s. 10-11.

<sup>59</sup> Oturumun düzenlendiği adıyla İslâm Konferansı Örgütü'ne bağlı Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, karar metnine kararın oturuma katılanlardan kimlerin tercihi ile alındığını zikretmektedir. Karara muhâlif olanların isimlerinin ya da karar metnine yaptıkları ta'liklerin kaydedilmemesi çoğu zaman ilim ehlinde dahî iltibasa yol açmakta, karar, oturumda hazır bulunan tüm üyelerin icmâi ile alınmış hissi uyandırmaktadır. Örnek olarak bu oturumda hazır bulunan, Yûsuf el-Karadâvî, Muhammed Takî Osmânî ve Uman müftüsü Ahmed Halîlî gibi büyük ilim adamları bu görüşe katılmamaktadır. Bununla birlikte karar metninde bu zatların muhâlif olduklarına dair bir ifade yoktur. Bu sebeple Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî ve Avrupa Fetva Konseyi vb. şekilde hareket eden kurumların aldığı kararlara ihtiyatla yaklaşmak, kimin görüşüne dayanarak yazıldığını tespit etmek de fayda mülâhaza edilmektedir.

<sup>60</sup> *Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 421; *Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî, Karârât ve Tavsiyyât*, Şârîka 2011, s. 111.

<sup>61</sup> Müslim, “Selam”, 61; el-Ânî, *Mesârîfu'z-zekât ve temlikuhâ*, s. 543.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26. Bu hadisi ilâve bir delil olarak zikredenler arasında Hasen Abdullah Emîn (*Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3,

yanında Hz. Peygamber'in<sup>63</sup> ve râşid halifelerin<sup>64</sup> zekât develerini hemen taksim etmeyip çoban nezâretinde onların tenmiyesini sağlaması gibi uygulamalar da bu görüş sahipleri tarafından delil olarak kullanılmıştır.<sup>65</sup>

Zekât mallarının fakire temlik edilmeden tenmiyesinin prensip olarak câiz olduğuna dair zikredilen delillerden biri de<sup>66</sup> Hz. Ömer'in oğulları Abdullah ve Ubeydullah'ın, Beytülmâle intikal etmiş mal ile ticaret yapmaları ve Hz. Ömer'in, bu muameleyi sahâbeden bazıları ile istişare ederek mudârebe saydığına dair haberdır.<sup>67</sup>

Bu görüşün dayandığı deliller incelendiğinde, delillerin hükmü ispatlayacak nitelikte olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in genel anlamda çalışmaya ve üretmeye yönelik yaptığı teşvikler, hususi bir hüküm olan zekâtın, fakire temlik edilmeden tenmiyesine delil teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber'in zekâtın, Kur'an'ın belirlemiş olduğu fonlara aktarılması hususunda "*Allah, zekâtın taksimatı hususunda ne gönderdiği peygamberinin ne de kendisine yakın olan bir meleğin taksimine razı oldu. Zekâta istihkakı olanları bizâtihi kendisi belirledi*"<sup>68</sup> ifadesi, zekât malının özel bir hükmünün olduğuna ve bu hususta titiz olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Gerek Hz. Peygamber'in gerekse râşid halifelerin, zekât olarak toplanan hayvanları hak sahiplerine vermeyip tenmiye maksadıyla tuttuklarına dair değerlendirmeyi destekleyecek bir rivayet bulunmamaktadır. Bu hususta zikredilen rivayetlerin muhtevası, hak sahiplerine ulaştırıncaya kadar zorunlu bir bekletme ve dolayısıyla zorunlu bir tenmiyenin ötesine geçmemektedir. Ayrıca fukahânın, devlet başkanının ve zekât toplama memurunun (sâî) zorunlu bir durum olmadıkça zekât malını satma yetkilerinin olmadığına, onlara düşenin, mümkün olduğu kadar bir an önce zekâtı hak sahiplerine ulaştırmak olduğuna dair görüşleri,<sup>69</sup> söz konusu rivayetleri zekâtın fakire temlik edilmeden tenmiyesini câiz görenler gibi anlamadıklarına ve böyle bir uygulamayı meşrû görmediklerine işaret etmektedir.

s. 365) ve Hâlid Abdurrezzâk el-Ânî gibi ilim adamları bulunmaktadır. Bk. el-Ânî, *Mesârifü'z-zekât*, s. 541-542.

<sup>63</sup> Buhârî, "Muhâribîn", 15; Müslim, "Kasâme ve'l-muhâribîn", 10.

<sup>64</sup> Mâlik, *Muvattâ*, "Zekât", 31.

<sup>65</sup> Gufeylî, *Nevâzilü'z-zekât*, 483-493; Abdulhâdî Ya'kûb, *İstismâru emvâli'z-zekât*, s. 7-10; Şebîr, *İstismâru emvâli'z-zekât*, c. II, s. 519.

<sup>66</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 335-336; el-Ânî, *Mesârifü'z-zekât*, s. 543.

<sup>67</sup> Bkz. Mâlik, *Muvatta*, "Kırâd", 1.

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 23.

<sup>69</sup> Nevevî, *Mecmû'*, c. VI, s. 151; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Şeyh Cevbelî eş-Şâfiî, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 2004, c. III, s. 153.



Zekât malının, dokunulmazlık bakımından yetim malından daha kıymetli olmayacağı, yetim malının tenmiyesi câiz ise zekât malının tenmiyesi de câiz olmalı şeklinde yapılan kıyasın aşağıdaki sebeplerle sağlıklı bir kıyas olmadığını düşünmekteyiz.

- i. Dokunulmaz ve muhterem olması bakımından zekât malı her ne kadar yetim malı gibi olsa da, sadece bu benzerliğin zekât malının tenmiyesinin câiz olduğu hükmü için illet olabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in, yetim malının tenmiye edilmesini teşvik ederken *"Kim bir yetime vasîlik yaparsa, zekâtın bitirip tüketmemesi için onun malıyla ticaret yapsın"*<sup>70</sup> şeklinde hükmün illetini de tasrih etmesi, zekât malının yetim malına kıyas edilmesine manidir. Zira bazı mazeretler sebebiyle hak sahiplerine ulaştırılamayan zekât malı hangi meblağa ulaşırsa ulaşsın, bu maldan ayrıca zekât gerekeceğine dair bir görüş yoktur.
- ii. Yetim malının sahibi bellidir; vasî, yetimin velisinin ya da hâkimin kendisine verdiği velâyet ile tasarruf eder, hikmete uygun bir tasarrufta bulunmaması hâlinde ise tazminle yükümlü olur. Zekâta hak sahibi olanlar ise fakirlik vasfını taşıyan kimseler olması bakımından icmâlen bilinseler de tafsilî olarak mâlûm değildir. En önemlisi, gerek kamu otoritesinin gerekse onun yetkilendirdiği zekât kurumunun, fakir adına da olsa zekât malında zorunlu olmayan tasarrufta bulunma yetkisi yoktur. Ona düşen, zekâtı bir an önce ehline ulaştırmaktan ibarettir.
- iii. Yetim malının, yetkilendirilmiş vasî tarafından tenmiyesi, malın zekâtla tüketilmemesi adına yetimin maslahatına mebnidir. Zekât malının tenmiye maksadıyla hak sahibine ulaştırılmaması ise ihtiyacının zamanında karşılanmaması sebebiyle onun maslahatına uygun düşmeyebilir. Hak sahibinin maslahatını kesin bir şekilde temin edeceği düşünülen tenmiye faaliyetini, zekât malı ile tesis edilmiş müesseseyi ona temlik etmek sûretiyle gerçekleştirmek mümkündür.

Hız. Ömer'in yapmış olduğu mezkûr tasarrufun, zekâtın fakire temlik edilmeden tenmiyesinin câiz olduğuna delil gösterilmesi, karşıt görüş sahiplerince itirazla karşılanmıştır. Bu görüş sahiplerinden biri olan Pakistanlı fakih Kâdî Takî Osmânî, Hız. Ömer ile iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah arasında geçen konunun zekâtla ilgisinin olmadığını, Hız. Ömer'in mudârebe olarak saydığı muameledeki sermayenin beytül mâle ait zekât kalemi dışındaki bir mal olduğunu söylemektedir. Esas itibarıyla bu sermayenin zekât veya farklı bir maldan olduğuna dair haberde bir işaret olmadığı için kesin bir hükümde bulunmak isabetli değildir. Bu hususta bakıldığı kadarıyla Muvattâ şerhlerinde de bir izaha rastlanmamıştır. Bununla birlikte Hız. Ömer'in zekâtın naklini uygun görmediği, Yemen'den zekât malını Me-

<sup>70</sup> Tirmizî, "Zekât", 15.

dine'ye gönderen Muâz'a "Biz seni vergi memuru ya da cizye toplayasın diye değil, bulunduğu yerdeki zenginlerden alıp o bölgedeki fakirlere veresin diye gönderdik"<sup>71</sup> demesi, Ebû Mûsâ'nın Basra'dan gönderdiği malın zekât malı olmadığını gösterir niteliktedir.

Zekât malının fakire temlik edilmeden tenmiyesini câiz sayan görüş sahipleri muhtemel suistimallerin önüne geçebilmek adına detaylarda bazı farklılıklar olsa da bir takım şartlar öne sürmüşlerdir. Bu kabilden olmak üzere meseleyi 1992 yılında düzenlediği III. Dönem toplantısında geniş bir şekilde ele alan Beytû'z-Zekât el-Kuveytiyye, prensip olarak zekât malının nemâlandırılmasını bazı şartlarla birlikte kabul eden İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı Fıkıh Meclisi'nin bu görüşüne katıldığını deklare ederek, Fıkıh Meclisi'nin zikrettiği şartlara ek olarak aşağıda zikredilen kaide ve şartları ilâve etmiştir.<sup>72</sup>

1. Toplanılan zekâtın âcilen dağıtılmasını icap ettiren bir ihtiyacın bulunmaması;
2. Nemâlandırılan alanın şer'an helâl kabul edilen alanlar olması;<sup>73</sup>
3. Zekât malıyla inşâ edilen usûlün ve ondan elde edilen kazancın; zekât hükmünde kalması için gerekli teminatların alınmış olması;
4. Hak sahiplerinin âcil ihtiyaçlarının oluşması hâlinde zekâtla inşâ edilmiş müessesenin hemen paraya dönüştürülmesi;
5. Zekât malının kullanıldığı müesseselerin kar elde edilecek nitelikte olması ve ihtiyaç hâlinde paraya dönüştürülebilme konusunda emin olunması;
6. Zekâtın nemâlandırılacağı hususunda yetkili makamlardan izin alınması ve nemâlandırma faaliyetini deruhte edecek şahısların emin ve işinde uzman kişilerden seçilmesi.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 706; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. IV, s. 131-132.

<sup>72</sup> Benzer şartlar için bk. el-Ânî, *Mesârifü'z-zekât ve temlikühâ*, s. 5549-5552; Gufeylî, *Nevâzilü'z-zekât*, s. 495-496; Abdulhâdî Ya'kûb, *İstismâru emvâlî'z-zekât*, s. 12-13; Abdullatif Ferfûr, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 357-359.

<sup>73</sup> Bu şarta bağlı olarak zekât adıyla toplanan paraların faizli bankalara yatırılmasının câiz olmadığı, şayet başka bir alternatif yoksa alınan faizin zekât toplayan müessesenin uygun göreceği hayır hizmetlerine verileceği ve bu faizin zekât malının bir getirisi olarak görülemeyeceği ifade edilmiştir. Beytû'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve Fetâvâ'z-zekât ve's-sadakât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*, Mektebetü'ş-Şüûni'ş-Şeriyeye, Kuveyt 2016, s. 191.

<sup>74</sup> *Fetâvâ'z-zekât ve's-sadakât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*, s. 187. Kitapta zikredilen hüküm ve şartlara ilâveten aynı konu ile bağlantılı verilen fetvalarda mezkûr hüküm tatbik edilmiş, zekât malı ile kurulan işletmeden ileriki yıllarda oluşması muhtemel zararlar için ihtiyat payı ayrılmasının câiz olmadığı ifade edilmiştir. *Fetâvâ'z-zekât ve's-sadakât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*, s. 189-190.

## b. Zekâtın Temlik Edilmeden Tenmiyesini Câiz Görmeyenler

Meseleyi 1998 yılında XV. Dönem toplantısında ele alan Râbita'ya bağlı Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, toplantıya katılanların ittifakıyla temlik gerçekleşmeden hak sahipleri lehine zekâtın nemâlandırılmasının câiz olmadığı kanaatini kararlaştırmıştır. Meclis bu kararını, fevrî bir vâcip olan zekâtın, nemâlandırmak maksadıyla bekletilmesi sûretiyle geciktirilmesi ve bu sebeple hak sahiplerinin mağdur olması vb. gerekçelere dayandırmıştır.<sup>75</sup> Hindistan Fıkıh Meclisi<sup>76</sup> (مجمع الفقه الإسلامي بالهند), Mısır<sup>77</sup> ve Ürdün<sup>78</sup> Fetva Daireleri, Suudi Arabistan'ın resmî fetva müessesesi el-Lecnetü'd-dâime<sup>79</sup> de aynı kanaati paylaşmaktadır. Yûsuf el-Karadâvî,<sup>80</sup> Umman müftüsü Ahmed el-Halîlî, Pakistanlı fakih Kâdî Muhammed Takî el-Osmânî,<sup>81</sup> İbn Useymin, Somalili âlim Âdem Şeyh Abdullah,<sup>82</sup> Lübnanlı âlim Halîl Muhyiddîn el-Mîs<sup>83</sup> ve Ahmet Yaman<sup>84</sup> gibi ilim adamlarını zekâtın, fakirlere temlik edilmeden tenmiyesinin câiz olmadığını savunan fakihler arasında zikretmek mümkündür. Bu görüş sahiplerinin dayandığı delilleri -detaylarda farklılık arz etse de- aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1. Zekâtın sarf edileceği yerler Kur'an'ı Kerîm'de sekiz sınıfla sınırlandırılmıştır. Zekâtın tenmiyesi hâlinde zekât malı bu sekiz sınıfın dışına çıkacaktır.<sup>85</sup>
2. Fakihlerin zekâtın geçerli olması için gerekli gördükleri temlikten maksatları ferdî temlik olup, fakirlerin tamamına (et-temlikü'l-cemâî)

<sup>75</sup> Bu karara imza atan fakihler arasında; Abdullah b. Sâlih el-Abîd, Abdullah b. Bessâm, Muhammed b. Cübeyr, Bekir Abdullah Ebû Zeyd, Muhammed Abdullah es-Sâbil, Muhammed Râşid el-Kabbânî, Muhammed b. Sâlim Abdulvedûd, Yûsuf el-Karadâvî, Muhammed b. Habîb el-Hûcâ ve Ahmed Muhammed el-Mukrî gibi ilim adamları bulunmaktadır. Bk. Mecmau'l-fıkhî'l-İslâmî, *Karârât*, Mekke, ty., III. Baskı, s. 361-362.

<sup>76</sup> Bk. Mecmau'l- Fıkhî'l-İslâmî bi'l-Hind, *Karârât ve Tavsiyyât* (1-23), 14. Baskı, New Delhi 2014, s. 231-233.

<sup>77</sup> <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12122&LangID=1&MuftiType=0> (erişim: 18.06.2016).

<sup>78</sup> Bk. <http://alifitaa.jo/Question.aspx?QuestionId=407#>. WAZe3I-LSUK (erişim: 18.10.2016).

<sup>79</sup> Fetvanın altına şu âlimler imza atmıştır: Heyet başkanı: Abdülazîz b. Bâz; Başkan yardımcısı: Abdurrezzâk el-Afîfî; Üyeler: Abdullah b. Gadyân ve Abdullah b. Kaüd. Bkz. *Fetâvâ'l-Lecneti'd-dâime*, nşr. Ahmed b. Abdurrezzâk Derviş, Dârü'l-Müeyyed, Riyad 2003, c. IX, s. 454-455.

<sup>80</sup> Yûsuf Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, Dârü'l-Kalem, Kahire 2009, c. IV, s. 431-432.

<sup>81</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 388-390.

<sup>82</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 352-354, 400.

<sup>83</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 393-393.

<sup>84</sup> Yaman, Ahmet, "Zekâtın Nemâlandırılması" adlı tebliğe müzakeresi, s. 376.

<sup>85</sup> Gufeylî, *Nevâzilü'z-zekât*, s. 479.

şeklinde bir temlik, şart koşulan temlik yerine geçmez.<sup>86</sup>

3. Zekât malıyla kurulan müessesenin kâr etme süreci uzayabilir. Bu da fakirlerin ihtiyacının bir an önce karşılanması anlayışına aykırı olduğu gibi zekâtın fevrî bir vâcip olması hükmüne de aykırıdır.<sup>87</sup>
4. Gerek devlet gerekse zekât toplayan cemiyetlerin buradaki pozisyonu emanetçinin ötesine geçmez. Emanetçinin görevi ise emanet aldığı malı korumaktan ibarettir.
5. Sermaye olarak kullanılan zekât malının tenmiyesi ihtimal dâhilinde olduğu gibi sermayenin zarar etmesi de mümkündür.<sup>88</sup>
6. Zekât malı, tenmiye edilirken malın idarî hizmetlere sarf edilmesi sûretiyle fakirlerin hakkının zayi olması kuvvetle muhtemeldir.
7. Fakirliğin azaltılması, istihdam imkânlarının artırılması ve Müslümanların iktisadî bakımdan güçlenmelerini temin etmek için zekât malını tenmiye etmeye gerek yoktur. Bu amaca hizmet edebilecek iktisadî faaliyetler, zekât dışındaki sadakalardan yapılabilir.<sup>89</sup>

Bizce, zekât malının fakire temlik edilmeksizin nemâlandırılmasını câiz görmeyen ilim ehlinin dayandığı en önemli deliller; zekâtın fevrî bir vâcip olması ve zekât toplayan kurumun tenmiye velâyetinin bulunmamasıdır. Öncelikle fevrîliği sadece zekât mükellefi açısından değerlendirip, “mükellef, zekât vâcip olduktan sonra imkân dâhilinde aracı kuruma hemen teslim ediyorsa fevrîlik yerine gelmiştir”<sup>90</sup> şeklinde verilecek cevabın bu problemi çözmediği açıktır. Zira esas itibarıyla, mutlak emir fiilinin fevrî iktizâ etmediğini benimseyen fakihlerin dahi, fakirin ihtiyacının bir an önce karşılanması gereğini karine sayarak zekât emrinin fevrîyeti iktizâ ettiği şeklindeki söylemleri dikkate alındığında, zekâtın mükellef tarafından geciktirilmesi ile aracı kurum tarafından geciktirilmesi arasında bir farkın olmadığı anlaşılacaktır. Bu endişeyi gidermek adına “zekât malı, mükellefin âcil ihtiyaçları karşılandıktan sonra nemâlandırılır” şeklinde getirilen kaydın, özellikle de İslâm coğrafyasında fakirliğin bu denli arttığı bir zamanda mezkûr endişeyi izâle için yeterli olmayacağı aşîkârdır.

Zekâtın, aracı kurum tarafından tenmiyesinin önündeki ikinci engel velâyet problemidir. Özellikle de Türkiye’de olduğu gibi, hayır kurumu adıyla zekât toplayan ve topladıkları zekât üzerindeki tasarrufların devlet tarafından denetiminin yapılmadığı müesseselerin varlığı, velâyet proble-

<sup>86</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 388-390; Gufeylî, *a.g.e.*, s. 481.

<sup>87</sup> Gufeylî, *a.g.e.*, s. 480;

<sup>88</sup> Gufeylî, *a.g.e.*, s. 481; *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sayı: 3, s. 352-354, 400; Abdülhâdî Ya’kûb, *İstismâru emvâli’z-zekât*, s. 7.

<sup>89</sup> Mezkûr gerekçeler için bkz. Şebîr, *İstismâru emvâli’z-zekât*, c. II, s. 518.

<sup>90</sup> Şebîr, *a.g.e.*, c. II, s. 522.

minin daha ciddi sorgulanmasını gerektirmektedir. Aracı kurum, topladığı zekât malını hangi yetki ile nemâlandıracaktır? Bilindiği üzere, kısıtlı (mahcur) olmayan bir kimse adına yapılan tasarrufun geçerli olabilmesi için onun tarafından yetkilendirilmiş olmak ya da Hanefîlerin, fuzûlînin tasarrufunun meşrû olduğunu ispatlama sadedinde dile getirdikleri, ‘tasarruf anında o tasarrufa icâzet verecek bir kimsenin olması’<sup>91</sup> kuralının tahakkuk etmesi gerekir.<sup>92</sup> Zekâtın, aracı kurum tarafından tenmiyesi için yapılan tasarrufta böyle bir durum yoktur. Yani aracı kurum kendine ait olmayan ve hak sahipleri de mâlûm olmadığı için icâzet vermelerinin mümkün olmadığı bir malda tasarruf etmiş olacaktır. Ayrıca zekâtın tenmiyesi gibi icrâ edilecek sistematik bir faaliyetin, fuzûlînin tasarrufu gibi gayet nâdir vuku bulabilecek bir tasarruf ile gerekçelendirilmesi fıkıh mantığı açısından isabetli değildir.

Devlet başkanı ya da onun yetkilendirdiği kurumun, maslahat icabı zekât olarak topladığı mal üzerinde zorunlu olmayan tasarrufları da yapabileceği savı,<sup>93</sup> Hz. Peygamber’in, zekâtın sarf edileceği yerlerin tespiti hususunda kendisi de dâhil hiç kimsenin yetki sahibi olmadığına dair vurgusu, râşid hâlifelerin bu konudaki uygulamaları, ilgili naslar ve uygulamanın neticesinde oluşan fikhî birikim dikkate alındığında mesnetsiz kalmaktadır.<sup>94</sup> İmam Nevevî’nin, fukahânın bu konuda benimsemiş olduğu ortak tavrı ifade etmesi yönüyle söyledikleri gayet önemlidir: “Arkadaşlarımız, ne imâmın ne de sâin’in zarûret yoksa zekât malından bir şey satmasının câiz olmadığını söylemiştir. Onlara düşen, topladıkları zekât malını bizâtihi (بأعيانها) istihkak sahiplerine (ehl-i zekât) ulaştırmaktır. Zira ehl-i zekât, ehl-i rüşd olup, imâmın ya da sâin’in onlar üzerinde velâyeti yoktur. O hâlde ehl-i zekât izin vermedikçe onların malını satmak câiz olmaz.”<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Hanefî fakihleri bu kaideyi küllî kaidesinin izahı sadedinde zikretmektedirler. Bk. Mevsilî, *İhtiyâr*, c. II, s. 41.

<sup>92</sup> Zekâtın tenmiyesini fakire temlik etmeden câiz sayanların velâyet problemini çözmek adına zikrettikleri delillerden bir tanesi de Hanefîlerin fuzûlînin tasarrufunun meşrû olduğuna dair zikrettikleri Hakîm b. Hizâm ve Urve el-Bârîkî hadisleridir. Bkz. Gufeylî, *a.g.e.*, 486; Şebîr, *a.g.e.*, c. II, s. 532.

<sup>93</sup> Gufeylî, *a.g.e.*, s. 483-484.

<sup>94</sup> Serahsî’nin, beytûlmâlin gelirlerinin sarf yerlerini izah sadedinde söyledikleri zekât malının dağıtımında devlet başkanının velâyetinin sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir: “Beytûlmâlde savaşçılar (mukâtîle) için ayrılan fonda mal kalmazsa, devlet başkanı zekât fonundan alarak savaşçılara verir, ancak daha sonra savaşçılar fonuna mal intikal ederse zekât fonundan alınan ödünç mal tekrar oraya aktarılır. Zira zekât, fukara ve mesâkinin hakkıdır; devlet başkanı bir ihtiyaç sebebiyle onların hakkından alıp başka bir yere aktarmışsa bu, zekât fonu lehine bir borç gibi telakki edilir ve imkân olduğu an zekât fonuna geri iade edilir.” Serahsî, *Mebisûl*, c. III, s. 18. Ayrıca bk. Nevevî, *Mecmû’*, c. VI, s. 151; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. IV, s. 134.

<sup>95</sup> Nevevî, bu hükmü ortaya koyduktan sonra zekât malında tasarrufu gerektirecek zarûret hallerinden örnekler vermiş, Kaffâl’in “İmâm, imkân bulunduğu zaman herhangi

Dolayısıyla aracı kurumun yapması gereken, emanet olarak elinde tuttuğu zekât malını, -zorunlu durumlar hariç- herhangi bir tasarrufta bulunmadan hak sahiplerine ulaştırmaktan ibarettir.

### c. Fakir ve Miskinlerden Artması Hâlinde Zekâtın Tenmiesini Câiz Sayanlar

Kadim fakihlerden devletin topladığı zekâttan hak sahiplerine tevzi edildikten sonra arta kalan bir mal olursa bu malın tenmiesinin câiz olduğunu dile getiren bir fakih tespit edilememiştir. Böylesi bir durumda zekât, ihtiyaç içerisinde olan başka beldelerin fakirlerine gönderilir. Esas itibarıyla hak sahiplerine dağıtıldıktan sonra zekâttan geriye bir şey kalması İslâm tarihinin tamamı dikkate alındığında pratik olarak zor gözükmektedir. Böylesi bir durum muhtemelen Hz. Peygamber'in kıyamet alâmetleri bağlamında zikrettiği, malın hiç kimsenin sadaka olarak kabul etmeyeceği kadar çoğaldığı ve bereketlendiği bir zamanda<sup>96</sup> olması mümkün olacaktır. Bazı tarihî kaynaklar Ömer b. Abdülaziz döneminde zekât malının ihtiyaçtan fazla olduğunu, bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/719) bu mal ile bekârları evlendirdiğini ve farklı hayır hizmetlerine sarf ettiğini nakletmektedir.<sup>97</sup> Bu naklin sahih olduğu kabul edilirse, anlatılan bu hâdiseyi “zekâtın, malın bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesinin câiz olmadığı”<sup>98</sup> görüşü ile bağlantılı görmenin ya da kimsenin zekât kabul etmeyecek bir hâle gelmesinin sadece Şam ile sınırlı olduğunu söylemenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Ömer b. Abdülaziz, Şam'da kendisine zekât verilebilecek bir muhtaç bulamayınca yukarıdaki fikhî kaidenin gerektirdiği şekilde zekât malını başka diyarlara göndermemiş, bunun yerine farklı şekillerde değerlendirmiştir. Zira doğudaki sınırı Çin'e, batıdaki sınırı Endülüs'ün içlerine kadar uzanmış, diğer taraftan Afrika'nın içine kadar ulaşmış İslâm topraklarında muhtaç kimselerin kalmadığını tasavvur etmek zor gözükmektedir. Ayrıca iletişim ve ulaşım vâsıtalarının günümüze nispeten yok denebilecek kadar sınırlı olduğu bir dönemde, İslâm topraklarında zekâta muhtaç fakirin kalmadığının isabetli bir şekilde tespit edilmesi ne kadar mümkündür? Nitekim bu tasavvurun hakikaten güç ve

---

bir mâzeret bulunmadan zekâtı dağıtmaz ve mal telef olursa, tazminle sorumludur” dediğini nakletmiştir. Bk. *Mecmû'*, c. VI, s. 151, 155-156.

<sup>96</sup> Buhârî, “Buyû””, 102; Müslim, “İmân”, 242. Benzer bir hadis için bkz. Müslim, “Zekât”, 58.

<sup>97</sup> Eslem b. Sehl el-Vâsıtî, *Târîhi Vâsıt*, nşr. Kurkîs Avvâd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1406, s. 184.

<sup>98</sup> Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre, Rey şehrinin zekâtı Kûfe'ye nakledilince Ömer b. Abdülaziz gelen zekâtı tekrar Rey'e göndermiştir. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, s. 705. Bu rivayet Ömer b. Abdülaziz'in zekâtın naklini câiz görmediğini ispatlar niteliktedir. Ömer b. Abdülaziz'den gelen benzer rivayetler için bk. İbn Zenceveyh, *Emvâl*, c. III, s. 1193-1195.

hârikulâde olduğunu İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) şöyle dile getirmektedir: “İslâm diyarlarından birinde zekâta istihkakı olanlar, müstağni olacak şekilde haklarını aldıktan sonra zekât malından arta kalan bir şey olursa, kalan mal başka İslâm diyarlarına aktarılır. Tasavvuru ve imkânı gayet zor da olsa İslâm diyarlarının tamamı, zekâta hakkı olan muhtaçlardan hâli olsa bu durumda zekâttan arta kalan mal Müslümanların umumi maslahatına yönelik alanlara sarf edilir”.<sup>99</sup>

Muhtaçların ihtiyacını zekâtla karşıladıktan sonra zekât malından artması çok zor görünse ve sadece teoride kalan bir şey olsa da bu şartı zikrederek zekât malının istismarını câiz sayan ilim adamları da bulunmaktadır. İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı Fıkıh Meclisi'nin mezkûr toplantısında bir tebliğ sunan ilim adamlarından Ticânî Sâbûn Ahmed, zekâtın tenmiyesinin prensip itibarıyla câiz olduğunu kabul eder. Ancak zekâtın fevrî bir vâcip olması ve fakirlerin ihtiyaçlarının bir an önce karşılanması gibi gerekçelerden yola çıkarak zekâtın devlet ya da başka bir kurum tarafından tenmiyesinin câiz olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu hükmün tek istisnası, fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra arta kalan bir mal varsa bu durumda bu malın tenmiye edilmesinin mümkün olduğudur.<sup>100</sup> Aynı minvalde bir görüş ortaya koyan Umman müftüsü Ahmed el-Halîlî öncelikle zekâtın bizâtihi devlet tarafından toplanması ile zenginlerin bizâtihi fakire vermesi arasında fark gözetir. Birinci durumda devlet ricâli fakirlerin vekili konumunda olup onların maslahatına en uygun şekilde hareket eder. Ancak zekâtın tenmiyesi için fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanmış olması ve Ömer b. Abdülaziz döneminde olduğu gibi geriye artan bir miktarın kalması lazımdır. Devlet ricâlinin, topladığı zekât malında, fakirlerin ihtiyacı karşılanmadan farklı bir tasarrufta bulunması helâl olmaz. Zekâtın devlet tarafından toplanmadığı durumda zengin, verdiği zekâtın gerçek sahibi olan fakirlerin izni olmaksızın onlar adına tasarrufta bulunamaz.<sup>101</sup>

Fakirlerin ve fakirliğin hiç bitmediği ya da bitme ihtimalinin zor oldu-

<sup>99</sup> Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi't-tyâsi'z-zulem*, nşr. Abdulazim ed-Dîb, el-Mektebetü'l-Kübrâ, yy., 1401h., s. 248.

<sup>100</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 334-336, 411. Benzer bir yaklaşımı 2007'de Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât adıyla düzenlenen sempozyumda “Zekâtın nemâlandırılması” adıyla bir tebliğ sunan Ali Özek dile getirmektedir. Ona göre fakir ve miskinlerin zekâtın sarf edileceği diğer fonlara nispeti %25'e tekabül etmektedir. Buna göre toplanan zekâtın %25'i fakir ve miskinlere dağıtılır ardından kalan miktar Müslümanların genel yararına olan, eğitim, öğretim, bilim ve teknolojiyi geliştirme sahalarında harcanmalıdır. s. 364. Özek, Hz. Peygamber döneminde zekât mallarına çoban tutularak onların sütünden ihtiyaç sahiplerine verildiğini, Hz. Ömer'in de zekât olarak toplanan hayvanlar için çoban tuttuğunu ve zamanla elde edilen nemâların fakirlere dağıtılmasını emrettiğini dile getirerek görüşünü ispatlamaya çalışmıştır.

<sup>101</sup> *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 408-409.

ğu dikkate alındığında, bu görüşün vâkıya uymadığı sadece nazariyatta kaldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte “zekâtın naklinin câiz olmadığı” içtihadına binaen<sup>102</sup> muayyen bir bölge esas alınarak oradaki fakirlerin zarûrî ve âcil ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra kalan zekât malının tenmiyesi yoluna başvurulduğu takdirde bu görüş için tatbik imkânı doğabilir.<sup>103</sup> Ancak, teknolojik imkânların getirdiği yenilikler sayesinde dünyanın küçük bir köy hâline geldiği günümüzde, açlıktan ölecek derecede fakirlik ve yoksulluk çeken dünya Müslümanlarının bu hâline muttali bulunduğu hâlde, “zekâtın nakli câiz değildir” görüşüne dayanarak sadece muayyen bir coğrafyadaki Müslümanları kalkındırmayı yeterli görmenin isabetli bir mülâhaza olup olmadığı üzerinde tekrar düşünmek gerektiği kanaatindeyiz.

#### d. Zekâtın İstismarının Sadece “Fîsebilillâh” Fonu Kapsamında Câiz Görenler

Fakir ve miskin fonunda zekâtın tenmiyesini câiz görmeyen Yûsuf el-Karadâvî<sup>104</sup> gibi bazı âlimler zekâttan “fîsebilillâh” fonuna aktarılan malın

<sup>102</sup> Bu hükümde fakihlerin temel hareket noktası, Muâz hadisi diye bilinen Hz. Peygamber’in “*Zekât onların zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir*” ifadesinin de yer aldığı hadîs-i şeriftir. Bu hadisten hareketle fakihlerin tamamı, zekâtın malın kazanıldığı yerde bulunan fakirlere verilmesi gerektiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Ancak Hanefiler; mükellefin başka bir yerde muhtaç akrabaları varsa ya da diğer bölgelerde bulunan Müslümanlar zekâta daha çok muhtaçsa zekâtın naklini kerahetsiz câiz saymışlardır. Bkz. Serahsî, *Mebûsât*, c. II, s. 180-181, c. III, s. 18-19; Mergînânî, *el-Hidâye (Fethü'l-kadîr ve İnâye ile birlikte)*, c. II, s. 284-285. Mâlikîlerin görüşü de Hanefî mezhebine yakındır. Bkz. Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 152-153. Şâfiî fakihler zekâtın başka bir bölgeye naklini câiz görmemiş, Hanbelîler ise malın bulunduğu yerde fakirler mevcut olduğu sürece zekâtın başka bir yere naklini câiz saymamışlardır. Görüşler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. II, s. 197-198; Zekâtın, malın bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesi hâlinde geçerli olup olmadığına dair Şâfiî âlimlerinin görüşleri için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, c. VI, s. 211-214; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. IV, s. 131-132. Zekâtın nakli konusunda Hz. Ömer ve diğer sahâbilerden gelen uygulamaları muhtevî rivayetler için bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, s. 704-708; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, c. III, s. 1188-1196. Konu ile ilgili güncel fetva ve fıkıh meclisi kararları için bk. Karadâğî, *İstratejiyetü'l-tenmiye*, c. II, s. 746-748.

<sup>103</sup> Örneğin Malezya'daki tatbikat ile ilgili olarak bk. Awang, *İstismâru emvâli'z-zekât*, s. 159-165, 167.

<sup>104</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât* adlı kitabında “fîsebilillâh” fonunun sadece Allah yolunda cihada hasredilmesi gerektiğini, ancak cihadın sadece bilindiği anlamda harp meydanında yapılan fiilî savaşla sınırlı olmadığını, İslâm'ın nusreti için yapılacak faaliyetlerin cihat kapsamında değerlendirileceğini ifade etmiştir. *Fikhü'z-zekât*, s. 443-445. Uluslararası Fıkıh Meclisi'nin “zekâtın istismarı” konulu III. Dönem toplantısında ise “fîsebilillâh” kavramını, umumen hayırlı işler kapsamında geniş anlamıyla yorumlayanların görüşlerine dayanarak zekâtın tenmiyesi için faaliyetler yapılabileceğini dile getirmiştir. Bk. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî*, III. Dönem



tenmiyesini câiz saymışlardır. Zekâtın, fakire temlik edilmeden tenmiyesini câiz kabul eden âlimleri de bu kategoride saymak mümkündür. Zekâtın bu kapsamda tenmiyesi; fabrika vb. işletmeler açıp, fakirler lehine işletmek şeklinde olabileceği gibi, yalnızca zekâta istihkakı olanların istifade edeceği, bunların dışında kalanların ise ücret ödeyerek faydalanabileceği hastane, okul vb. hizmet kurumları açmak şeklinde de olabilmektedir.

Bu görüşü öne süren âlimlerin iki temel dayanağı bulunmaktadır:

1. “Fîsebîlillâh” fonu sadece cihadla sınırlı olmayıp, Allah’a yaklaştıran tüm hayırları kapsamaktadır.
2. “Fîsebîlillâh” fonu da dahil olmak üzere fakirler, miskinler, âmiller ve müellefe-i kulûb dışında kalan diğer fonlar için ayrılan zekâta temlik şartı yoktur.

Bu iki husus hakkında kadim ve muasır âlimlerin görüşlerini ele almadan önce zekâtın, sarf yerlerinin tamamına taksiminin gerekli olup olmadığı, tek bir sınıfa sarf edilmesinin kifayet edip etmeyeceği hükmüne değinmek yerinde olacaktır. Zira meseleye zekât toplayan kurum açısından bakıldığında, âyette zekâtın sarf edileceği sekiz sınıfın tamamı için ayrı fon tahsis edilmesi gerektiğine dair içtihadın benimsenmesi hâlinde, toplanılan zekâtın bir bölümü zorunlu olarak “fîsebîlillâh” fonuna aktarılacak ve bu görüşe sahip olanların kanaatine binaen aktarılan malı nemâlandırma imkânı ortaya çıkacaktır. Buna mukabil tek bir sınıf ile yetinilebileceğine dair görüşün benimsenmesi hâlinde sadece “fîsebîlillâh” fonuna aktarılması icap eden bir mal olmayacağı için nemâlandırmadan da söz edilemeyecektir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri zekâtın, Mesârifü’z-zekâttan tek bir sınıfa verilebileceği gibi birden fazla sınıfa da verilebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>105</sup> Buna mukabil Şâfiî fakihleri ve İbn Hazm,<sup>106</sup> zekâtın âyette zikredilen sekiz sınıfın bulunması hâlinde tamamına verilmesi gerektiğini, bir sınıfa verip diğerini mahrum bırakmanın câiz olmadığı görüşünü savunmuştur. Şâfiî’ye göre zekâtın taksim edileceği her bir sınıf da üç kişiden az olmamalıdır.<sup>107</sup>

Toplantısı, sy. 3, s. 386-387.

<sup>105</sup> Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr*, s. 83; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, c. II, s. 377-384; Serahsî, *Mebûsât*, c. III, s. 10; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. IV, s. 127-129; Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 140; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, c. II, s. 269-270. Görüşler ve tarihî uygulamalar için ayrıca bk. Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm, *el-Harâc*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut 1979, s. 81-83; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 684-689; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 2004, s. 219.

<sup>106</sup> Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut ty., c. VI, s. 143-144.

<sup>107</sup> Mükellef, zekâtını bizâtihi sarf ederse, âmil için ayrılması gereken fon düştüğü gibi, âmil ücreti mukabilinde çalıştığı için ücretine denk gelecek bir meblağı aldıktan sonra kendisine tahsis edilmesi gereken sekizde birlik hisse düşer. Aynı zamanda müellefe-i kulûb fonu da yerine göre düşebileceği için zekât, geriye kalan altı sınıfa, her bir sınıftan en az üç kişiye verilmek üzere taksim edilir. Nevevî, *Mecmû’*, c. VI, s. 205-206.

Kendisinden bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşe kail olduğu nakledilmektedir. Bu iki görüşe ilâve olarak İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi bazı fakihler; zekât olarak toplanan mal, tüm sınıflara yetecek kadar fazla ise tamamına verilir, buna mukabil az ise tek bir sınıfa verilir demişlerdir.<sup>108</sup>

Bu görüşü savunanların dayandığı gerekçeleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

### 1. “Fîsebîlillâh” Fonunun Tüm Hayır İşlerini Kapsaması:

Dört mezhebe göre “fîsebîlillâh” fonuyla zekâta istihkakı olanlar, Allah yolunda cihat eden gazilerdir.<sup>109</sup> İbn Hazm da bu görüştedir.<sup>110</sup> Bu hususta Hanefilerle diğer mezhepler arasındaki görüş farklılığı, zengin gaziye zekât verilip verilmeyeceği noktasındadır. Hanefilere göre âmil hariç<sup>111</sup> zekâtın sarf edileceği kimseler mutlaka fakir olmalıdır.<sup>112</sup> Cessâs'ın ifadesine göre,

Görüşler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 219.

<sup>108</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 684-689; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, c. III, s. 1107; İbn Kudâme, *Muğni*, c. IV, s. 128.

<sup>109</sup> Ebû Yûsuf'tan “fîsebîlillâh” dan maksadın fakirlikleri sebebiyle İslâm ordusunda yerini alamayan gaziler (منقطع الغزاة), İmam Muhammed'den ise hac etmek için yola çıkan ancak fakirliği sebebiyle haccı tamamlama imkânı olmayan kimseler (منقطع الحاج) olduğu nakledilmiştir. Cessâs, *Şerhu muhtasarı't-tahâvî*, c. II, s. 375-377; Serahsî, *Mebûsût*, c. III, s. 10; Kâsânî, *Bedâi'*, c. II, s. 154; Merginânî, *Hidâye*, c. II, s. 268-269.

İmam Muhammed *el-Asl* adlı kitabında İbrâhim en-Nehaî'den “Zekât malından hac ve başka bir şey için zekât verilmeyeceğini, ölmüş kimsenin borcunun ödenmeyeceğini, köle âzat edilemeyeceğini, mescit inşâ edilemeyeceğini, Yahudi ve Hristiyan'a verilemeyeceğini, yolda kalmış hacıya ve savaşa gidecek imkâna sahip olmayan gaziye verilmesinde bir beis olmadığına” dair hadisi nakletmiş ve “Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed bu hadisi esas almaktadır” demiştir. Bk. Muhammed b. El-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2012, c. II, s. 103-104.

Hanefî fikhî kitaplarında “fî sebîlillâh” ile ilgili Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verildiği hâlde mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin görüşünün ne olduğu hususunda bir açıklama yoktur. *Hidâye* şârihlerinden Serûcî (ö. 710/1310), Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü tespit etmek için yaklaşık otuz kitaba baktığını ancak ona isnat edilen açık bir görüş rastlamadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte bazı Hanefî ve diğer mezheplere ait kitapların, farklı bir görüşe değinmeden Hanefî imamlarının bu kavramdan maksadın gaziler olduğuna hükmettiklerine dair nakillerden yola çıkarak, Ebû Hanîfe'nin de öğrencileri ile aynı görüşte olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî, *el-Gâye*, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Bl., nr. 198, c. III, vr. 267a-267b. Bu hususta diğer mezheplerin yaklaşımları için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ku'rân*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 553; Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 148.

Nevevî, *Mecmû'*, c. VI, s. 198-201. İbn Kudâme, *Muğni*, c. IV, s. 125-126. Görüşler için ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s. 724; İbn Zenceveyh, *Emvâl*, c. III, s. 1105-1107; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 221; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, s. 429-439.

<sup>110</sup> Bk. İbn Hazm, *Muhallâ*, c. VI, s. 151.

<sup>111</sup> Bu husustaki farklı bir yaklaşım için bk. Ali, Ahmed b. Cessâs *Şerhu muhtasarı't-Tahâvî*, c. II, s. 380.

<sup>112</sup> Serahsî, *Mebûsût*, c. III, s. 10; Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-hidâye (Fethü'l-kadîr* ile birlikte) nşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî,

âyet-i kerîmede sekiz sınıf sayılmış olsa da bundan maksat, fakirliğin sebebini beyan etmek olup sekiz sınıfın ortak vasfı fakirliktir.<sup>113</sup> Diğer mezheplere göre ise konu ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet<sup>114</sup> sebebiyle gazinin fakir olması şart değildir. Görüldüğü üzere “fisebîlillâh” kavramının Allah yolunda cihat eden gazilere mahsus olduğuna dair kadim fukahâ arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bununla birlikte bu kavramın diğer hayırlı hizmetlere de şâmil olduğuna dair bir algıya sebep olabilecek bazı ifadeler bulunmaktadır. Bunların ilki Ebû Yûsuf’a nispet edilen “el-Harâc” adlı kitapta geçmektedir. Ebû Yûsuf, zekâtın sarf edileceği yerleri anlatırken bir payın (sehm) da Müslümanların yollarının ıslahı için verileceğini ancak bunun, zekât toplayan âmillerin rızkını verdikten sonra olacağını ifade etmiştir.<sup>115</sup> Mezhep literatüründe nâdirü’r-rivâye olarak kabul edilen ve imamlara nispet edilen görüşlerde ikinci derecede kaynak vazifesi gören kitaplardan biri olan el-Harâc’da geçen bu ifadenin zâhirinden, “fisebîlillâh” fonundan yolların ıslah edilebileceği akla gelmektedir. Ancak Ebû Yûsuf’tan zâhirü’r-rivâye olarak nakledilen ve bu fonun gazilere mahsus olduğunu ifade eden görüşleri dikkate aldığımızda “Müslümanların yolunu ıslah etme” ifadesinin mecazî anlamda, yani gaziler için kullandığı şeklinde anlamak gerekir.<sup>116</sup>

“Fîsebîlillâh” kavramının diğer hayır hizmetlerine de şâmil olduğunu düşündüren ikinci bir ibare Kâsânî’ye (ö. 587/1191) aittir. Kâsânî, zekâtın sarf edileceği yerleri anlatırken “fisebîlillâh”ın Allah’a yakınlasmayı sağlayan bütün fiillerden ibaret olduğunu, bunun kapsamına Allah’a itaat için çalışan herkesin ve hayra götüren her şeyin girdiğini ifade etmiştir.<sup>117</sup> Kâsânî’nin bu ifadesinden, hayır olarak telakki edilen her şeyin “fisebîlillâh”ın muhtevasına girdiği zannedilse de bu ifadeyi sınırlandırma sadedinde sarf ettiği “şayet muhtaçsa”<sup>118</sup> kaydı, bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Nitekim zengin gaziye zekât verilemeyeceğini izah ederken zekâtın sarf

Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 269.

<sup>113</sup> Cessâs, *Şerhu muhtasarı’t-Tahâvî*, c. II, s. 380.

<sup>114</sup> “Zengin, ancak şu beş vasıftan birine sahip olursa kendisi için sadaka/zekât helâl olabilir: Allah yolunda cihat eden gazi, zekât toplamakla memur olan âmil, borçlu, fakire verilen sadakayı satın alan kimse, sadaka alan fakir komşusunun aldığı sadakayı kendisine hediye ettiği kimse.” Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24. Bu konuda oluşan sünnet/gelenek için bk. İbn Zenceveyh, *Emvâl*, c. III, s. 1108-1112.

<sup>115</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 81.

<sup>116</sup> Nitekim zekât malı ile ölü kefenlenemeyeceği ve mescit vb. şeyler inşâ edilemeyeceğine dair Ebû Yûsuf’tan tevatür yoluyla nakledilen görüşler, (Şeybânî, *el-Asl*, II, 103-104) ondan nakledilen görüşlere bütüncül bir yaklaşımla bakmak isteyenler için önemli bir delil teşkil etmektedir.

<sup>117</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, c. II, s. 154.

<sup>118</sup> ««وفي سبيل الله» عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا»

Kâsânî, *Bedâi’*, c. II, s. 154.

edileceği kimselerin mutlaka fakir olması gerektiğine dair Şâfiî aleyhine zikrettiği gerekçeler ve zekâtın rûknünü izah ederken temlik tahakkuk etmeyeceği için zekât malı ile mescit inşâ edilemeyeceği, ölü kefenlenemeyeceği, yol, ribât ve köprü inşâsı ve ıslahının yapılamayacağına<sup>119</sup> dair zikrettiği hükümler, bu ifadeden neyi kastettiğini net olarak ortaya koymaktadır.

Bu hususta değinilmesi gereken üçüncü ifade ise Fahreddîn er-Râzî' ye (ö. 606/1209) aittir. Râzî, “fisebîlillâh”dan maksadın gaziler olduğunu belirttikten sonra terkibin, zâhiri itibarıyla sadece gazilere mahsus olmadığını ifade ederek, Kaffâl'ın, tefsirinde bazı fakihlerin sadakanın ölü kefenleme, mescit ve ribât inşâ etme gibi hayırlı işlere sarf edilebileceğini söylediğini nakletmiştir.<sup>120</sup> Râzî'nin Kâffâl'ın tefsirinden, onun da bazı fakihlerden naklettiği bu görüş açık bir şekilde “fisebîlillâh” fonundan umumi anlamda hayırlı tüm fiillere sarf edileceği anlaşılmaktadır. Ancak bu görüşe sahip fakihler kimdir ve ilmî ehliyetleri nedir? “an (عن)” harfi ile yapılan ve meçhule havâle eden bu naklin sıhhat açısından güvenilirliği ne kadardır? Cevabı olmayan bütün bu sorular, mezkûr nakle rivayet ve dirâyet açısından itimat edilmesine manidir. Nitekim Râzî de bu ifadeden maksadın gaziler olduğunu belirterek şahsî görüşünü ortaya koymuştur.<sup>121</sup>

“Fisebîlillâh” kavramı ile alakalı olarak buraya kadar verdiğimiz mâlûmattan anlaşıldığı üzere, kadim fukahâ arasında bu ifadeden maksadın, gaziler olduğu ve umumen hayırlı sayılan işlerin kastedilmediği açıkça anlaşılacaktır.<sup>122</sup> Kadim fakihler arasında var olan bu ittifakla birlikte yir-

<sup>119</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, c. II, s. 154, 142-143.

<sup>120</sup> Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. XVI, s. 115.

<sup>121</sup> Karadâvî, Râzî gibi bir muhakkik bir âlimin “fukahâ” tâbirini ancak müçtehit olan âlimler için kullanacağını, nitekim bu görüşü zikrettikten sonra da herhangi bir ta'likte bulunmamasını bu görüşü meylettiği şeklinde açıklamaktadır. Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, s. 436. Yukarıda zikretmiş olduğumuz gerekçeler karşısında Karadâvî'nin bu yorumunun ikna edici olmadığını mülâhaza etmekteyiz.

<sup>122</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) hicrî 1366 yılında “zekât malından mescit inşâ edilir mi” şeklinde sorulan bir soruya dönemin âlimlerinden birinin “bu meselenin fakihler arasından ihtilâflı olduğunu, zekât malından mescit inşâ edilmesini câiz saymayan fakihler varsa da bu görüşün zayıf olduğunu” ihtivâ eden fetvasını tenkit sadedinde, “fisebîlillâh” fonuyla mescit vb. temlikin mümkün olmadığı fiiller yapılmayacağı hususunda fakihler arasında ihtilâfın olduğu savının tamamen bâtil ve mesnetsiz olduğunu ifade etmiş, bu ifadeden maksadın gaziler olduğu hususunda ittifak olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Dâru'l-Ahnâf, Riyâd 1993, s. 219-225. Kendisi farklı görüşte olsa da bu hususta dört mezhebin ittifak ettiğini tasrih eden âlimlerden birisi de Muhammed Reşid Rızâ'dır. Bk. *Tefsîrû'l-menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, c. X, s. 579.

Fikhü'z-zekât gibi zekât konusunda önemli eserler kaleme alan Yûsuf el-Karadâvî,

minci asırdan itibaren bazı ilim adamları “fisebîlillâh” kavramının sadece cihada münhasır olmadığını, özellikle de İslâm’ı ve Müslümanları müdafaya yönelik hizmetler başta olmak üzere menfaat-i âmmeye dönen her türlü hayırlı işin “fisebîlillâh” kapsamına dâhil olduğunu, lafzın zâhirinin de buna delâlet ettiğini söylemişlerdir.<sup>123</sup> Bu görüş sahiplerinin başında Muhammed Reşîd Rızâ<sup>124</sup> (ö. 1354/1935), Mahmûd Şeltût<sup>125</sup> (ö. 1383/1963), Diyanet İşleri Başkanlığı eski başkanlarından Ahmed Hamdi Akseki<sup>126</sup> (ö. 1371/1951) Mısır eski müftülerinden Haseneyn Mahlûf (ö. 1411/1990) ve Mustafa Zerkâ (ö. 1420/1999) gibi ilim adamları gelmektedir.<sup>127</sup> Bu meseleyi fıkıh meclisi düzeyinde farklı zamanlarda üç oturumunda ele alan Râbîta’ya bağlı Mecmau’l-Fıkhî’l-İslâmî, 1985 yılında düzenlediği 8. Dönem toplantısında oy çokluğu ile aldığı kararda, İslâm’a davetin de “fisebîlillâh” fonuna dâhil olabileceğini,<sup>128</sup> 1985 yılında düzenlediği 9. Dönem toplantısında “fisebîlillâh” fonundan küfür diyarında, İslâmî kimliğini koruma ve varlığını devam ettirmek maksadıyla okul ve hastane gibi müesseseler inşâ edilebileceğini, küfür diyarında bu gibi faaliyetlerin cihat

“fisebîlillah” hususunda dört mezhebin üç hüküm üzerinde ittifak ettiğini belirtmiş, ikinci madde olarak cihadın fisebîlillah’a dâhil olduğu hükmünü yazmıştır. Bkz. *Fikhü’z-zekât*, s. 435. Oysa dört mezhebin ittifak ettiği husus sadece cihadın fisebîlillah kapsamına girdiği değil, bu terkipten maksadın bizâtihi cihat olduğudur. Nitekim kendisinin her bir mezhepten yaptığı ayrıntılı nakillerden de bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Karadâvî, 2009 yılında neşredilen *Fetâvâ Muâsıra* adlı fetva kitabının dördüncü cildinde, kadim fukahânın, bu fondan maksadın askerî anlamda cihat olduğuna dair ittifak ettiklerini belirtmiş ancak bu hususta cihadın daha geniş bir yelpazede düşünülmesini salık veren yeni ve muasır bazı içtihatların bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz. *Fetâvâ muâsıra*, c. IV, s. 438-439.

<sup>123</sup> Kur’ân-ı Kerim’deki “fî sebîlillah” terkibi hususunda kapsamlı tahliller için bk. Karadâvî, *Fikhü’z-zekât*, s. 441-445; Ömer Eşkar, “Meşmûlâtü masrafî fî sebîlillah bi nazratin muâsratin hasebe’l-i’tibarâtî’l-muhtelifê”, *Ebhâs fikhîyye fî kadâyâ’z-zekâti’l-muâsıra*, Dâru’n-nefâis, Amman 2004, c. II, s. 823-849.

<sup>124</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-menâr*, c. X, s. 585.

<sup>125</sup> Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire 2001, s. 118-119.

<sup>126</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümâna Büyük İlmihal*, İstanbul 1971, s. 210-211. Bu hususta Din İşleri Yüksek Kurulu’nun görüşleri için bkz. 28.05.1955 tarih, 307 no’lu karar; 11.08.1950 tarihli 262 no’lu karar; 14.01.1965 tarihli, 41 no’lu karar; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, 439 ve 457 no’lu fetvalar, s. 254, 259-260.

<sup>127</sup> Karadâvî, *Fikhü’z-zekât*, s. 437-439.

<sup>128</sup> Toplantıya katılan âlimlerden Mustafa Zerkâ, Abdullah Ömer Nasîf, Ebûbekir Mahmûd, Muhammed Habîb el-Hôca, Abdullah el-Bessâm bu karara olumlu oy vermiştir. Katılımcılardan Muhammed Mahmûd Savvâf “fî sebîlillah”ın bütün hayır işleri için kullanılabilceğini, Sâlih el-Fevzân, Bekr Ebû Zeyd, Muhammed b. Abdullah es-Sebîl ise “fî sebîlillah”dan maksadın sadece gaziler olduğunu ifade ederek bu karara muhâlif kalmışlardır. Bkz. “Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî”, *Mecma’u’l-fikhîyyi’l-İslâmî*, *Karârât*, s. 185-188.

kavramına dâhil olduğunu kararlaştırmıştır.<sup>129</sup> Aynı oturumda konu ile ilgili alınan diğer bir kararda ise mücahitler için toplanan zekât malı ile onların lehine hastane, eğitim kurumları ve haklı davalarını anlatabilecekleri medya müesseseleri kurulabileceği benimsenmiştir.<sup>130</sup> 1988 yılında Beytû'z-zekât tarafından Kahire'de düzenlenen I. Zekât Kongresi'nde "fîsebîlillâh" özel olarak ele alınmış ve Râbîta'nın aldığı kararlar biraz daha genişletilerek tekrar edilmiştir.<sup>131</sup>

## 2. "Fîsebîlillâh" Fonu Dâhil Olmak Üzere Fakirler, Miskinler, Âmiller ve Müellefe-i Kulûb Dışında Kalan Diğer Fonlar İçin Ayrılan Zekâta Temlik Şartının Olmaması

"Fîsebîlillâh" kavramının umumi anlamda her türlü hayrı ihtiva ettiğini iddia eden ilim adamları, genel itibarıyla cumhurun, zekâtın rüknü olarak kabul ettiği<sup>132</sup> temlik kavramı üzerinde de durmuşlar ve "fîsebîlillâh" fonu hakkında benimsedikleri görüşün zorunlu bir neticesi olarak ferdî temlik<sup>133</sup> şart olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşü ısrarla savunanlardan biri olan Mustafa Zerkâ, zekâtın sarf edileceği yerleri tayin eden âyet-i kerîmede "fakirler" kelimesinin "lâm" harfi ile geldiğini; miskinler, âmiller ve müellefe-i kulûbün ise fakirler lafzına atfedildiğini ancak "ve fi'r-rikâb" lafzının zarfiyet ifade eden "fi" harfi ile zikredildiğini ve "fîsebîlillâh" terkinin başında "fi" harfinin tekrar edildiğini belirterek bu değişikliğin mutlaka bir hikmetinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>134</sup> Ona göre bunun hikmeti,

<sup>129</sup> Bu karara Yûsuf el-Karâdâvî, Mustafa Zerkâ gibi âlimler imza atarken, bir önceki kararda muhâlefet şerhi koyanlar bu karara da muhâlif olmuşlardır. *Karârât*, s. 213-216.

<sup>130</sup> Bu karara imza atanlar arasında büyük âlim Ahmed Fehmi Ebû Sünne de bulunmaktadır. *Karârât*, s. 2251-224.

<sup>131</sup> Beytû'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekât*, s. 153-154.

<sup>132</sup> Şeybânî, *el-Asl*, c. II, s. 105; Cessâs, *Şerhü'l-muhtasar*, c. II, s. 375; Serahsî, *Mebûsût*, c. II, s. 202, III, 9; Kâsânî, *Bedâi'*, c. II, s. 142; İbn Kudâme, *Muğni*, c. IV, s. 125-126; Nevevî, *Mecmû'*, c. VI, s. 184. İmam Mâlik, "fi'r-rikâb" fonunu, zekât malı ile köle satın alıp azat etmek şeklinde yorumlamıştır. Yine mezhepte muteber iki görüşten birine göre "el-ğârimîn" fonundan vefat etmiş kişilerin borcu ödenebilir. Karâfî, *Zehîra*, c. III, s. 146-148. Bu görüşlere binaen Mâlikîler nezdinde temlikin şart olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>133</sup> Zekât malı ile hastane, okul vb. müesseseler açılmasını câiz sayan ilim adamları, mülkiyetin, müessesenin tüzel kişiliğine temlik (et-temlikü'l-cemâi) edilmesi gerektiğini ifade ederek, zekâta şart koşulan temlikin bu yolla hâsıl olacağını ifade etmektedirler. Bu husustaki görüşler ve pratikteki uygulamaları için bk. Muhammed Osman eş-Şebîr, "Mebdeü't-temlik ve medâ i'tibârihi fi sarfî'z-zekât" *Ebhâs fikhîyye fi kadâyâ'z-zekâti'l-muâsıra*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2004, c. I, s. 439-449. Fakirlerin maslahatı için et-temlikü'l-cemâiyi yeterli görenlerden birisi de Mustafa Zerkâ'dır. *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, s. 401.

<sup>134</sup> Âyette zikredilen lafızlar öncesinde zikredilen harfi cerlerdeki değişikliğin, temlik

ilk dört sınıfta zekât doğrudan şahıslara verilmekte, kalan dördünde ise onların menfaatine olmak üzere başkalarına verilmektedir. Örnek olarak “ve fi’r-rikâb” fonu için ayrılan zekâttan istifade eden kölenin efendisi; “el-gârimîn” fonundan faydalanan, alacaktır. Aynı durum “fisebilillâh” fonu için de geçerlidir.<sup>135</sup>

1992 yılında Kuveyt ’de düzenlenen Üçüncü Zekât Kongre’sinde temlik konusu müstakil olarak ele alınarak Zerkâ’nın yukarıda zikredilen görüşlerle paralel olarak aşağıdaki kararlar benimsenmiştir:

1. Zekâtın sarf yerlerini beyan eden âyette zikredilen ilk dört sınıfta (fukarâ, mesâkîn, âmilîn, müellefe-i kulûb) temlik şarttır. Temlikten maksat, para ya da meslek sahipleri için üretim araçları alınarak onlara teslim etmektir.
2. Zekât malından üretim müesseselerin açılması ve hisseler şeklinde hak sahiplerine temlik edilmesi câizdir. Bu durumda müessese, hak sahiplerinin mülkü hâline gelir; kendileri ya da onlara vekâleten başkaları tarafından idare edilir.
3. Zekât malı ile okul, hastane ve mülteci sığınakları ve kütüphane gibi hizmet müesseseleri açılabilir. Bu durumda;
  - a. Müessesenin hizmetinden zekâta hakkı olanlar istifade eder. Hak sahibi olmayanların istifadesi hâlinde geliri onlara dönecek şekilde ücret alınır.
  - b. Müessesenin mülkü hak sahiplerine ait olup, veliyyü’l-emr ya da onun atadığı kişiler tarafından yönetilir.
  - c. Müessesenin satılması ya da tasfiye edilmesi hâlinde elde edilen gelir hak sahiplerine aittir.<sup>136</sup>

---

rükünün gerekliliğini destekleyecek şekilde hikmetinin beyanı hususunda bk. Bâbertî, *el-Înâye*, c. II, s. 269; Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi’l-Tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’-te’vîl*, nşr. Âdil Abdülmevcûd – Alî Muavved, Mektebetü Ubeykân, Riyad 1998, c. III, s. 60-61.

<sup>135</sup> Zerkâ, *ez-Zekât*, s. 88-89. Zerkâ, Uluslararası Fıkıh Meclisi’nin III. Oturumunda ortaya koyduğu mülâhazasında temlikin şart olmadığını ısrarla vurgulamış ancak bunu âyetteki harflerin değişimine bağlamamış aksine âyet-i kerîmede “lâm” harfi ile zikredilen “fakirler” lafzının zekât bağlamında zikredilmiş hadisi şeriflerde “ff” harfi cerri ile zikredildiğini ifade etmiştir. Bk. *Mecelletü mecmai’l-fikhi’l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 401-404.

<sup>136</sup> *Fetâvâ’z-zekât ve’s-sadakât ve’n-nüzûr ve’l-keffârât*, s. 155-156. Mez-kûr kararlar, konu ile ilgilenen muasır pek çok fakih tarafından herhangi bir itiraz edilmeden ve ta’lîk düşülmeden ictibas edilmiştir. Bk. Karadâğî, *Buhûs fi fikhi kadâyâ’z-zekâti’l-muâsıra*, c. XII, s. 544-545; Nezîh Hamad, *Kadâyâ Fikhiyye Muâsıra*, s. 523-524; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühü*, Dârü’l-Fikr, Dımaşk 2007, c. X, s. 7939.

Temlik şartı koşmadan “fisebîlillâh” fonunun umumi anlamda her türlü hayırlı faaliyetlere şâmil olduğu ya da Allah yolunda cihat için sarf edilmesi gerektiği kabul edilse de cihadın; askeri, ilmî, medya, yayın vb. İslâm adına yapılan faaliyetleri de kapsadığı görüşü, bu fon için ayrılan zekât malının nemâlandırılmasının önünü de açmıştır. Bu bağlamda; “fisebîlillâh” fonundan; İslâmî televizyon kanalı kurulması/desteklenmesi,<sup>137</sup> İslâmî yayınlar neşredilmesi ve yayınevlerinin kurulması, şer’î ilim tahsili yapan okulların açılması, davetçi yetiştirilmesi,<sup>138</sup> insan haklarını savunmak için gerekli çalışmalar yapılması,<sup>139</sup> İslâm’ın nusreti için siyaset yapma gayretinde olan siyasetçilerin desteklenmesi,<sup>140</sup> fakirlere hizmet verecek tibbî müesseseler kurulması, kuyular açılması ve okulları inşâ edilmesi,<sup>141</sup> Fakirlere meslek öğretilmesi için açılan kursların finanse edilmesi,<sup>142</sup> İslâm’a yeni girmiş mühtedilerin sünnet ettirilmesi,<sup>143</sup> İslâm’ın meşrû saydığı muameleleri icrâ edip, kazancını hayırlı işlere sarf edecek bankalar kurulması,<sup>144</sup> verilen fetvalar ve bu fetvalara binaen yapılan uygulamalardan bazılarıdır.<sup>145</sup>

Bu gibi uygulamaları da dikkate alarak “fisebîlillâh” fonu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Öncelikle lugat itibarıyla “fisebîlillâh” kavramının Yüce Allah’ın rızasını kazanmaya sebep olacak her türlü hayır için kullanıldığı hususunda fakihler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak buradaki sorun, terkinin âyetteki delâletinin ne olduğudur. Kanaatimizce, kadim fukahânın bu terkipten maksadın, sadece gaziler olduğu yönündeki görüşlerini desteklemek için zikrettikleri gerekçeler yeterlidir. Nitekim 20. Asra kadar farklı zaman ve coğrafyalarda telif edilen eserler uygulamanın da bu şekilde olduğunu göstermektedir.

<sup>137</sup> Karadâvî; *Fetâvâ Muâsıra*, c. IV, s. 396-398; Zühaylî, Muhammed, *Mevsûatü kadâyâ İslâmîyye muâsıra*, s. 518.

<sup>138</sup> Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhü’l-ekalliyât*, Dâru’ş-Şurûk, Kâhire 2007, s. 81-82.

<sup>139</sup> Karadâvî, *a.g.e.*, c. IV, s. 399-400.

<sup>140</sup> Bu fetvanın sahibi olan Karadâvî, bâtil ile mücadele etme azmi ve gayretinde olan siyasetçilere; propagandasını kendi malı ile yapma imkânının bulunmaması ve zekât dışındaki teberuların yetmemesi hâlinde şahsî olarak zekât verilebileceğini, ancak zekât müesseselerinin bu tür amaç için zekât vermesinin uygun olmayacağını ifade etmiştir. Karadâvî, *a.g.e.*, c. IV, s. 407-409. Benzer bir yaklaşım için bk. Eşkar, *Meşmûlâtü masrafî fi sebîlillâh*, c. II, s. 854-856.

<sup>141</sup> Karadâvî, *a.g.e.*, c. IV, s. 414.

<sup>142</sup> Şebîr, *Mebdeü’l-temlik ve medâ i’ tibârihi fi sarfi’z-zekât*, c. I, s. 447.

<sup>143</sup> Karadâvî, bu şekilde yapılacak harcamanın, “fisebîlillâh”, “müellefe-i kulûb” ya da mühtediler fakir ise “fukara” fonundan yapılabileceğini söylemektedir. *a.g.e.*, c. IV, s. 415-416.

<sup>144</sup> Zerkâ, *Zekât*, s. 89-90.

<sup>145</sup> Benzer fetvalar için bkz. *Fetâvâ’z-zekât ve’s-sadakât ve’n-nüzûr ve’l-keffârât*, s. 158-161, 164-166; Şebîr, *a.g.e.*, c. I, s. 441-447.



“Fîsebîlillâh” fonunun cihâd çerçevesinde kalması ancak cihâd mefhumunun dar anlamıyla değil; İslâm’ın yücelmesi ve nusreti adına yapılacak her türlü hizmeti içine alacak şekilde geniş bir şekilde anlaşılması gerektiğine dair yapılan yoruma binaen, bazı örnekleri yukarıda zikredilen uygulamalara bakıldığında, ilgili âyetin hasra delâlet eden “İnnemâ” ile başlaması ya da Hz. Peygamber’in, zekâtın taksimini Yüce Allah’ın bizâtihi yaptığına dair vurgularını işlevsiz hâle getirdiği düşünülmektedir. Nitekim bu kapı açıldığında, yakın zamanda ülkemizde de müşâhede edildiği üzere, indî bir yorum ve mesnetsiz bir te’vil ile hayır addedilen her türlü fiilin bu kapsamda değerlendirilmesi mümkün olacak,<sup>146</sup> “vâcibin ancak kendisi ile tamamlanacağı şeyler de vâciptir” kaidesine sığınarak zekât malı; idarî masraflara, misafir ağırlamaya, geziler düzenlemeye varıncaya kadar vâcib addedilen pek çok keyfi iş için harcanabilecektir. Cihadın geniş bir şekilde yorumlanma imkânı, özellikle de misyonerlik faaliyetlerinin yoğun bir şekilde icrâ edildiği, İslâm kimliğinin varlık yokluk mücadelesi verdiği bölge ve şartlarda prensip olarak kabul edilse ve yine buna binaen tenmiyesi câiz görülse bile, taksimini Yüce Allah’ın bizâtihi yaptığı zekâtı sadece bu sınırlar dairesinde tutmak lazımdır.

Sonuç olarak, “fîsebîlillâh” fonunun kadim fukahânın yorumuna göre anlaşılması ve icrânın buna göre olması ihtiyata daha uygundur. Hayırlı olduğu hususunda hiç kimsenin şüphe etmediği diğer hizmetler için zekât dışındaki vakıf gelirleri ve teberruların kullanılması mümkündür. Hayır namına deruhte edilecek işlerin külfetini sadece zekâtın boynuna yüklemek isabetli değildir.

### C. Zekât Malının Zorunlu Hâllerde Muvakkaten İstismarı

Bilindiği üzere zekât toplayan kurumlar topladıkları zekât malını çeşitli sebeplerle hak sahiplerine hemen aktaramamaktadır. Zekât verilebilecek kimseler arasından zekâta en muhtaç olanların tespit edilmesi, zekâtın örneğin Somali vb. ülkelerdeki fakirler için yardım kampanyaları bağlamında toplanması ve bu kampanya için muayyen bir bitiş tarihi belirlenmesi, özellikle de Gazze gibi bölgelerdeki Müslümanlar için toplanan zekât paralarının aktarılmasında meydana gelen bir takım manilerin belirli bir süreden önce aşılabilmesi vb. hususları bu sebepler arasında saymak mümkündür. Bu bağlamda şöyle bir soru gündeme gelebilir: Tutarı kimi zaman milyonlarca lirayı bulan zekât parası hak sahiplerine aktarılincaya kadar olduğu gibi bekletilmeli mi yoksa bu para muvakkaten İslâm’ın meşrû

<sup>146</sup> Zekât müesseseleri tarafından zekâtın toplanması ve sarf edilmesinde irtikâp edilen bir takım benzer olumsuzluklar için bk. Muhammed Zühaylî, *Takvîmü’r-tatbîkâtî’l-muâsıra li’z-zekât icâbiyyât ve selbiyyât*, s. 622-623.

saydığı muameleleri icrâ eden bankalarda nemâlandırılabilir mi? Zekâtın gerek İslâmî usullerle çalışan bankalarda gerekse meşrû alanlarda faaliyet gösteren şirketlerde istismarı her hâlükârda zekât müessesesi ile diğer kurum arasında mudârebe ya da müşâreke gibi bir ortaklığı ya da satın veya satın alınan bir akarın kiralanması gibi bir muamelenin yapılmasını icap ettirecektir. Bütün bu muameleler zekât malı için kâr/zarar ihtimallerini gündeme getirecektir. Böyle bir ihtimal göze alınarak zekât malının istismarı yönünde bir fetva verilecekse, bu muamelelerden en az zarar riski barındıran muamelenin seçilmesi gerekir. Bu da Türkiye şartlarında paranın piyasa şartları gereği zarar etmediği tecrübe edilen Katılım bankalarına mudârebe usulü ile verilmesi şeklinde olmalıdır.

Yûsuf el-Karadâvî, bu sorunun Dünya İslâm Hayır Örgütü tarafından gündeme getirildiğini, örgütün zekât talebi için kendisine başvuran şahıslar hakkında inceleme yaptığını ve bunun da belirli bir süreyi aldığını dolayısıyla topladığı zekât paralarını hemen aktarma imkânının bulunmadığını dile getirdiğini ifade etmiştir. Karadâvî özellikle de paranın alım gücünün azaldığı dönemlerde zekât için toplanan milyonlarca liranın atıl bırakılması gerektiğini ve bir yılı aşmayacak şekilde muvakkaten istismar edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.<sup>147</sup>

Bu tür bir uygulama Türkiye’de zekât toplayan müesseselerin başında gelen Türkiye Diyanet Vakfı tarafından da yapılmaktadır. Vakıf, genel merkez tarafından çeşitli kanallardan toplanan zekât bağışlarını, hak sahiplerine ulaştırıncaya kadar geçen süre içinde Katılım Bankalarında değerlendirmektedir. Nemâlandırılan bağışlara ait tahakkuk eden gelirler de aynı şekilde aslı gibi zekâtın sarf yerlerine harcanmaktadır.<sup>148</sup>

## Sonuç

Zekât potansiyelinin daha verimli kullanılması ve fakire kalıcı bir katkı temin etmesi gayesi ile ortaya atılmış olan zekâtın nemâlandırılması fikri, zekât olarak toplanan malın, hak sahipleri lehine çeşitli üretim alanlarında istihdam edilerek arttırılması anlamında kullanılmaktadır. Zekâtın tenmiyesi; mükellef tarafından tenmiyesi ve zekât toplamak ve dağıtmak için aracılık yapan kurum tarafından tenmiyesi olmak üzere iki şekilde olabilir.

<sup>147</sup> *Mecelletü mecmâ’l-fıkhî’l-islâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3, s. 386; Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, c. IV, s. 404-406, 431-432.

<sup>148</sup> Vakfın ’Malî İşler Müdürü olan Salih Akıncı’nın verdiği bilgiye göre, 2015 yılı içinde genel merkez ve şubeler tarafından toplanan zekât tutarı 14.603.120 liradır. Bu bağışlardan klasik bankalar aracılığı ile toplanan kısmı, Katılım Bankalarına aktarıncaya kadar vadesiz hesaplarda bekletilmektedir. Vakfın, zorunlu olduğu anlaşılan bu tenmiye dışında zekât malını nemâlandırma gibi bir faaliyeti bulunmamaktadır.

Genel kabule göre zekât fevrî bir vaciptir. Vücûb şartları oluştuktan sonra imkân dâhilinde hemen verilmelidir. Mükellefin, zekâtın vacip olduğu maldan zekâtını vermeyerek malını tenmiye etmeye devam etmesi hâlinde, fevrî olarak yerine getirmesi gereken bir vâcibi ertelediğinden uhrevî mesûliyet söz konusu olur. Bununla birlikte zekâtını zamanında vermeyip malını tenmiye etmeye devam ederse, zekât vereceği miktara tekabül eden nemâda fakirin hakkı yoktur.

Zekâtın aracı kurum tarafından tenmiyesi; fakire temlik etmek sûretiyle tenmiyesi ve temlik etmeden tenmiyesi şeklinde iki şekil tasavvur edilebilir. Zekâtın fakire temlik edilerek tenmiyesi câizdir. Temlik etmeden tenmiyesi ise muasır fakihler arasında tartışmalıdır. Bazı detay şartlarda ihtilâf etmiş olsalar da tenmiyeyi câiz kabul eden fakihler olduğu gibi, mutlak anlamda câiz olmadığını savunan fakihler de bulunmaktadır. Bu iki görüşün yanında tenmiyenin ancak fakirlerin âcil ihtiyaçları karşılandıktan sonra câiz olabileceğini savunan bir görüş olduğu gibi, “fisebîlillâh” fonuna aktarılacak zekât malının tenmiyesini câiz sayan bir görüş de bulunmaktadır. Fakirin ihtiyacından artan kısmın tenmiye edilebileceği görüşü, vâkıada karşılığı bulunmayan bir görüştür. “Fisebîlillâh” fonuna aktarılan malın tenmiyesi ise, gazilerin rızası ve maslahatlarına muvâfık olarak vekâleten yapılabilir. Zekât malının, zorunlu hâllerde hak sahipleri lehine geçici bir süre için tenmiyesi câizdir.

Zekâtın, sarf edileceği sekiz fon için eşit olarak taksim edilmesi şart olmadığı için günümüzde açıklık sınırında bulunan fakirlerin çokluğu dikkate alınarak toplanan zekâtın sadece fakirler fonuna aktarılması mümkündür. Bazı pilot bölgelerde belirli sayıda fakir tespit edip, onlar adına kısa sürede nemâlandırılması mümkün olan işletmeler kurulabilir. Nemâlandırmaya konu olan alan, bölgesine göre hayvancılık olabileceği gibi tarım arazisi ya da küçük atölyeler de olabilir. Burada önemli olan tenmiye adına fakirin mağdur edilmemesi, bir an önce ihtiyacının karşılanmasıdır. Kurulan işletme fakirlere temlik edilir. Muhtemel bir atâleti önlemek için onların da istihdam edilmesi sağlanır. İşletmenin kendisi bu fakirlerin olduğu gibi elde edilen nemâ da onlara ait olacaktır. İşletmedeki hisselerini satmamları için gerekli tedbirleri almak câizdir. Uygulanacak böyle bir tenmiye modeli, temlik tahakkuk etmeden girişilecek bir faaliyete ihtiyaç bırakmayacaktır. Girişilecek bu tür bir tenmiye hareketinin, fakihler tarafından hududu belirlenmiş kanunlar marifetiyle olması ve kanuna uygunluğun devlet kontrolü ile sağlanması, muhtemel suistimallerin önüne geçebilmek için şarttır.

## Kaynakça

- Abdulfettah, Muhammed Ferah, *Meşrûiyetü'l-istismâri'z-zekevî*, (II. Uluslararası Zekât Konferansı Tebliğleri), Matbaatu Erû, Sudan 2014 (129-130).
- Abdilhâdî, Ya'kûb, *İstismâru emvâli'z-zekât, el-Ma'hedü'l-âlemî li-ulûmi'z-zekât*, Hartûm, ty.
- Abdulilâh, Muhammed Ahmed, *et-Tecrûbetü's-Sûdâniyye fi'l-mesârif, el-Ma'hedü'l-âlemi li-ulûmi'z-zekât*. <http://www.zakat-chamber.gov.sd/arabic/files/tagroba-masaref.pdf> (erişim: 23.10.2016)
- Akseki, Ahmed Hamdi, *Müslümâna Büyük İlmihal*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1971.
- Ânî, Hâlid Abdurrezzâk, *Mesârifü'z-zekât ve temlikuhâ fi dav'i'l-Kitâbi ve's-sünne*, Dâru Üsâme, Amman 1999
- Abdulbârî Awang, *İstismâru emvâli'z-zekât ve tatbîkâtuhû fi beyti'l-mâl bi-Malezya*, Mecelletü't-tecdîd, Malezya 2011, sy. 29, s. 143-170. <http://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article/view/131/107> (erişim: 20.10.2016).
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Înâye şerhu'l-inâye* (Fethü'l-kadîr ile birlikte) nşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Beytu'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve Fetâvâ'z-zekât ve's-sadakât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*, Mektebetü's-Şüûni's-Şer'iyye, Kuveyt 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Acil Câsim en-Neşîmî, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, Kuveyt 1994.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, nşr. İsmetullah İnâyet – Said Bektaş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2013.
- Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12122&LangID=1&MuftiType=0> (erişim: 18.06.2016).
- Din İşleri Yüksek Kurulu*, Fetvalar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh, “Fetvâ fi İstismâri emvâli'z-zekât”, *Mecelletü'l-Müctema'*, Kuveyt 1986, sy. 793, s. 34-35.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emvâl*, nşr. Muhammed İmâra, Dâru's-şurûk, Beyrut 1989.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *el-Harâc*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1979.
- Eşkar, Muhammed Süleyman, “el-İlzâm bi'z-zekât fi'z-zâhiri ve'l-bâtın”, *Ebhâs fikhîyye fi kadâyâ'z-zekâti'l-muâsıra*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2004.
- Fâdânî, Abdulkâdir, “Temvîlü'l-meşrûati'l-intâciyyeti ve temlikuhâ

- li'l-müstehikkîn", *el-Mü'temerü'l-âlemî's-sâbi' li'z-zekât*, Kuveyt 2007, s. 63-85.
- Fetâvâ'l-Lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ*, nşr. Ahmed b. Abdurrezzâk Dervîş, Dâru'l-müeyyed, Riyad 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmî'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Gufeylî, Abdullah Mansûr, *Nevâzilu'z-zekât*, Banku'l-Bilâd - Dâru'l-mîmân, Riyad 2008.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Mahmûd b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Abdümelik, *Gıyâsü'l-ümem fi'tiyâsi'z-zulem*, nşr. Abdulazîm ed-Dîb, el-Mektebetü'l-Kübrâ, yy., 1401h.
- \_\_\_\_\_, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399h.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2004.
- İbn Zenceveyh, Humeyd b. Mahled, *Kitabu'l-emvâl*, nşr. Şâkir Zîb Feyyâd, Merkezü'l-Melik Faysal, Riyad 1986.
- Karâdâĝî, Ali Muhyiddîn, *Buhûs fi fikhi kadâyâ'z-zekâti'l-muâsıra* (Hakîbetü tâlib içinde) Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2013.
- \_\_\_\_\_, *İstrateciyyetü't-tenmiyyeti's-şâmile ve's-siyâsâti'l-iktisâdiyye fî zilli'r-rabû'l-arabî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2012.
- Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu'z-zekât*, Müessesetür'-Risâle en-Nâşirûn, Beyrut 2005.
- \_\_\_\_\_, *Fetâvâ Muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Kâhire 2009.
- \_\_\_\_\_, *Fıkhu'l-ekalliyyât*, Dâru's-Şurûk, Kâhire 2007.
- \_\_\_\_\_, *Li key tenceha müesseseti'z-zekât fî't-tâtbîki'l-muâsır*, el-Ma'hedü'l-İslâmî li'l-buhûs ve't-tedrîb, Cidde 1994.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Şeriketü't-Tibâa el-Müttehîde, Beyrut 1973.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* nşr. Muhammed Adnan Dervîş, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut

2000.

- Kâsım Hâcc Muhammed, “İstismâru emvâli’z-zekât ve devruhû fi tahkîki’l-fealiyyeti’l-iktisâdiyye”, *Mecelletü’l-Vâhât li’l-buhûs ve’d-dirâse*, sy. 12, Câmîatu Garâdiye 2011, s. 514-531.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü’l-Kevserî*, Dâru’l-Ahnâf, Riyâd 1993.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân, *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, nşr. Muhammed Hasan, Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Merğînânî, Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr, el-Hidâye (Fethü’l-kadîr ve İnâye ile birlikte), Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, nşr. Şuayb Arnaût ve diğ., Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- Munazzamatü’t-teâvuni’l-İslâmî, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, III. Dönem Toplantısı, sy. 3.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir’âtü’l-usûl şerhu Mirkâtî’l-vusûl*, nşr. İlyas Kaplan, Dâru Sâdır, Beyrut 2011.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ, Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû Şerhu’l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutîf, Mektebetü’l-İrşâd, Cidde ty.
- Nezîh Hamad, *Kadâyâ Fikhiyye Muâsıra fî’l-mâl ve’l-iktisâd*, Dâru’l-Kalem – Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrut 2001, s. 523-524.
- Özek, Ali, “Zekâtın Nemâlandırılması”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’ân ve Sünnet’te Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru’l-Menâr*, Dâru’l-Menâr, Kahire 1947.
- Sâlih b. Muhammed el-Fevzân, *İstismâru’l-emvâli’l-vâcibe hakkân lillahi*, [http://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mlkhs\\_bhth\\_lmjstyr.pdf](http://fac.ksu.edu.sa/sites/default/files/mlkhs_bhth_lmjstyr.pdf) (erişim: 23.10.2016).
- Serahsî, Ebûbekr, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru’l-Mâr’rife, Beyrut ty.
- Serûcî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm, *el-Gâye*, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Bl., nr. 198.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Rıf’at Fevzî, Dâru’l-Vefâ, Mansûre 2001.
- Şebîr, Muhammed Osmân, *İstismâru emvâli’z-zekât*, “Mebdeü’t-temlik ve medâi’ tibârihi fi sarfi’z-zekât”, *Ebhâs fikhiyye fi kadâyâ’ zekâti’l-muâ-*

- sıra*, Dâru'n-nefâis, Amman 2004.
- Şeltût, Mahmûd, *el-Fetâvâ*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2001.
- Şevkânî, Muhammed Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmî'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Şeybânî, Muhammed b. El-Hasen, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmi'u's-sağîr*, nşr. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti el-fâzi'l-Minhâc*, nşr. Şeyh Cevbelî eş-Şâfiî, Dâru'l-fikr, Beyrut 2004.
- Vâsitî, Eslem b. Sehl, *Târîhi Vâsit*, nşr. Kurkîs Avvâd, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1406.
- Yaman, Ahmet, “Zekâtın Nemâlandırılması” adlı tebliğe müzakeresi, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 371-377.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzü'd-dekâik*, Beyrut, ty.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2007.

# “DOĞRULANABİLİRLİK” İLKESİ AÇISINDAN FIKIH LİTERATÜRÜNDEKİ İSTİHÂLE ÖRNEKLERİ VE GÜNCEL BAZI TESPİTLER THE CANONICALLY LAWFUL (İSTİHALAH) IN THE FIQH TEXTS FROM THE VERIFIABLE PRINCIPLES OF THE POINT OF VIEW AND CURRENT FINDINGS

ABDURRAHMAN CANDAN

DOÇ. DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



ÖZ

Necis/haram maddelerin tabii ortamlarında veya müdahale ile farklılaş(tırıl)arak farklı bir maddeye dönüş(türül)mesine genellikle istihâle denilmektedir. Genel bilgi vermesi için fıkıh ekollerinin esas aldıkları bazı ortak örnekler ve değerlendirme yöntemleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İstihâle terimi için ortaya konulan tanımlar birbirine yakın olmakla birlikte necis bir maddenin tâhire dönüşmesi ve kullanılabilirliği ile ilgili detaylarda ihtilâfa düşülmüştür.

Fakihlerin önemli bir kısmı istihâle geçiren bütün necis maddelerin tâhir olacağını belirtirken diğer bir kısmı, yapısı necis olan bir maddenin hiçbir şekilde tâhir olamayacağını belirtmişlerdir. Neticede fûrûa taalluk eden konularda farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Fıkıh metinlerinde yer alan bazı istihâle örnekleri, dönemin imkânları ve yaklaşımlarına bağlı olarak verildiği için zaman zaman gelişmiş laboratuvar verileri ile uyumadığı dile getirilmektedir. Bundan dolayı konuyla ilgili örneklerin yeniden değerlendirilerek ilgililere sunulmasının faydalı olacağı düşüncesi hâsıl olmaktadır.

İstihâle daha çok gıda, sağlık ve hijyen gibi konularla ilgili olduğu için günümüz şartlarında kimya, tıp, fizik, gıda mühendisliği ve fıkıh bilim dallarından uzman kişilerin oluşturacakları ortak platformlarda, gelişmiş laboratuvar imkânlarından yararlanılarak ortak sonuçların elde edilmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İstihâle, Necis, Tâhir, Fıkıh, Fakih.

ABSTRACT

The term of transformation is generally used for impure matters in order to be altered to a different matter whether in its natural environment or by the way of interference.

In this article to give general information, the common examples and evaluation methods all of the fiqh sects are tried to put forward. Although the jurisprudents' definitions for the transformation are close to each other, they disagree in details with regard to the transformation of the impure matter to pure matter and availability of an item.

While a significant number of the jurisprudents stated that all the impure matters have been gone under transformation would be pure and the other part of them stated that an item that structure is impure will not be pure in any way. Thus different re-sults have emerged on issues related to details.

Some samples of transformation in the texts of Islamic jurisprudence are stated to be incompatible with the technological laboratory data because they have been formed according to the conditions and approaches of the period of time they were written. Therefore, reevaluating the examples and presenting the results to those concerned is thought to be beneficial.

This article came to the conclusion that a common platform consisting of the experts on chemistry, medicine, physics, engineering and fiqh can be established in current

conditions. By this way, common results are thought to be obtained by taking the advantage of the advanced laboratory facilities.

Keywords: Transformation, Impure, Pure, Fiqh, Jurisprudent.



## Giriş

Müfusun artması, kaynakların azalması, beslenme alışkanlıklarının değişimi vb. nedenlerden dolayı yeni ve ucuz beslenme imkânlar araştırılmaya başlanmış ve neticede zengin ürün çeşitliliği oluşmuştur. Din, ahlâk ve ortak değerlerin gereği olarak gıda ve ilâçlar ile ilgili yapılacak çalışmaların, insanların inanç ve sağlık kurallarına uygun olması beklenmektedir. Ancak ortaya çıkan ürünlerin bir kısmında bu hassasiyetlerin gözetilmediği görülmektedir. Bunun arka planında gıda çeşitliliğini sağlamak, gıdaların ömrünü uzatmak, maliyetleri azaltmak vb. olumlu düşünceler etkili olabildiği gibi, dine bağlılık hassasiyetlerinin köreltilmesi veya kapitalist bir dürtüyle ilâç ve katkı maddelerine bağımlılık sağlanarak bir kazanç kapısı oluşturma amacı da etkili olabilmektedir.

Gıdaların korunması ve hijyen şartlarının oluşturulması için ortaya konulan gerekçeler incelendiği takdirde düşüncenin mâsum olduğu zannı oluşur. Ancak kullanılan malzeme, insan sağlığı ve dinî hassasiyetler göz önünde bulundurulduğu takdirde durum farklılaşabilmektedir. Kullanılan katkı maddeleri ve oluşturulma aşamaları dikkatle incelendiği takdirde Müslümanların dinî hassasiyetlerine aykırı birçok husus tespit edilebilmektedir.

Hayatın sade ve imkânların sınırlı olduğu dönemlerde ele alınan konular bu çerçevede sade ve sınırlı iken, karmaşıklaşan hayat şartları ve ihtiyaç duyulan maddeler artınca da çok farklı ve karmaşık konular ve durumlar ortaya çıkmıştır.

Müslümanların ilk dönemlerden itibaren gıda ve temizlik konularında hassasiyetleri çok güçlü olmuştur. Yeni çıkan gelişmeler ve imkânlardan istifade etmek artık kaçınılmaz bir hâl aldığına göre, ilk dönemlerden itibaren konunun temel esaslarından olan istihâlenin ele alınmış şekli ve günümüz şartlarında nasıl değerlendirileceği hususu önem arz etmektedir. Anılan hassasiyetin

günümüzde de devam etmesinin temini amacıyla makalede fakihlerin istihâleye bakış açısı ve ortaya koydukları örneklerin günümüzdeki karşılığı incelenmeye çalışılacaktır.

### İstihâle Kavramı

İstihâle (استحالة) lafzı ح و ل / حال kökünden türemiş ve “masdar” / “ism-i merre” olarak kullanılan bir terimdir. Bu kalıpta gelen fiillerde talep, değişim ve mütavaa anlamları baskındır.<sup>1</sup> Lugat âlimleri istihâle lafzını, yapı ve vasıfların değişmesi<sup>2</sup>, bir şeyin bulunduğu durumdan başka bir duruma dönüşmesi, bilinen hâlden farklı bir hâle geçmesi anlamında kullanmaktadırlar.<sup>3</sup> “Rengi i(sti)hâleye uğradı” denildiğinde de kararına ve renk değişimi kastedilir. Aynı şekilde değişiklik söz konusu olan durumlar için de i(sti)hâleye uğradı tâbiri kullanılır.<sup>4</sup> İstihâleye uğrayan bir durum için “müstehil oldu” ifadesi kullanılarak eski hâline dönmemesinin muhal, yani geri dönüşün imkânsız olduğu anlamı kastedilir.<sup>5</sup> Bu yaklaşımlardan, yapısı ve özellikleri değişen, önceki durumdan yeni bir duruma intikal eden veya ettirilen her şey için etimolojik olarak istihâle kavramının kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında da “istihâle”nin tanımı olarak kabul edilebilecek ifadeler yer almamakla birlikte kelimenin etimolojik anlamıyla örtüşen açıklamalar yer almaktadır. Kişisel tecrübe veya toplum içinde var olan yaygın kabullerden hareketle bir şeyin diğer bir şeye dönüşmesi, hakikatinin farklı bir şeye kalb olması, vasıflarının değişmesi vb. anlamlar esas alınarak bazı açıklamalar yapılmıştır. Tanıma benzer açıklamalar genel anlamda bu şekilde olmakla birlikte, örnekler verildiğinde istihâlenin mâhiyet ve şekli hususunda farklı anlaşılabilir yaklaşımların da olduğu görülecektir. Aşağıda fıkıh kaynaklarında yer alan etimolojik ve semantik yaklaşımlar verildikten sonra yaklaşım farklılıklarına işaret edilecektir. Tanıma benzer bazı ifadeler şu şekildedir:

Takiyuddin el-Hısnî eş-Şafî’ye (ö. 804/1401) göre istihâle, “herhangi bir şeyin bir sıfattan başka bir sığata dönüşmesidir.”<sup>6</sup> Yine Şafî fakihlerden Remlî (ö. 844/1441) de buna benzer bir yaklaşım sergilemiştir: “İçkinin sirkeleşmesiyle sarhoş edici vasfının kaybolmasında olduğu gibi, necis bir

<sup>1</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, c.II, s. 222.

<sup>2</sup> Ebû Ceyb, *el-Kamûsü'l-Fıkhî*, s.105.

<sup>3</sup> Battal, *en-Nazmü'l-müztez'ab*, c. I, s. 48; Feyyûmî, *el-Misbahü'l-münir*, c. I, s. 157; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. III, s. 400.

<sup>4</sup> Zebîdî, *Tacü'l-arûs*, c. XXVIII, s. 373.

<sup>5</sup> Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmatı't-taârif*, c. I, s. 47.

<sup>6</sup> Ebu Bekir Takiyuddin eş-Şafî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli gâyeti'l-ihtisar*, c. I, s. 73.

aynının özelliklerinin, başka bir maddeye dönüşecek şekilde değişmesidir.”<sup>7</sup>  
demiştir.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456)'a göre istihâle, “mâhiyetinin/aynının değişmesiyle terettüb eden vasfın/hükmün değişmesini gerektiren durumdan” ibarettir.<sup>8</sup>

Hattab el-Mâlikî (ö. 954/1547) de istihâle hususunda şöyle bir yaklaşım geliştirmiştir: “Bir maddenin bütün özelliklerinin dönüşmesi neticesinde isminin de kazanılan yeni özelliklere binaen değişmesidir.”<sup>9</sup>

İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) göre istihâle, “Sadece bir vasfın diğer bir vasfa dönüşmesinden ibaret olmayıp bir hakikatın başka bir hakikate dönüşmesidir.”<sup>10</sup>

Buhûfî el-Hanbelî'ye (ö. 1051/1641) göre istihâle: “bir maddede mevcut olan vasfın zâil olmasıdır.”<sup>11</sup>

Hanbelî âlimlerden Muhammed Muhtar Şinkî'ti'ye (ö. 1974) göre ise istihâle: “Bir maddenin diğer bir maddeye dönüşmesi veya (farklı bir yapıya) intikal etmesidir.”<sup>12</sup>

İfadelerden istihâlenin; bir maddenin diğer bir maddeye dönüşmesi, mâhiyetinin değişmesi, aynının/özünün farklılaşması şeklinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Zikredilen tanımların ekseriyeti konuyu vasf ekseninde değil, mâhiyet, ayn ekseninde değerlendirmektedir. Bir maddenin vasfının ya da şeklinin değişmesi genel itibariyle istihâle olarak kabul edilmemektedir. İstihâleye uğrayan bir maddenin yeni bir hâl alması ve önceki özelliklerinin yerine yenilerinin baskın olması kastedilmektedir.

Bunun dışında ateşte kızartmak, öğütmek ve parçalara ayırmak, unu hamur hâline getirerek şekil değiştirmek, necis susamdan yağ çıkarmak ve mekân değişikliği istihâle olarak değerlendirilmemektedir.<sup>13</sup>

Fıkıh metinlerinde necis maddeleri temizleme yöntemleri arasında istihâleye de yer verilmiş; ilk asırlardan itibaren kullanımı, yenilip içilmesi haram olan bir maddenin başka bir maddeye dönüşmesi hâlinde haramlık hükmünün devam edip etmeyeceği ayrıntılı biçimde ele alınmış ve ortaya

<sup>7</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtac*, c. I, s. 248.

<sup>8</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, c. I, s. 201, 239, 327.

<sup>9</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, c. I, s. 97.

<sup>10</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, c. I, s. 316.

<sup>11</sup> Buhûfî, *Keşşafü'l-kına'an metni'l-ikna'*, c. I, s. 187 (Buhûfî'nin doğrudan bu şekilde bir tanımı bulunamamış, ancak konuyla ilgili değerlendirmelerinden bu sonuca varılmıştır.)

<sup>12</sup> Şinkî'tî, *Şerhü Zâdi'l-müstenki' fi ihtisari'l-mukni'*, s. 357.

<sup>13</sup> Orhan Çeker, *İstihâle*, s. 133; Hamdi Döndüren, *Kur'an ve Sünnete Göre Helâl-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim, (İstihâle ve Tegayyür)*, s. 67.

zengin bir doktrin çıkmıştır.<sup>14</sup>

Bu terim, usûl eserlerinde ise daha farklı bir şekilde imkânsız, olumsuz, bir araya getirilemeyen hususlar için kullanılmaktadır. “Meydana gelmesi mümteni olan” veya “kişinin takatinin üzerinde bir sorumluluk yüklenmesinin müstehil olması” gibi bazı kullanım şekilleri bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Fürû eserlerinde yer alan istihâle örnekleri ve temel yaklaşım tarzları birbirine yakın olmakla birlikte istihâle uğrayan maddelerin tâhir olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

### I. İstihâle Konusunun Alanı

İstihâle genellikle tahâret bölümlerinin necis maddeler, necâsetten kaçınma, necâsetin giderilmesi gibi meseleleri ile yiyecekler bahsinde necis maddeler ile beslenen hayvanların (cellâle) et ve sütlerinden yararlanılıp yararlanılamayacağı, içki ve diğer yenilip içilmesi yasak olan maddelerin farklı bir maddeye dönüşmesi konularında söz konusu edilmektedir. Bu şekilde necis veya haram olan maddelerin temiz ve helâl hâle dönüşerek kullanılabilme durumları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Fıkıh metinlerinde söz konusu olan istihâle örnekleri insan müdahâlesi veya müdahâle olmadan tabiî olaylar çerçevesinde meydana gelen durumlarla ilgilidir. Fakihler istihâleyi anlamaya yönelik başvurulabilecek temel araçlarla yetinerek içtihatla bulunmuşlardır. Bir maddenin topraklaşması, hayvanın tuz havuzuna düşmesi, necâsetin yakılması, suyun buharlaşması, şarabın sirkeye dönüşmesi, sütün, misk ve amberin oluşum süreci, necis yağdan sabun yapılması gibi dönüşümler istihâle kapsamında değerlendirilen bazı örneklerdir.

İstihâlenin mâhiyeti ile ilgili görülen farklı yaklaşımlar içtihat pratiğine de yansımıştır. İstihâleyi mâhiyette meydana gelen köklü değişim olarak değerlendiren fakihler, terettüp eden helâl ve haram hükmünün de değişeceğini; vasıfta meydana gelen değişiklik olarak gören fakihler ise helâl ve haram hükmünün de değişmeyeceğini belirtmişlerdir.

Necis kabul edilen maddeler ile ilgili nihaî bir sonucun elde edilebilmesi ancak itibarî vasıflarının tespit edilmesiyle mümkün olabilir. Bu da deneysel verilerle mümkün olabilir. Yapısı veya bileşenleri tam olarak ortaya konulamayan maddelerle ilgili bir sonuca ulaşmak ise çok güçtür. Fıkıh kaynaklarında yer alan sonuçlar o gün ulaşılan tecrübî bilgilerle sınırlı olmuştur.

İstihâle meselesinin öncelikle necis maddelerle ilgisi olduğu için bu ko-

<sup>14</sup> Kâşif Hamdi Okur, *İstihâle*, s. 674.

<sup>15</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, c. I, s. 134,

nuya işaret edilmesi gerekir. Necis maddelerin tespitinde, “eşyada asıl olan ibâhadır” ilkesini esas kabul ederek yeryüzünde var olan sayısız maddenin içeriğinde naslarda belirtilen haram maddelerden biri bulunmadığı takdirde helâl dairesine alınması gerektiğini belirtenler olduğu gibi; necâset kavramını geniş tutarak birçok maddeden sakınılması gerektiğini belirtenler de olmuştur. Necâsetin tanımı ile ilgili yaklaşımlar gözden geçirildiği takdirde konu ile ilgili değerlendirmeler daha iyi anlaşılabilir.

Babertî (ö. 786/1384) ve ondan sonra gelen birçok Hanefî fakih necâset için “tikinti uyandıran her türlü pislik”<sup>16</sup> tanımını kullanırken, İbn Nüceym (ö. 970/1563) bu yaklaşımı biraz daha daraltarak “şer’î ölçülere göre tikinti uyandıran her kötü madde”<sup>17</sup> tanımını kullanmayı tercih etmiştir. Bu şekilde insan tabiatının muhtemel sübjektif yaklaşımları şer’î ölçülerle sınırlandırılarak belirli bir standart oluşturulmaya çalışılmıştır.

Nevevî (ö. 676/1277) ve diğer bazı Şâfî fakihlere göre ise necâset: “Kullanılması haram olan her madde” dir.<sup>18</sup> Tanımda özellikle “haram” vurgusu ön plana çıkarılarak herhangi bir maddenin necâset durumunun tespiti önceki yaklaşımda olduğu gibi şer’î ölçülerle sınırlandırılmıştır. Özellikle pis ve tiksindirici olma niteliklerine değinilmemesi haddi zatında tiksindirici ancak necis olmayan bazı maddelerin bu kapsamda olmadığına işaret olarak yorumlanabilir.<sup>19</sup> Hanefî fukahânın ikinci tanımında da bu hassasiyet gözetilerek özellikle şer’îlik vasfının sonraki dönemlerde ilâve edildiği anlaşılmaktadır.

Mâlikî fakihlerden İbn Arafe’ye (ö. 803/1401) nispet edilen ve ardından gelen mezhep fakihleri tarafından benimsendiği anlaşılan necâset tanımı da şu şekildedir: “Üzerinde veya içinde bulunan kişinin namaz kılmasına engel olan hükmî bir sıfattır.”<sup>20</sup>

Hanbelî Fakihlerden Merdâvî de (ö. 885/1480) necâseti: “bizâtihi kendisi ve cinsinin taşınmasıyla namazın bozulduğu maddedir”<sup>21</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Necis olan maddenin belirlenme ölçüsünün şer’î naslar olduğu, insan tabiatının veya tiksindiricilik vasfının bir maddeyi necis olarak belirlemede yeterli olamayacağı bütün tanımlardan anlaşılmaktadır. Fakihlerden bazıları bunu doğrudan necâset çerçevesinde değerlendirirken bazıları da

<sup>16</sup> Babertî, *el-İnâye şerhü’l-hidâye*, c. I, s. 190; Aynî, *el-Binâye şerhu’l-hidâye*, c. I, s. 699.

<sup>17</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dakaik*, c. I, s. 231.

<sup>18</sup> Nevevî, *el-Mecmu’*, c. II, s. 546; Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc fi şerhi’l-minhac*, c. I, s. 287; Bekrî, *İlânetü’l-tâlibîn*, c. I, s. 98.

<sup>19</sup> Bkz. Nevevî, *a.g.e.*

<sup>20</sup> Hattab, *Mevâhibü’l-celîl*, c. I, s. 43; Haraşî, *Şerhu muhtasari Hâilîl*, c. I, s. 60.

<sup>21</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, c. I, s. 26.

namazı bozan hususlar üzerinden tanımlamaya çalışmışlardır. Tanım oluşturulurken fakihlerin yaklaşım tarzı etkili olmakla birlikte ulaşılan veya vurgulanmak istenen hususların birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Şâfiî fakihlerin konuyu ayrıntılı hatta detay sayılabilecek şekilde sınırlandırmaya çalışmaları ise tahâret ve necâset konularındaki geleneksel yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.

Bütün fıkıh kaynaklarında bir şeyin temiz olmasının asıl, necis sayılmasının ise ârizî bir durum olduğu, bu nedenle dinen necis sayılanlar ortaya konulduğu takdirde geride kalanların tâhir olarak kabul edileceği vurgulanmıştır. Kan, domuz eti ve türevleri, içki, insanların idrarı ve dışkısı, irin, mezi, vedi, ağız dolusu kustumuk, yenilmesi haram olan hayvanların etleri, dışkısı ve idrarı ve dinî usûle göre boğazlanmadan ölen hayvanların etleri fakihlerin ittifakı ile necis kabul edilmektedir. Necis kabul edilen bu ve diğer ihtilâflı maddeler ayrıntılı bir şekilde fıkıh kaynaklarında yer aldığı için bu çalışmada detaylara yer verilmeyecek, istihâleye konu olan necis maddelere kısmen değinilecektir.

## II. Necâsetlerin İstihâleye Uğraması

İslâm'da insanın saygınlığı ve sağlığının korunmasına paralel olarak tahârete önem verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "*Allah tövbe edenleri ve içi dışı temiz olanları sever*"<sup>22</sup>, "*Orada temizlenmeyi sevenler vardır. Allah da tertemiz olanları sever*"<sup>23</sup> âyetleri buna mâtuftur. Hz. Peygamber de Allah'ın övgüsüne mazhar olan Kubâ halkının, suyla tahâretlenmeleri sayesinde Tevbe sûresinde zikredilen şerefe eriştiklerini söylemiştir.<sup>24</sup> Beden temizliği ruhî temizliğin hedeflendiği bazı ibadetler için ön şarttır. Bu anlamda Resûlullah'ın (s.a.s.) "*Temizlik imanın yarısıdır.*"<sup>25</sup> hadisi bu konunun temel prensibidir.

Temizliğin ibadetlerle ilgili boyutu olduğu gibi yiyecek ve içeceklerde de yakın bir irtibatı bulunmaktadır. Kişinin ibadetlerde temizliğe verdiği önemin aynısını, kullanmak zorunda kaldığı gıda, ilâç ve diğer ürünler için de göstermesi gereklidir. Özellikle günümüzde necis kabul edilen bazı maddelerin ilâç, gıda, giyim ve kozmetik ürünlerinde kullanılması bu konuda hassas davranılmasını zorunlu kılmaktadır.

İçerdiği necâsetten dolayı haram vasfı kazanan maddelerin ortaya konulması, ihtiyaç hâlinde bunların kullanılabilmesi için başvurulacak "tat-hir" yöntemlerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Makalede söz konu-

<sup>22</sup> Bakara, 2/222.

<sup>23</sup> Tevbe, 9/108.

<sup>24</sup> Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 9; İbn Mâce, "Tahâret", 28.

<sup>25</sup> Tirmizî, "Deavât", 86.

su edilen istihâle yöntemi kaynaklarımızda bu kapsamda değerlendirilen yöntemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Genel anlamda bakıldığında takdirde istihâlenin necâset vasfını ortadan kaldırıp necis olan maddeyi tâhir olana dönüştürdüğü ve kullanılabilir olma durumunu kazandırdığı yaygın bir kabul görmekle birlikte necis olan bir maddenin hiçbir şekilde tâhir olamayacağını belirtenler de olmuştur. Konu ile ilgili örneklerle geçmeden önce istihâlenin hükmü ile ilgili yaklaşımların verilmesi uygun olacaktır:

Necis olan maddenin istihâle sonucunda tâhir olup olmayacağı ile ilgili iki temel yaklaşım bulunmaktadır.

Birincisi: istihâle geçiren madde temiz ve tâhir olur. Aralarında İmam Muhammed'in (ö. 189/805) yer aldığı Hanefî fakihlerin büyük çoğunluğu<sup>26</sup> ile Mâlikî fakihlerin mutemet görüşüne<sup>27</sup> göre birçok madde, İbn Teymiyye (ö. 728/1328)<sup>28</sup> İbn Kayyim (ö. 751/1350)<sup>29</sup> ve diğer bazı fakihlere göre de bütün maddeler istihâle ile tâhir vasfı kazanır. Bu görüşü savunanların temel gerekçeleri istihâleyle uğrayan maddenin “ayn”ının değişmesinden dolayı terettüp eden vasfın da değişecek olmasıdır. Bu âlimler istihâle ile dönüşen maddenin öncekinden farklı olduğu, yeni bir “ayn”ın ortaya çıktığı, dolayısıyla terettüp eden vasfın da değişeceğinden hareketle yeni maddenin helâle dönüşeceğini belirtmişlerdir.<sup>30</sup> Bunun için de içkinin sirkeleşerek<sup>31</sup>, ölü hayvan derisinin ise tabaklanma sonucunda tâhir vasfı kazandığına işaret<sup>32</sup> eden rivayetleri de referans kabul etmişlerdir.

İkincisi: Nasta belirtilenler hariç necis olan maddeler tâhir olmaz. İmam Şâfiî (ö. 204/820)<sup>33</sup>, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)<sup>34</sup> ve Hanefî fakihlerden İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre naslarda açık bir şekilde belirtilenler hariç, necis maddeler istihâle ile tâhir olmaz<sup>35</sup>. Necâset maddenin ‘ayn’ına taalluk ettiği zaman farklı işlemlerle tâhir olamaz. Sadece nasta belirtilen istihâle örnekleri bunun dışındadır. Şâfiî fakihler, rivayetlerde geçen kendiliğinden sirkeye dönüşen içki, kandan dönüşen misk âhusu ve ölü

<sup>26</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. I, s. 239; Tahtavî, *Hâşiyetü tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izah*, s.126.

<sup>27</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, c. II, s. 288; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari'l-Hâil*, c. I, s. 98.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, c. I, s. 415.

<sup>29</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîin*, c. I, s. 297.

<sup>30</sup> Bkz. İbnül-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, c. I, s. 201; Şeyhizâde, *Mecmeü'l-enhür fi şerhi mülteka'l-ebhür*, c. I, s. 61.

<sup>31</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. VI, s. 61, (H. No: BS11380).

<sup>32</sup> Müslim, “Hayız”, 105, ( H. No: 812)

<sup>33</sup> Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, c. I, s. 303.

<sup>34</sup> Haccâvî, *Zâdü'l-müstankî' fi İhtisâri'l-mukni'*, s.35.

<sup>35</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü tahtâvî*, s.161.

hayvan derisinin genel kaidenin dışında<sup>36</sup> olduğunu belirtirlerken, Hanbelî fakihler ise kandan dönüşen misk âhusu ile içkinin istihâle ile sirkeye dönüşmesi hâlinde tâhir olacağını kabul etmişlerdir<sup>37</sup>. Bu fakihlere göre bir maddenin “ayn”ı bizâtihi necis olduğu takdirde dönüşerek tekrar helâl olması mümkün değildir. Necâset “ayn”ın kendisinde olduğu için bu durum hiçbir işlemle ortadan kalkmaz. Çünkü dönüşüm bir bölümde gerçekleşse bile diğer bölümlerde varlığını korumaya devam eder.

Şâfiî fakihler zikredilen “ayn”a taalluk eden necâsetin değişmeyeceği konusundan istisna ettikleri sirkenin kendiliğinden dönüşmesini maddenin kendisine değil de aklı gideren vasfa bağlayarak bir bütünlük düşüncesini korumaya çalışmışlardır. Necis deriler ile misk âhusunun tâhir oluşunu ise açık bir şekilde nasta zikredilmelerine bağlamışlardır.<sup>38</sup>

istihâlenin, anlam alanı ve fakihlerin bazı yaklaşımları zikredildikten sonra fıkıh kaynaklarında yer alan bazı istihâle örnekleri ve ilgili değerlendirmelere geçebiliriz.

### III. Fıkıh Kaynaklarında Yer Alan İstihâle Örnekleri

#### 1. Necis Suların İstihâleye Uğraması<sup>39</sup>

Tadı, rengi ve kokusu değişmeyen akan sular temiz kabul edilmiştir. İçine necâset düşmüş durgun suların temizlenebilmesi için de genel kıstaslar belirlenmiş, fıkıh ekolleri içinde konuyu azlık/çokluk çerçevesinde değerlendirenler olduğu gibi zâhirî özelliklere göre değerlendirenler de olmuştur. Detaylara girilmeksizin suların tekrar kullanılabilmesi hususunda sadece konumuzla ilgili bilgilere yer verilecektir. Suların temizlenebilmesi için belirlenen temel yöntemler de şu şekildedir:

Birinci Yöntem: Suyun azaltılması veya tamamen boşaltılması. Bu görüşe göre herhangi bir şekilde necis olan suyun, temizlendiği kanaati oluşana kadar azaltılması esas benimsenmiştir. Bunun için bir miktar belirleyenler olduğu gibi konuyu suyun azlık veya çokluğuna göre değerlendirenler de olmuştur. Azaltmanın yanında suyun necâsetine neden olan maddenin izâle edilmesi, suyun renk, tat ve kokusunun düzelmesi ve belirli bir miktarda

<sup>36</sup> Buceyremî, *Tuhfetü'l-habib*, c. I, s. 108.

<sup>37</sup> Hicâvî, *Zadı'l-müstankı'*, s.35.

<sup>38</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, c. V, s. 334.

<sup>39</sup> Bu konunun istihâle ile ilgili olmadığı düşüncesi ilk etapta zihne gelebilir. Hakikatte de necis suların istihlâk vb. bir konu ile ilgisi de bulunmaktadır. Ancak suya karışarak ‘ayn’ına nüfûz etmiş maddelerin tespiti ve ayrıştırılması da yapısal bir etkileşme olduğu için bu konu tarafımızdan değerlendirilmiştir. istihâle ile istihlâk arasında geçişli ortak konular bulunabilmektedir. Bu itibarla her iki başlık altında da incelenebilecek konunun burada zikredilmesi uygun görülmüştür.



olması gerektiği de genel olarak kabul edilmiştir. Bu miktarın en az iki kulle (yaklaşık 206 lt) olması gerektiğini belirtenler olduğu gibi daha fazla olmasını gerekli görenler de bulunmaktadır.<sup>40</sup> Verilen ölçülerde temel belirleyici faktörün fakihin esas aldığı rivayetler ile bulunduğu çevrede hâkim olan örf ve kabul edilen gelenek olduğu söylenebilir.

İkinci Yöntem: Necâset bulunan suyun çoğaltılması. Yukarıda belirtilen ilâve şartların yanında herhangi bir şekilde necâset bulaşan suyun tadı, rengi ve kokusu değişinceye kadar temiz su ilâve edilerek temizlenebileceği de kabul edilmiştir.<sup>41</sup>

Üçüncü Yöntem: Tabîî yöntemlerle temizlenmesi. Zaman içinde güneş ışınları ve rüzgârın etkisiyle veya toprak, kireç, sirke gibi dışarıdan bazı maddelerin katılmasıyla suyun temizliğinin temin edilebileceği de belirtilmiştir.<sup>42</sup>

Hayatın temel gereksinimlerinden olan temiz suyun kullanılma şartlarını ortaya koyan fakihlerin naslara bağlı kalarak bireysel ve sosyal tecrübelerden hareketle çözüm üretme amacına mâtuf yöntemleri önerdikleri anlaşılmaktadır. Çözüm önerilerinin şekillenmesinde ilgili rivayetler ile birlikte fakihin yaşadığı toplumun kabulleri ve tecrübeleri etkili olmuştur. Bunun yanında suyun temininde yaşanan zorluklar, suya bulaşan necâsetin miktarı ve mâhiyeti de ortaya konulan çözüm önerilerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Fakihler uygulanabilir yöntemleri sunma yönünde temel referans metinlerini dikkate alarak mümkün olabilen en yüksek gayreti göstermişlerdir. Sağlıklı yaşam için aranan temizlik şartının ibadetlerin yerine getirilebilmesi için de gerekli olduğu göz önünde bulundurularak suların temizliği için âzami gayret gösterilmiş ve mümkün olan bütün durumlar göz önüne alınarak çözüm önerileri geliştirilmiştir. Netice itibariyle anakronik bir duruma düşülmeksizin ortaya konulan çözüm önerilerinin nas, zaman, mekân ve kişisel deneyimlerle örülü olduğu hakikati gözden kaçırılmadan gözden geçirilmesi ve yeni değerlendirmeye tabi tutulması uygun olacaktır. Ev sularının elde edilebilmesi için gelişmiş laboratuvar imkânlarından yararlanılarak istihâle boyutunun değerlendirilmesi artık bir gereklilik hâlini almıştır.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût* c. I, s. 58; Kâsânî, *Bedâi'*, c. I, s. 77; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, c. I, s. 83; Haraşî, *Şerhü Muhtasari'l-Hâil*, c. I, s. 79; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibin*, c. I, s. 26; İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhu'l-mukni'*, c. I, s. 40.

<sup>41</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, c. I, s. 339; Nevevî, *el-Mecmu'*, c. I, s. 148; İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-mukni'*, c. I, s. 29; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. I, s. 27-28.

<sup>42</sup> Mâverdî, *a.g.e.*, c. I, s. 339-340; İbn Kudâme, *a.g.e.*, c. I, s. 27-28.

<sup>43</sup> Klasik fıkıh metinlerinde yer alan necis suların temizlenmesi yöntemi zikredildi. Asıl konumuz olmadığı için modern arıtma yöntemlerine yer verilmedi. Bu konu ile ilgilenenler içinde şu bilgiler verilebilir: İçme suyu tasfiyesi aşağıdaki amaçlardan

## 2. Hayvan Derilerinin Tabaklanarak İstihâleye Uğraması

Tabaklama, deri üzerindeki rutubet, kan gibi her türlü necis maddenin izâle edilmesi işlemidir.<sup>44</sup> Derilerin tabaklanma sûretiyle kullanılabilir bir hâle getirilme işlemi kadim dönemlerden itibaren başvurulmuş bir yöntemdir. Sahâbîler de tabaklanmasıyla ilgili problemleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sormuş ve gerekli bilgileri öğrenmişlerdir. Eti yenilebilir hayvanların normal kesim sonucunda elde edilen derilerinin tabaklanma öncesinde ve sonrasında kullanımının helâl olduğu hususunda fukahânın ittifakı bulunmaktadır. Eti yenilebilir hayvanlardan ölü olanlarının (meyte) tabaklanmış derileri hususunda ise ihtilâf etmişlerdir. Hanefî<sup>45</sup> ve Şâfiî<sup>46</sup> fakihler tabaklanma işleminden geçirilen derilerin tâhir vasfını kazanacağını belirtirken, Mâlikî fakihlerin büyük çoğunluğu ise tabaklanan ölü hayvan derilerinin zâhîrinin tâhir, bâtınının ise necis olduğunu, çünkü yüzeyin temizlenmesiyle ölü hayvan derisinin "ayn"ının necâset durumunun ortadan kalkmadığını, hadiste geçen '*deri tabaklandığı vakit temiz olur*'<sup>47</sup>

biri veya birkaçı için yapılır: Su sıcaklığının düşürülmesi veya yükseltilmesi, renk, bulanıklık, tat ve koku giderimi, mikroorganizma giderimi, demir ve mangan giderimi, amonyum(NH<sub>4</sub> + ) giderimi, oksijen konsantrasyonunun yükseltilmesi, suya bazen CO<sub>2</sub> verilmesi, bazen giderimi, hidrojen sülfür (H<sub>2</sub>S), metan (CH<sub>4</sub>) gibi gazların sudan uzaklaştırılması yani gaz transferi, asitlerden temizleme, su sertliğinin düşürülmesi, korozif özelliğin giderilmesi, tuzluluğun giderimi, zararlı kimyasal maddelerin giderimi.

İçme suyu tasfiyesinde yukarıdaki amaçlara ulaşmak için çeşitli temel işlemler yapılır: Gaz transferi veya havalandırma: Suyu oksijen veya CO<sub>2</sub> kazandırmak veya CO<sub>2</sub>, H<sub>2</sub>S, CH<sub>4</sub> gazları sudan uzaklaştırmak için kullanılır. Izgaradan geçirme: Yüzücü ve iri maddeleri tutmak için uygulanır. Mikroeleklerden geçirme: Süspansiyon hâlindeki maddeleri veya algleri tutmak için kullanılır. Biriktirme: Su kalitesini iyileştirmek, konsantrasyondaki salınımları dengelemek için kullanılır. Çöktürme: Çökebilen katıları gidermek için yapılır. Yüzdürme: Yağları ve sudan hafif yüzücü maddeleri sudan ayırmak için uygulanır. Suyun pH"sını ayarlama: Suyu asit veya baz ilâve edilerek suyun pH"sının istenilen değere getirilmesi için yapılır. Hızlı karıştırma ve yumaklaştırma: Alüminyum ve demir tuzları gibi yumaklaştırıcı maddeleri ham suya ilâve etmek sûretiyle çökemeyen kolloidal maddeleri, çökebilen yumaklar hâline getirerek sudan ayırmak amacıyla yapılır. Filtrasyon Suyu: Daneli malzeme ile teşkil edilmiş filtrelerden geçirmek sûretiyle sudaki kolloid ve süspansiyon maddelerin tutulması sağlanır. Kimyasal stabilizasyon: İstenmeyen maddelerin zararsız hâle getirilmesi işlemidir. Adsorpsiyon Aktif karbon gibi maddelerle sudaki koku ve tat veren maddelerin tutulması için yapılır. İyon değiştirme Suyun iyon değiştiricilerden geçirilmesi sûretiyle istenmeyen iyonların bir başka iyonla yer değiştirilmesi işlemidir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz: <http://cevre.beun.edu.tr/dersnotu/icmesulari/icme-sularinin-aritilmasi.pdf>)

<sup>44</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifat*, s. 103; Kal'acı, *Mu'cemü Lügati'l-fukahâ*, s.206.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 202.

<sup>46</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, c. I, s. 58.

<sup>47</sup> Konuyla ilgili olarak İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadis şu şekildedir: Meymûne'nin

ifadesinin de zâhir ile ilgili olduğunu belirterek, bu şekilde işlem yapılan derilerin sadece kuru maddelerin saklanmasıyla kullanılabileceğini, su vb. sıvı maddeler için kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Bu değerlendirmeyi yaparken nezâfet (النظافة) ile tahâret (الطهارة) lafızlarının birbirinden farklı olduğunu her lafzın aynı anlamı ifade etmeyeceğini öne sürmüşlerdir.<sup>48</sup> İmam Ahmed b. Hanbel'den nakledilen en sahih görüşe göre ise necis olan deriler tabaklanma ile tâhir olamaz.<sup>49</sup> Fakihlerin büyük çoğunluğu domuzun, Şâfiîler ilâve olarak köpek derilerinin genel tabaklanmadan istisna olduğunu belirtirken, Hanefî fakihlerden Ebû Yûsuf ise domuz dâhil bütün derilerin tabaklanarak tâhir olacağını belirtmiştir.<sup>50</sup> Makalemiz konunun istihâlâ boyutu ile ilgili olduğu için detaylara girilmemiştir. Konunun değerlendirme esaslarının başında derilerin aynının veya vasfının necisliği durumu gelmektedir. Derilerin değişmeyecek şekilde necâset vasfını taşıdığını belirtenler tabaklanma ile de temizlenemeyeceğini, vasıf itibariyle necis olduğunu söyleyenler ise tabaklanma neticesinde tâhir olacağını belirtmişlerdir. Tabaklanmanın mâhiyeti değiştireceğini belirtenler domuz, köpek ve diğer bazı kaynaklarda fil derisi hariç bütün derilerin tabaklanarak tâhir olacağını belirtmişlerdir. Konu ile ilgili rivayetlerin bağlam ve senet zincirleri ile ilgili problemler, yaklaşım tarzlarının yöresel ve kişisel âmillerle ilişkili olması sonuçların da farklı olmasına neden olmuştur. Örneğin, ölü hayvan derilerinden istifade edilebileceğini belirten Hanefî fakihlerden Tahâvî'ye (v.321/933) göre bu görüşü destekleyen rivayetler tevâtür derecesine ulaşmıştır. İstifade edilemeyeceğini belirtenlerden Şevkânî'ye göre ise (ö. 1250/1834) “*Murdar/kendiliğinden ölmüş hayvanın ne derisinden ne de sinirlerinden faydalanın*”<sup>51</sup> hadisi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irthâline yakın bir zamanda rivayet edildiği için önceki bütün rivayetleri nesh etmiştir.<sup>52</sup> Konuyla ilgili rivayetler ve tartışmalar için fıkıh kaynaklarının ilgili bablarına bakıldığı takdirde birçok farklı değerlendirmenin yapıldığı görülebilecektir. İlgili rivayetlerin kabul şartları ve yaklaşım tarzlarının erbabınca değerlendirmeye tâbi tutulmasının uygun olacağı durumu da gözden irak tutulmadan taabbudîlik vasfı taşımayan bu konuyla ilgili tecrübî

âzatlı cariyesine bir koyun tasadduk edilmiş, koyun da ölmüştü. Rasûlullah (s.a.s.) onun yanından geçerken, ‘*bu hayvanın derisini alsanız da tabaklayıp ondan faydalarsaydınız ya!*’ buyurmuştu. Hazır bulunanlar, ‘o ölüdür’ deyince de ‘*onun ancak yenmesi haramdır*’ buyurmuştu. Bunun yanında ‘*deri tabaklandığı vakit temiz olur*’ (Müslim, “Hayız”, 105 (H. No: 812); Tirmizî, “Libas”, 7 (H. No: 1728); Nesâî, “”, 4 (H. No: 4246)

<sup>48</sup> Abderî, *et-Tâc ve 'l-iklil li muhtasari Hâil*, c. I, s. 146.

<sup>49</sup> Necdî, *Hâşiyetü ravzi 'l-mürbi' şerhu zâdi 'l-müstenki'*, c. I, s. 109.

<sup>50</sup> Bkz., Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 202; Mâverdî, *el-Hâvî*, c. I, s. 202.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, “Libas”, 39 (H.No:4128); İbn Mâce, “Libas”, 26 (H.No:3613).

<sup>52</sup> Şevkânî, *Neylü 'l-evtâr*, c. I, s. 84.

ve ilmî verilerden istifade edilerek ortak bir kabulün tespiti yönünde çabaların artırılması uygun olacaktır.

### 3. İçkinin İstihâleye Uğraması

Sirkeye dönüşen içki fıkıh kaynaklarında istihâle için zikredilen örneklerin başında gelmektedir. Birçok rivayette bu örnek zikredildiği için konu ile ilgili etraflıca değerlendirmeler yapılmış, dönüşümün nasıl olduğu, hangi şartlarda gerçekleşen dönüşümün kabul edilebileceği, söz konusu maddenin tâhir vasfını nasıl kazandığı ile ilgili olarak geniş bir müktebat oluşmuştur. Fıkıh ekollerinin geliştiği yörenin kabulleri ve istinbat metotlarına muvâfik olarak konunun detaylandırıldığı ve bunun üzerine genel hükümlerin inşâ edildiği görülmektedir. Genel hatlarıyla, içkinin kendiliğinden veya bir şey ilâve edilmek sûretiyle sirkeye dönüştürülmesi şeklinde iki genel başlık oluşturulmuştur.

a-Herhangi bir şey ilâve edilmeden içkinin kendiliğinden sirkeye dönüşmesi hâlinde tâhir olacağı, necislik durumunun ortadan kalkacağı hususunda fakihler ittifak etmişlerdir.<sup>53</sup> istihâleyi esastan kabul etmeyen fakihler de konuyla ilgili rivayetleri esas alarak bunu diğer örneklerden ayırmışlardır.

Sirkeye dönüşen içki örneği istihâle için verilebilecek en iyi örnek olarak önümüzde durmakta ve bütün fakihlerin bir şekilde bunu kabul etmiş olmaları konu ile ilgili farklı ufukların aydınlanmasına vesile olmaktadır. Konuyla ilgili deliller incelendiği takdirde öncelikli olarak rivayetler esas alınmakla birlikte kıyas ve diğer şer'î delillere de başvurulduğu görülmektedir. Konunun esasını oluşturması bakımından ilgili deliller detaylandırılmadan zikredilecektir: 1- "*Sirke ne güzel katıktır.*"<sup>54</sup> Bu anlamda rivayet edilen diğer hadis de şu şekildedir: "Bir gün Resûlullah (s.a.s.) Âişe validemize: *Öğle yemeği için bir şey var mı?* diye sordu. Âişe (r.a.): Yanımızda ekmek, kuru hurma ve sirke var, dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): *Sirke ne güzel katıktır. Allah'ım sirkeyi bereketlendir. Çünkü sirke benden önceki peygamberlerin katığı idi. İçinde sirke bulunan bir ev fakirleşmez,* buyurdu."<sup>55</sup> Bu anlamda rivayet edilen bütün hadislerde Hz. Peygamberin (s.a.s.) mutlak olarak bütün sirkeleri övdüğü için her türünün helâl olacağı belirtilmiştir. 2-Ümmü Seleme'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber

<sup>53</sup> Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, c. V, s. 113; Nevevî, *el-Mecmu'*, c. II, s. 575; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IX, s. 173 .

<sup>54</sup> Müslim, "Eşribe", 168 (H.No:5354); Tirmizî, "Et'ime", 35 (H.No:1839); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 39 (H.No: 3821).

<sup>55</sup> İbn Mâce, "Et'ime", 33 (H.No: 3318). Benzer rivayetler için bkz. Dârimî, "Et'ime", 18 (H.No: 2080); İbn Hanbel, c. III, s. 371 (H.No:15048); Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, c. VII, s. 439 (H.No: 14989).

(s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*tabaklama ölü hayvan derisini helâl kaldığı gibi sirke(leşme) de içkiyi helâl kılmaktadır.*”<sup>56</sup> 3-İçkinin haram kılınmasının temel nedeni sar hoş etme vasfıdır. Farklı bir necâset durumu olmadan bu vasıf zâil olunca; necis olan su uzun bir süre bekleyerek tekrar eski vasfını kazandığı gibi bu içki de yeni bir vasıf kazanarak tâhir olur.<sup>57</sup> 4-Üzüm suyu genellikle tahammürden sonra sirkeye dönüşür. Tâhir olduğu kabul edilmediği takdirde icmâ ile helâl olduğu bilinen sirke kullanılamayacaktır.<sup>58</sup> 5-İçkinin haram ve necis olmasının illeti sarhoşluk vasfıdır. Bu vasıf ortadan kalktığı takdirde haramlık ve necislik durumu da kalkar. Çünkü ikisi arasında deverân ilişkisi vardır.<sup>59</sup>

b-İçkinin bir işleminden geçirilerek sirkeleş(tiril)mesi: Fıkıh kaynaklarında içkinin içerisine tuz, sirke, soğan vb. şeylerin ilâve edilmesi ile veya gölgeden güneşe alınması, güneşten gölgeye alınması gibi fizikî şartları değiştirilerek sirkeleştirilmesinden bahsedilmektedir. Bu şekilde sirkeleşen içkinin tâhir vasfını kazanıp kazanamayacağı ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Hanefî fakihler iki durum arasında herhangi bir fark gözetilmeksizin içkiden dönüşen sirkenin helâl vasfı kazanacağını belirtmişlerdir. Mâlikî fakihler de genel olarak sirkeleşen içkinin tâhir ve helâl olduğu hususunda Hanefî fakihlerle aynı kanaatte olmakla birlikte bu sirkenin içilip içilemeyeceği hususunda farklı düşünmüşlerdir.<sup>60</sup> Onlardan bir kısmında içkinin satın alınmaması için sirkeleştirilmemesi gerektiği yönünde eğilim oluşmuştur. Bu şekilde içkinin satın alınarak günah işlenmesinin önüne geçmek için bu içtihatla buldukları anlaşılmaktadır. Onlar sirkede bir problem görmemiş ancak içkiye bulaşmamak, satın alınarak bir masiyet işlenmemesi için sedd-i zeraî babında bir içtihatla bulunmuşlardır. Açık bir şekilde dönüşen sirkenin helâl ve tâhir vasfı kazandığını belirterek de Hanefî fakihlerle aynı noktada bir araya gelmişlerdir.<sup>61</sup>

Şâfiî<sup>62</sup> ve Hanbelî fakihler<sup>63</sup> ise bu şekilde dönüşen sirkenin helâl ve tâhir vasfını kazanamayacağını; rivayetlerde sadece kendiliğinden sirkeleşen içkiden bahsedildiğini belirtmişlerdir. Diğer şekillerin helâl ve tâhir vasfı kazanmasında etkili olamayacağını, hatta Hz. Peygamberin, elinde bulunan içkiyi sirkeleştirmek isteyenlere bile müsaade etmediğine dair

<sup>56</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, c. VI, s. 61 (H.No: 11379).

<sup>57</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî fi fihî'l-İmam Ahmed*, c. I, s. 158; Necdî, *Hâşiyetü ravzi'l-mürbî*, c. I, s. 351.

<sup>58</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. I, s. 248; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc* c. I, s. 303.

<sup>59</sup> Hıraşî, *Şerhu Muhtasarı Hâil*, c. I, s. 88.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, c. XVIII, s. 619; Haraşî, *a.g.e.*, c. I, s. 88.

<sup>61</sup> Bkz. İbn Rüşd, *el-Mukaddimât ve'l-mümehhidât*, c. I, s. 443.

<sup>62</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, c. IV, s. 72.

<sup>63</sup> Şinkitî, *Şerhu zâdi'l-müstenki'*, c. I, s. 361.

delilleri esas almışlardır. Enes b. Mâlik’den rivayet edildiğine göre; Ebû Talha Hz. Peygamber’e (s.a.s.) (bir miktar) şaraba vâris olan yetimlerin elinde bulunan içkiyi sormuş, Hz. Peygamber de “*Onu dök*” buyurmuştur. Ebû Talha: Onu sirke de yapmayayım mı? diye sorunca (Hz. Peygamber): “*Hayır!*” cevabını vermiştir.<sup>64</sup> Buna ilâve olarak, içkinin haram ve necis olduğunu, içine atılan maddenin de bu vasfı kazanacağı için tâhir ve helâl dönüştürmede etkisinin olamayacağını belirtmişlerdir. Bir işlemde geçirildikten sonra sirkeleşen içkinin haram oluşunu mûrisini öldüren kişinin mirastan mahrum bırakılmasına da kıyaslamışlardır. Vaktinden önce miras almak için acele eden kişi mahrum bırakıldığı gibi kendiliğinden sirkeleşmesi beklenilmeden işlem yapılarak gerçekleştirilen sirkeleşmenin de tâhir olma vasfını kazandırmayacağı belirtilmiştir.<sup>65</sup>

Günümüzde bilimin ulaştığı verilere göre tüm alkollü içkiler (bira, şarap, şampanya, vermut, rakı, kıymız vb.) ile endüstriyel amaçlı ürünler (biyoetanol, ispirto ve saflaştırılmış absölü alkol vb.) sirkenin kaynağı olabilir. Özellikle zengin aromatik profilleri sebebiyle meyve şarapları bu amaçla değerlendirilmektedir. Alkollü içkilerin sirkeye dönüştürülmesinin birçok yöntemi vardır. Metanol karbonilasyonu, asetaldehit oksidasyonu, etilen oksidasyonu, anaerobik fermantasyon uygulamaları gibi endüstriyel uygulamalar olduğu gibi aktif bir sirkeden mayalama yapılarak ev tipi üretim de yapılabilmektedir. Sirke, her türlü etil alkole sahip içkinin, sirke bakterilerinin havalı şartlarda oksidasyonu sonucu meydana gelir. Biyokimyasal süreçler sonucu etil alkol oksitlenerek asetik aside dönüşür ve etil alkolün sarhoş edici ve diğer olumsuz etkileri ortadan kalkar.<sup>66</sup>

Fıkıh müktesebatımızda yer alan örnekler ve hassasiyetler göz önünde bulundurulduğu takdirde her birinin ulaşmak istediği temel hedefin helâl ve temiz gıda temin etmek olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakihler kendi şartlarında içkiden elde edilen sirkelerin helâl ve tâhir vasfı kazandığına dair görüş beyan ederken ileri derecede hassasiyet göstermişlerdir. Zikredilen maddelerin ilâve edilmesiyle sirkeleştirilmek istenen içkinin tâhir ve helâl olup olmaması hususunda her birini farklı sonuçlara ulaştıran değişik rivayetler, görüşlerinin esasını oluşturmuştur. Ancak şu husus ifade edilebilir ki konuyla ilgili rivayetler içkinin haram kılınma süreciyle ilgilidir. İçkinin sirkeye dönüştürülmemesi gerektiğini ifade eden rivayetlerin,

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 3 (H.No:3675); Diğer bir rivayet de Müslim tarafından nakledilmektedir: Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.)’e içkiden sirke yapılır mı? diye sorulmuş da: O da: “*Hayır*” diye cevap vermiştir. (Müslim, “Eşribe”, 11, H.No:5140)

<sup>65</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-İmam eş-Şafîi*, c. I, s. 94.

<sup>66</sup> Adem Elgün, *Şarabın Sirkeye Dönüşümü*, 1. Helâl Kongresi: Gıda katkı maddeleri: Sorunlar ve çözüm yolları, Kongre Kitabı, s. 50-55.

haram kılınması sürecinde olabilecek istismarların önüne geçmeğe yönelik olduğu; sirkeleştirilebileceğini belirten rivayetlerin de haram kılındığı kesin bir şekilde öğrenilen içkiden bu şekilde yararlanılabileceğini ifade etmeye yönelik olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında bazı fakihler hadisler arasında zaman sıralaması yaparak tercihte bulunmuş, diğer bazıları da nehiy içerikli rivayetlerin sirke yapımına değil de içkinin bizâtihi kullanımına yönelik olduğunu belirtmişlerdir.<sup>67</sup>

Hadislerin vürûd tarihleri ve öncelik durumlarının tespitinin muğlak oluşu, mezheb hassasiyetleri göz önünde bulundurularak değerlendirildiği takdirde bütün Müslümanlar tarafından kabul edilebilecek kriterlerin tespiti hayli zor olacaktır. İstenilen anlamda bir sonucun ortaya çıkmasını temin edebilmek için artık çok ileri bir safhaya ulaşan, içerik analizlerinin de ötesinde, tat, lezzet ve sertlik derecelerinin tespit edilebildiği bilimsel yöntemlerden istifade etmek bütün anlayışların ulaşmak istediği sonuç ile gelişmeyecektir.

Kaldı ki fıkıh kaynaklarının bir kısmında içkinin içine balık, tuz vb. maddeler katılarak sirkeleşmenin gerçekleşeceği veya gölgeden güneşe, güneşten gölgeye götürülerek sirkeleşmenin sağlanabileceği şeklindeki yaklaşımlar<sup>68</sup> sorgulanmaktadır. Bu şekilde sirkeleşmenin mümkün olmadığını belirtenler olduğu gibi, sertlik ve dönüşme oranının iyice tespit edilemediğini belirtenler de vardır.<sup>69</sup>

#### 4. Necis Yağların İstihâleye Uğraması

Fıkıh kaynaklarında bu konu genellikle, necis yağların aydınlatma ve sabun imalâtında kullanılması ile ilintili olarak zikredilmektedir.

Aralarında Hanefî<sup>70</sup>, Mâlikî<sup>71</sup> ve Hanbelî<sup>72</sup> fakihlerin bulunduğu Cumhura necis yağların aydınlatma amacıyla kullanılması câiz değildir.

Şâfiîlere göre ise mescit dışındaki mekânlarda aydınlatma vb. durumlar için necis veya müteneccis<sup>73</sup> fark etmeksizin bütün yağların kullanılması câiz ancak alış-verişi câiz değildir.<sup>74</sup> Domuz ve köpekten elde edilen

<sup>67</sup> Ensârî, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne'l-kitâb ve's-sünne*, c. I, s. 77.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 8; c. XXIV, s. 22.

<sup>69</sup> Heyet, *İstihâle Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi*, s.106.

<sup>70</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar*, c. V, s. 73.

<sup>71</sup> Dusûkî, *Hâşiyetü Dusûkî ala'ş-şerhi'l-kebîr*, c. I, s. 38.

<sup>72</sup> Zerkeşî, *Şerhü'z-Zerkeşi*, c.VI, s. 704.

<sup>73</sup> Müteneccis: Özü itibariyle necis olmayıp, sonradan pisliğe bulaşmış olan şeydir ve bunların temizlenmesi mümkündür; pis olan elbise gibi. Necis: Özü itibariyle pis olup temizlenme imkânı bulunmayan pislik, sidik, dışkı, kan, laşe, domuz gibi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 364.

<sup>74</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, c. IV, s. 448.

yağların necâsetinin ağır olmasından dolayı hiçbir şekilde kullanılmasına cevaz verilmezken mescitlerde ise zarûret hâlinde necis olan değil, diğer müteneccis yağların kullanılabileceğini belirtmişlerdir.<sup>75</sup>

Cumhur, Resûlullah'dan (s.a.s.) rivayet edilen şu hadisi esas almıştır: *"Allah ve Resûlü; içki, kendiliğinden ölmüş hayvan, domuz ve put satışını haram kılmıştır."* Bunun üzerine "Ey Allah'ın Resûlü: Gemilerin yağlanması, derilerin boyanması ve kandillerin aydınlatılmasında kullanılan ölü hayvanların iç yağları hakkında ne dersiniz? Resûlullah (s.a.s.) buyurdular ki: *"Hayır o haramdır. Allah Yahudileri kahretsin Allah onlara iç yağını haram kılmıştı da onu eritip satarak parasını yediler"*<sup>76</sup> Şâfiî fakihler ise "Resûlullah'a içerisine fare düşen yağın durumu sorulunca, *"aydınlatmada yararlanın ama yemeyin"*<sup>77</sup> hadisini esas almışlardır. Hadiste müteneccis olan yağların kullanılabilceğinin açık bir şekilde anlaşıldığını, diğer necis yağların da buna kıyasen sınırlı bazı durumlarda kullanılabilceğini belirtmişlerdir. İmam Şâfiî'ye bu konuda cevaz verdiği hâlde satışına neden cevaz vermediği sorulunca, darda kalan kişilerin murdar hayvanların etinden ihtiyaç kadar yiyebildikleri hâlde satamadıkları gibi bu durumda da ihtiyaç olduğu için istifade edebileceklerini ancak satamayacaklarını belirttiği nakledilmiştir.<sup>78</sup>

Necis yağların kullanımı ile ilgili fakihlerin genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte sonradan bir şeyin karışması ile necis olan (müteneccis) yağlarla ilgili görüşleri ise farklıdır. Hanefî<sup>79</sup> ve Mâlikî<sup>80</sup> fakihlere göre ölü hayvan yağları gibi bizâtihi necis yağların kullanılması haramdır. Sonradan bir şeyin karışması ile müteneccis olan yağların alış-verişi yapılamaz ancak aydınlatma vb. durumlarda kullanılabilir. Şâfiî fakihlerin hem necis hem de müteneccis yağların bazı maksatlarla kullanılabilceğini belirttikleri nakledilmmişti. Hanbelî fakihlerden nakledilen sahih görüş de bu şekildedir.<sup>81</sup> Buna göre müteneccis yağların alış-veriş dışında zikredilen maksatlarla kullanılabilceği hususunda bir ittifak bulunduğu anlaşılmaktadır.

Necis yağların sabun imalâtında kullanılması ile ilgili olarak da Hanefî

<sup>75</sup> Ucaylî, *Fütühâtü'l-vehhâb bi tavzihi şerhi'l-menhec el-ma'ruf bi hâşiyeti'l-cemel*, c. II, s. 87.

<sup>76</sup> Buhârî, "Büyu", 112 (H.No:2236); Tirmizî, "Büyu", 61 (H.No: 1297).

<sup>77</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, c. IX, s. 586 (H.No: 20182).

<sup>78</sup> Mâverdi, *el-Hâvî*, c. XV, s. 160.

<sup>79</sup> Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, c. V, s. 73.

<sup>80</sup> Bkz. Dusûkî, *a.g.e.*

<sup>81</sup> Buhârî, *Keşşâfü'l-kına*, c. III, s. 156.



fakihlerden İmam Muhammed,<sup>82</sup> Mâlikî<sup>83</sup> ve Şâfiî<sup>84</sup> fakihler kullanılabilceğini, çünkü necis yağların sabuna dönüşmesiyle aslı özelliklerinin kaybolduğunu belirtmişlerdir. Hanefî mezhebinin müftâbih görüşü bu şekildedir. İbn Âbidîn de buna binaen, sabun kazanına düşen insan veya köpeğin bile sabuna dönüşmesi hâlinde hakikati değiştiği için kullanılabilceğini kanaatindedir.<sup>85</sup> Şâfiî fakihler necis yağların bu şekilde kullanılabilceğini ancak istihâle ile ilgili genel anlayışlarına göre necis olma durumu devam ettiği için bu sabun ile yıkanan beden veya elbisenin tekrar su ile yıkanması gerektiğini belirtmişlerdir. Onlara göre ikinci yıkama sadece necâset durumunun kaldırılması içindir.<sup>86</sup> Mâlikî fakihler ise bizâtihi aynı necis olan yağları bu kapsamdan çıkararak sadece müteneccis olan yağların sabuna dönüştürülmesi hâlinde kullanılabilceğini ifade ederek, necis yağların kullanılmayacağı şeklinde bir sınırlandırma getirmişlerdir. Mâlikî fakihler de tıpkı Şâfiîler gibi müteneccis yağ ile yıkanan elbise ve bedenin tekrar temiz su ile durulanması gerektiğini ve muhataba sabunun müteneccis yağdan oluşturulduğunun bildirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>87</sup>

## 5. Topraklaşma ve Tuzlaşma

Topraklaşma, ziraat biliminde kullanılan teknik bir terim olmamakla birlikte, dönüştürme yönüyle değerlendirildiğinde mineralizasyon kavramına karşılık gelmektedir. Mineralizasyon toprağa katılan bitkisel ya da hayvansal kökenli doku artıkları olan ve toprak organik maddesi olan yapıların ayrışması olayıdır. Bu süreç sonunda elementlerin bağlanmasıyla oluşan organik bileşikler, bitkiler tarafından besin maddesi olarak kullanılan ve besin zincirinin ilk hâli olan inorganik formlara dönüştürülürler. Toprak mineralizasyonu olayı, toprak canlıları ve özellikle mikroorganizmaları sayesinde olmaktadır. Toprağa katılan tüm organik yapılar hızlı bir süreçten geçtikten sonra mineralizasyona uğrar ve topraklaşırlar. Böylece toprağa katılan tüm organik yapılar hızlı ya da yavaş inorganik formlara dönüşürler. İnorganik formlar besin zincirinin ilk halkası olan bitkilerin besinlerini oluştururlar. Bitkiler topraklaşmış ve inorganik forma dönüştürülmüş maddelerin ilk kullanıcıları olmaktadır.<sup>88</sup> Toprağa düşen ölü hayvanlar veya

<sup>82</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, c. I, s. 316.

<sup>83</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi*, c. I, s. 440.

<sup>84</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, c. IV, s. 448.

<sup>85</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, c. I, s. 316.

<sup>86</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. II, s. 385.

<sup>87</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devâni*, c. I, s. 389; Abid Kevkeb, *Fikhü'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-mâlikî*, c. I, s. 44.

<sup>88</sup> Başyigit, *Topraklaşma*, 1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi Gıda Katkı Maddeleri ve Çözüm Önerileri, s. 34-44.

necâset, mikroorganizmalar tarafından parçalanır. Parçalanma neticesinde oluşan gazlar uçurken geriye kalan inorganik maddeler tekrar bitkiler tarafından kullanılarak tabiattaki döngüsel düzen devam etmektedir.

Fıkıh kaynaklarında ayrıntılardan bahsedilmeden toprağa düşen ve kaybolan maddelerin tâhir olduğu bilgisi yer almaktadır. Topraklaşma ile ilgili fazla örneğin yer almaması, konuyla ilgili tereddüdün olmamasıyla ilintilidir. Zikredilen örnekler doğrudan topraklaşma şeklinde değil de üzerine düşen necis maddeler bağlamında zikredilmektedir.

İstihâle ile ilgili en sık ve çarpıcı örnekler tuz havuzuna düşen necâset veya hayvanlar üzerinden verilmektedir. Hemen hemen bütün fıkıh kaynaklarında bu örnekler yer almaktadır.

Hanefî fakihlerden İmam Muhammed'e göre domuz dâhil tuzluğa düşen her şey dönüşümden sonra tâhir vasfı kazanır. Çünkü bu durumda istihâle gerçekleşmiştir. Ona göre istihâle geçiren herşey başkalaştığı için vasfı da değişir. İmam Ebû Yûsuf ise 'ayn'ı necis olan bir şeyin hiçbir şekilde tâhir vasfı kazanamayacağı görüşünü benimsemiştir. 'Ayn'ı necis olan bir maddenin bu özelliği kalıcıdır. Bu hususta verdiği çarpıcı örnek şu şekildedir. Yanan necâsetin külü bir kuyuya düştüğü takdirde bu su necis olur. Aynı şekilde tuzluğa düşüp tuza dönüşen necis bir madde de kullanılmaz. Çünkü bizâtihi 'ayn'ı necis olan bir şey tâhir olamaz.<sup>89</sup>

Mâlîkî fakihlere göre de istihâle geçiren necis bir maddenin hükmü değiştiği için vasfı da değişerek tâhir olur.<sup>90</sup> Tuza dönüşen necâset de tâhir olur. Şâfiî<sup>91</sup> ve Hanbelî<sup>92</sup> fakihlerin tercih edilen görüşüne göre ise 'ayn'ı necis olan bir madde veya hayvan tuza dönüşse bile vasfını kaybetmez. Necis olma durumu devam eder.

Fıkıh kaynaklarında yer alan tuzlaşma ile ilgili değerlendirmeler, istihâle ile ilgili yaklaşımlarına paralellik arz etmektedir. istihâle geçiren bir maddenin hükmünün de değişeceğini kabul edenler tuzlaşan bir hayvan veya necâsetin de tâhir vasfını kazanacağını; istihâleyi kabul etmekle birlikte değişim ve dönüşümün necis olma durumunu değiştirmeyeceğini belirtenler ise tuzlaşma neticesinde de vasıfta bir değişikliğin olmayacağını belirtmişlerdir.

Hakikatte tuz, kimyada, bir asitle bir bazın tepkimeye girmesi neticesinde meydana gelen madde olarak tanımlanır. Tuz, bazdaki artı yüklü iyonla

<sup>89</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, c. I, s. 200; Aynî, *el-Binâye şerhü'l-hidâye*, c. I, s. 733.

<sup>90</sup> Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Hacci vd., c. IV, s. 119.

<sup>91</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezeheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, c. II, s. 323.

<sup>92</sup> Buhûtî, Mansur b. Yûnus b. Salâhuiddin, *er-Ravzü'l-mürbi şerhu zâdi'l-müstenki*, s. 51.

asitteki eksi yüklü iyondan meydana gelir. Asitle baz arasındaki tepkime nötrleşme tepkimesi olup bu esnada tuz ve su ortaya çıkar.<sup>93</sup>

Tuzlaşma konusunda verilen örneklerin faraziye olduğu varsayımı her zaman makbul bir gerekçe olmakla birlikte, yeni ortaya çıkan durumlara örneklik etmesi için günümüz şartlarında bir karşılığının olup olmadığı dikkatle incelenmelidir. Helâl gıda, istihâle, istihlâk vb. konularda örnek çalışmalar yapan bazı bilim insanları tartışmalı bir oturumda tuz havuzuna düşen hayvanların tuza dönüşeceği örneğinin kimya kurallarına göre uygun olmadığını belirtmişlerdir.<sup>94</sup> Yine tuzlaşma ile ilgili ortaya konulan bilimsel araştırmalarda, tuzların içinde değişmeden varlığını koruyan % 1-10 oranında yabancı maddenin bulunabileceği bilgisi yer almaktadır.<sup>95</sup> Bu verilerden hareketle tuzlaşan bir necâsetin tamamen dönüşeceği varsayımından hareket ederek domuz dâhil her şeyin tâhir vasfı kazandığını belirten görüş ile yanıp kül olma dâhil her ne şekilde olursa olsun ‘ayn’ı necis olan bir maddenin tâhir vasfı kazanamayacağını belirten görüşün de tekrar değerlendirilmesi gerektiği durumu ortaya çıkmaktadır.

## 6. Yakılmak Süretiyle Bazı Maddelerin İstihâleye Uğraması

Bir şeyin yanması denilince, oksijen ile etkileşerek alev, hararet ve ışık yayarak tükenmesi, kül olması, ateş veya sıcaklık tesiriyle farklı bir hâle gelmesi kastedilir. Kaynaklarda da bir maddenin yanmasından sonra geriye kalan kül ve ortaya çıkan buhar ile ilgili fikhî hükümlerden bahsedildiği için bu mânânın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Necis bir maddenin yanma işleminden sonra tâhir olup olmayacağı ile ilgili olarak genel itibariyle iki görüşün ortaya konulduğu görülmektedir. Hanefîlerin müftâbih görüşü<sup>96</sup> ve Mâlikîlerin mu'temet olan görüşüne göre<sup>97</sup> tâhir olur.

Hanefî fakihlerden İmam Ebû Yûsuf<sup>98</sup>, Mâlikîlerin diğer görüşü, Şâfiî fakihler<sup>99</sup> ve Hanbelîlerin mutemet görüşüne<sup>100</sup> göre necis maddeler yanma neticesinde tâhir olmadıkları gibi geriye kalan kül vb. artıklar da tâhir ol-

<sup>93</sup> Arif Altıntaş, *Asitler, Bazlar, Tuzlar*, s.37. [http://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/1069/mod\\_resource/content/1/10.%20Asit-Baz-Tuz.pdf](http://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/1069/mod_resource/content/1/10.%20Asit-Baz-Tuz.pdf)

<sup>94</sup> Heyet, *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, s.106.

<sup>95</sup> Heyet, *Tuzun Oluşumu*, C. XIII, Sy. 5, s. 3. [http://www.maden.org.tr/resimler/9141aff1412dc76\\_ek.pdf](http://www.maden.org.tr/resimler/9141aff1412dc76_ek.pdf)

<sup>96</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I, 85; Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Tahtâvî ala merâkî'l-felâh*, c. I, s. 161.

<sup>97</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devânî*, c. II, s. 286.

<sup>98</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, c. I, s. 85; İbn Mâze, *el-Muhitu'l-burhânî fi fikhî'n-Nu'mânî*, c. I, s. 190

<sup>99</sup> Umrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, I, 428; Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 579

<sup>100</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. II, s. 72; Makdîsî, *eş-Şerhü'l-Kebir*, c. II, s. 299.

maz. İmam Şâfiî'nin kadim görüşüne göre ateş necâseti tâhir yapar. Cedit görüşüne göre ise yukarıda belirtilen şekilde necis 'ayn' külleşse bile temiz olamaz. Bunun için fıkıh kaynaklarında hammaddesi toprak olan çanak çömlek vb. toprakta pişen kapların imalât aşamasında tezek vb. necis maddeler ile karıştığı takdirde hiçbir şekilde tâhir olamayacağı belirtilmiştir. Mezhep imamlarından Kaffâl eş-Şâfi (v. 365/976) ateşte pişen necis maddelerin yüzeyi yıkandığı takdirde temiz olacağını belirtse de bu görüş mezhep içinde kabul görmemiştir.<sup>101</sup>

Yanma neticesinde istihâlenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususundaki ihtilâf, konunun esasında var olan tartışma ile paralellik arz etmektedir. Naslarda açık bir şekilde belirtilen hususların dışında istihâleyi kabul etmeyen fakihlerin aynı çizgiyi bu konuda da takip ettikleri görülmektedir. Kül olan veya yüksek derecedeki ısıya mâruz kalan yanıcı necis bir maddenin bileşenlerinden hiçbir eser kalmadığı hâlde "ayn"ın necis olduğu iddiası, yöntemde tutarlılık ve bütünlük anlayışının bir neticesidir. Hakikatte yanma değişim ve dönüşümün en üst zirvesidir. Yanma işlemine mâruz kalan yanıcı bir maddenin, geçirdiği kimyasal değişimden sonra eski hâlden bir eser kalmaz. Burada bir ayrışmadan ziyâde başkalaşma, aslı vasfını kaybetme ve külleşme söz konusudur. Kaldı ki yanmayı istihâle vâsıtası kabul etmeyen Şâfiî fakihlerin sahih görüşleri<sup>102</sup> ile bazı Hanbelî fakihlerin<sup>103</sup> necis maddeden tevellüt eden buhar ve dumanın tâhir olduğunu belirtmeleri de hakikatte buna benzer istihâleyi bir şekilde kabul ettiklerine işaret etmektedir.

## 7. Kanın İstihâleye Uğraması

Kaynaklarda istihâle neticesinde kanın tâhir ve mükerrem bir şeye dönüşmesi ile necis bir şeye dönüşmesi arasında ikili ayırım yapılmıştır. Örneğin, kanın istihâle geçirek sütte dönüşmesi tâhir ve mükerrem kapsamında değerlendirilirken, irine dönüşmesi ise necis olarak değerlendirilmiştir.

Kan ve irinin necis oluşu ile istihâle sonucu olduğu belirtilen sütün temiz olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Aynı şekilde kandan dönüştüğü kabul edilen miskin, tâhir olduğu hususunda da ittifak bulunmaktadır. Ancak birçok kaynakta kandan istihâle geçirek olduğu belirtilen meninin necis olup olmadığı hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Fıkıh bahislerinin ilgili bölümlerinde meni, süt ve miskin istihâle geçirek olduğu dair yaygın bir kabul bulunmaktadır. Bu örnekler istihâlenin değerlendiriliş

<sup>101</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. II, s. 323.

<sup>102</sup> Umrânî, *el-Beyân*, c. I, s. 428.

<sup>103</sup> Minyâvî, *et-Tahrir şerhu'd-delil*, s.17.

şekli ile dönemin algıları ve yaklaşım tarzı hususunda somut bilgiler vermektedir.<sup>104</sup> Kanın istihâleye uğraması neticesinde oluştuğu belirtilen bu maddelerle ilgili yapılan araştırmalar şöyle özetlenebilir:

Misk âhusunun oluşumu ile ilgili araştırma yapan Tıbbî Biyokimya uzmanlarından bilim adamı Mehmet Aköz konu ile ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: “İslâm hukuku kaynaklarında istihâle (kimyasal değişim) kavramı anlatılırken misk âhusu kanının misk-i anbere dönüşmesi örneği verilir. Aslında kan misk-i anbere dönüşmemektedir. Çünkü kan tek bir madde değil, bir maddeler grubudur. Dolayısıyla başka bir maddeye dönüşemez. Kanın içindeki mikro besinler ve moleküller kullanılarak yeni bir madde sentezlenir. Nasıl kan içerisindeki bazı moleküller kullanılarak süt sentezlenmekteyse, diğer bazı moleküller kullanılarak da misk-i anber sentezlenmektedir. Tıpkı çimento, demir, tuğla vb. malzemeler kullanılarak bir bina yapıldığı gibi.”<sup>105</sup> Konunun devamında da şu ilâveleri yapmaktadır: “ ‘Misk âhusunun kanının miske dönüşmesi’ ifadesi istihâle kavramı anlatılırken örnek olarak verilmektedir... Bu olayı bilgilerimiz ışığında yakından incelediğimiz zaman, aslında bir değişim veya dönüşüm görmüyoruz. Bir değişimden ziyâde, yeni bir sentez, yeni bir madde oluşumu veya üretimi söz konusudur. Şöyle ki; öncelikle hayvanın özelleşmiş olan o dokusunun misk salgısını üretebilmesi için gerekli maddeler kendisine ulaşmalıdır. Bunun için gıdalarla selüloz, nişasta, protein, mineral ve vitamin gibi besin öğeleri ağızdan alınarak sindirim sisteminde parçalanmalı, bağırsaklardan emilerek karaciğere, oradan da kan ile ilgili doku veya organa ulaşmalıdır. Bu üretim sırasında gıdalarla alınan selülozun temelini oluşturan karbonhidrat molekülleri karbondioksit ve suya kadar yakarak enerji elde edilir. Açığa çıkan karbondioksit solunumla atılır. Elde edilen enerji metabolik faaliyetlerde, sentez olaylarında veya canlılık aktivitelerinde kullanılır. Bu olaylar sırasında birçok hormon, enzim, kofaktör vb. eşliğinde biyokimyasal reaksiyonlar gerçekleşir. Kimyasal reaksiyonların oluşabilmesi için ayrıca iklim, mevsim şartları, psişik şartlar da gerekmektedir ki salgı oluşsun. Misk adlı parfümün helâl veya câiz olarak addedilmesini “kan helâl değildir fakat helâl olmayan kan istihâleye uğrayarak helâl ve güzel hâle gelmiştir” şeklinde değerlendirmemek gerekir. Burada bir dönüşüm gerçekleşmemekte, bir sentez gerçekleşmektedir. Kanın kendisi bir madde değil, bir maddeler grubudur. Bir madde diğer bir maddeye dönüşmemekte, kan içindeki bir grup madde kullanılarak yeni bir madde üretilmektedir... Kanın misk-i anbere dönüşmesi yerine kandan misk-i an-

<sup>104</sup> Mâverdi, *el-Hâvî*, c. II, s. 252; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, c. I, s. 71; Gazâlî, *el-Vesit fi'l-mezheb*, c. I, s. 161; Nefrâvî, *el-Fevakihud' devani*, c. II, s. 286.

<sup>105</sup> Mehmet Aköz, *Kandan Misk-i Anber Oluşumu*, 1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi, s. 48.

ber sentezlenmesi demek daha doğrudur. Ancak burada kastedilen kandan, yani dinen pis kabul edilen bir maddeden, misk-i anber gibi güzel ve temiz bir madde üretildiğidir. Yani özelliğın tamamen değiştiği vurgulanmak istenmiştir."<sup>106</sup>

Sütün oluşumu ile ilgili araştırma yapan Hamid Atiyye Muhammed de sütün biręok safhadan teşekkül eden oluşum sürecini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Makalesinde sütün temel iki oluşum süresinin olduğunu, birincisinde sütün yapısında yer alacak bazı maddelerin dolaşım sistemi yoluyla meme bezlerine getirilip hücrelere aktarımının geręekleřtięini, ikincisinde ise metabolizma vâsıtasıyla diğer süt bileşenlerinin meme bezleri vâsıtasıyla oluştuğunu belirtmektedir. Birinci aşamada hayvan tarafından alınan yiyeceklerin mekânık, kimyevî ve mikrobik olarak parçalara ayrıldıktan sora uçucu yağ asitlerine dönüştüğünü, sindirim sistemi duvarı içinde dağılmış olan kılcal lenf damarları vâsıtasıyla, bu yağ asitlerinin bağırsaklardan emilerek önce lenf yoluna geğtiğini, daha sonra kan dolaşımına dâhil edilerek kan yoluyla meme bezlerine ulaştığını belirtmektedir. Buna ilâve olarak sütte yağ asitlerinin, proteinlerin, vitamin ve minerallerin oluşumunun mücezevî bir süreçle geręekleřmesi ile ilgili diğer detaylı aşamaları verdikten sonra bir litre sütün içime hazır hâle gelmesi için gerekli olan protein, karbonhidrat vitamin ve hormonların aktarımının geręekleřmesi için memelerden yaklaşık 500 lt kanın geğmesinin gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>107</sup> Buradan kanın dönüşümünden veya istihâle geğirmesinden ziyâde bir taşıyıcı fonksiyonu gördüğü, sütün oluşumu için gerekli olan bazı protein ve yağların kandan alındığı diğer biręok elementin de memeler vâsıtasıyla oluştuğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Gelişmiş laboratuvar teknolojilerinden yararlanılarak istihâle geğirdiği iddia edilen maddeler hususunda söz konusu olan derin ihtilâfların önüne geçilebilir. Yapılacak ayrıntılı içerik analizleri ile maddelerin yapısı ortaya konulacak ve temel referanslarda belirtilen ölçüler çerçevesinde değerlendirme yapılabilecektir. İstihâle konusunda fıkıh kaynaklarımızda çoğu yöresel ve kişisel tecrübeye dayalı içtihatlar referans gösterilerek farklı sonuçların ortaya konulması yerine fakih, hekim, kimyager, gıda mühendisi, fizikçi ve diğer ilgili bilim adamlarının ortak çalışması ile bütün ümmet için referans olabilecek sonuçlar elde edilebilir. Bu konuda fıkıh müktebatımızı dikkate alarak örnek çalışmalar yapan, ilgili ilim adamlarında

<sup>106</sup> Aköz, *a.g.m.*, s. 48.

<sup>107</sup> Hamid Atiyye *İşârât-i 'icaziyye fi tekvini lebeni 'l-en'âm*, c. I, s. 17. <http://www.eajaz.org/index.php/Encyclopedias/Research-Scientific-Miracles-Encyclopedia/Medicine-and-Life-Sciences/75>

güzel ufukların belirmesine vesile olan, “Helâl ve Sağlıklı Gıda Platformu” nun çalışmalarının kurumsal hâle gelmesi için ilgililer tarafından desteklenmesi hayırlı çalışmalara vesile olacaktır.

İlk dönemlerden itibaren önemli fakihlerin özellikle tıp ve kimya ile ilgili konularda ehline sorulması gerektiğine işaret etmeleri de konunun bu şekilde değerlendirilmesinin daha isabetli olacağına işaret etmektedir. Örneğin, güneşte ısıtılan sular ile ilgili olarak İmam Şâfiî’den nakledilen görüş tıbbî boyutu bulunan konularda ilk dönem fakihlerinden bazılarının yaklaşımı ile ilgili olarak bilgi vermesi açısından önemlidir. Güneşte ısıtılan suyun kullanımının mekruh olup olmamasıyla ilgili olarak İmam Şâfiî şöyle görüş beyan etmektedir: “Ben güneşte ısınan suyu sadece tıbbî gerekçelerle mekruh görüyorum.”<sup>108</sup> Râfiî ve Nevevî de İmam Şâfiî’nin konuyla ilgili görüşünün güneşte ısınan suyu kullanmanın mekruh olmadığı yönünde olduğunu ancak tıp otoriteleri tarafından zararlı olduğu yönünde bir görüş geldiği takdirde görüşünü değiştireceği şeklinde yorumlamışlardır.<sup>109</sup> Konuyla ilgili olarak Kaffâl eş-Şâsi’nin şöyle bir görüşünün olduğu aktarılmıştır: “Tıp ehlinden iki âdil hekim güneşte ısınan suyun alaca hastalığına neden olmadığını belirtirse mekruh olmaz, ancak neden olduğunu belirtirse mekruh olur.”<sup>110</sup> Konuyla ilgili örnekler artırılabilir.

İstihâle ile ilgili konularda ortaya konulan çözüm önerilerinden de anlaşıldığı gibi tıbbî veya kimyevî yönü bulunan konularda görüş beyan edilmeden önce ilgili uzmanların tespitleri gözden geçirildikten sonra fikhî boyutunun açıklanması isabetli olacaktır. Çünkü ifade edildiği gibi sınırlı imkânlardan istifade edilerek ulaşılan istihâle ile ilgili örneklerin önemli bir kısmının günümüz imkânlarıyla tekrar gözden geçirilmesi gerektiği hususu hâsıl olmuştur.

Hakikatte kadim fukahânın farz-ı muhal örneklerinden sarf-ı nazar edilip sadece ortaya koydukları genel kurallar bile uygun çözümü ortaya koymaya yeterli olacaktır. İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî’nin (v. 478/1085) istihâle ile ilgili değerlendirmesi her zaman geçerliliğini muhafaza edecek niteliktedir. Ona göre: “istihâle vâsıtasıyla bir hâlden diğer bir hâle dönüşen bir maddeye istihâleden önceki hüküm verilmez.”<sup>111</sup> Önceki hâline itibar edilmez. Aynı şekilde İbn Âbidîn’in istihâleyi “maddenin bir hakikatten diğer bir hakikate dönüşmesi”<sup>112</sup> şeklinde tavsif etmesi de konuyu son derece isabetli bir şekilde değerlendirdiklerini gösterir niteliktedir. Ko-

<sup>108</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, c. I, s. 16.

<sup>109</sup> Râfiî, *Fethu ’l-azîz bi şerhi ’l-vecîz*, c. I, s. 135; Nevevî, *el-Mecmu’*, c. I, s. 87.

<sup>110</sup> Umrânî, *el-Beyân*, c. I, s. 13. Aynı görüş Mâverdî tarafından da aktarılmıştır. Fakat bu görüşün zayıf olduğu belirtilmiştir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, c. I, s. 43.

<sup>111</sup> Cüveynî, *Nihâyetü ’l-matlab*, c. I, s. 148.

<sup>112</sup> İbn Âbidîn, *Reddû ’l-muhtar*, c. I, s. 316.

nyu izah bağlamında verdikleri doğrulanabilir örnekler ortaya koydukları genel kural ve kaidelere bir hâlel getirmez. Fıkıhın, geleneği muhafaza ederek güncellenen bir mektep olduğu göz önünde bulundurulduğu takdirde yapılan ve yapılacak olan hassas çalışmalar bütün konularda olduğu gibi istihâle konusunda da en uygun çözüm önerisini ortaya koyabilecektir.

İstihâle, necis maddenin bir şekilde farklılaşarak farklı bir maddeye dönüşmesi anlamında kullanılmıştır. Fakihlerden bir kısmı naslarda açık bir şekilde ifade edilen sirke, tabaklanmış deri ve misk dışında necis bir maddenin istihâle ile tâhir olamayacağını belirtirken bazı Hanefî fakihler her şeyin tâhir olacağını belirtmişlerdir.

İstihâle konusu fıkıh kaynaklarında kapsamlı ve anlaşılır bir şekilde ele alınarak, yöresel kabuller ve fıkıh metinlerinin oluşturulduğu döneme muvâfik örnekler üzerine binâ edilmiştir. Bu örnekler ortaya konulduğu dönem itibarıyla uygun olmakla birlikte günümüz şartları göz önünde bulundurulduğu takdirde çoğunun tekrar değerlendirilmeye muhtaç olduğu görülmüştür. Özellikle İmam Muhammed'in domuzun tuz havuzuna düştüğünden sonra istihâle geçirerek tuzlaşması hâlinde tâhir olacağını belirtmesi bir varsayım olup taşlaşmaya uğradığı varsayımına dayandığı kuvvetle muhtemeldir. Tuza dönüşmediği hususunda bilim adamları tarafından kuvvetli itirazların bulunduğu bu örneğin günümüzde katkı maddelerinin önemli kaynaklarından olan domuz ve türevlerinin helâlligine medar gösterilmesi çok ciddi problemlere kapı arayabilecektir.

Günümüzde istihâleğe uğradığı belirtilen birçok maddenin domuz menseli olup olmadığı artık büyük oranda tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla domuz konusunun diğer bütün katkı maddelerinden ayrı olarak özel bir çalışma ekibi tarafından ele alınması, sivil kuruluşlar ve devlet birimleri tarafından oluşturulacak müstakil enstitü ve özel çalışma ekiplerinin temel konusu olması elzemdir.

Bunun dışında verilen diğer istihâle örneklerinin de laboratuvar sonuçlarıyla uyumlu olup olmadığının tespiti için detaylı, uzun vadeli, temkinli bir şekilde konuyla ilgili bütün ilim adamlarının katılacağı kurumsal araştırmaların yapılması gereklilik hâline gelmiştir.

#### Kaynakça

- Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl li muhtasari Hâilil*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Altıntaş, Arif, *Asitler, Bazılar, Tuzlar*, Ankara Üniversitesi Yay. 2013.
- Babertî, Muhammed b. Ekmeluddin Ebû Abdullah er-Rûmî, *el-İnâye şer-hü'l-hidaye*, Darü'l-Fikr, ts, Beyrut ts.
- Battâl, Ahmed b. Süleyman b. Battal er-Rekbî, *en-Nazmü'l-müztez'ab*



- fi tefsiri Garibi elfâzi'l-mezheb*, thk. Mustafa Abdulhâfız Sâlim, el-Mektebetü't-Ticariyye, Mekke, 1988.
- Bekrî, Osman b. Muhammed Şata ed-Dimyati, *Înânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-müîn*, thk. Osman b. Muhammed Şata Dimiyatî, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus b. Salahuddin b. İdris, *er-Ravzü'l-mürbi'sherhu zâdi'l-müstenki'*, Darü'l-Müeyyed, Beyrut, ts.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetü'l-habib ala şerhi'l-hatib Hâşiyetü Büceyri ala'l-Hatib*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed ez-Zeyn eş-Şerif, *et-Ta'rifât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Çeker, Orhan, "İstihâle", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı IV*, DİB Yay. Afyonkarahisar, 2011.
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiyetü's-dusûkî ala's-Şerhi'l-kebir*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts,
- Döndüren, Hamdi, "Kur'ân ve Sünnete Göre Helâl-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim, (İstihâle ve Tegayyür)", VI. *İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhi Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*, Bursa, 2009.
- Ebu Bekir b. Muhammed b. Haris Hüseyinî Takiyuddin eş-Şâfî, *Kifayetü'l-ahyâr fi halli gâyeti'l-ihtisâr*, Darü'l-Hayr, Dimeşk, 1994.
- Ebu Ceyb, Sa'dî, el-Kamûsu'l-Fikhî, Darü'l-Fikr, Dimeşk, 1988.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay. İst. 1998.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhü'l-münîr fi garibi'sherhi'l-kebir li'r-Râfî*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Vesît fi'l-mezheb*, thk. Ahmet Mahmud İbrâhim, Muhammed Tamir, Darü's-Selâm, Kahire, 1417.
- Hattab, Şemsuddin Ebu Abdullah b. Abdurrahman Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celil li şerhi muhtasari Hâlil*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- Heytemî, Ahmet b. Muhammed b. Ali b. İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, el-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kübâ, Mısır, 1983.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasari Hâlil*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, Darü'l-fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub Şemsuddin, *İ'lâmü'l-muvakkiin an Rabbi'l-Âlemin*, thk. Muhammed Abdusselam

- İbrâhim, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmam Ahmed*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab, ta'lik: Tahkîku't-Türas*, Darü'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1993.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhu'l-mukni'*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, Beyrut.
- İbn Rüşd Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmet, *el-Mukaddimât ve'l-mümeheidât*, thk. Muhammed Hacci, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- \_\_\_\_\_, el-Beyân ve't-tahsil, thk. Muhammed Hacci vd., Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmet b. Abdulhâlim el-Harrânî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethü'l-kadir*, Darü'l-Fikr, ts, byy.
- Kal'acî, Muhammed Ravvas, Hamid Sadik Kuneybî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*, Darü'n-Nefâis, Beyrut, 1988.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmet b. İdris, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacci vd. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekr b. Mesut b. Ahmet, *Bedâiu's-Senâi' fi tertibi's-şerâi'*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Makdisî, Şemsuddin Ebu'l-Ferec, Abdurrahman Ahmed b. Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebir*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Hecl li't-Tibaa, Mısır, 1995.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcud, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Merdâvî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsaf fi mârifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Darü't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Münâvî, Zeynüddin Abdür-rauf Ali b. Zeynü'l-Âbidîn Haddâdî, *et-Tevkif ala mühimmatî't-taârîf*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1990.
- Münzir Mahmud b. Muhammed, *et-Tahrir şerhü'd-delil*, el-Mektebetü's-Şâmile, Mısır, 2011.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, *Hâşiyetü ravzi'l-mürbi' şerhu Zadi'l-müstenki'*, byy. 1397.
- Nefrâvî, Ahmet b. Ganim b. Sâlim b. Mihna Şehabüddin, *el-Fevâki*

- hüd'devânî alâ risâleti İbn Ebi Zeyd el-Keyrevânî*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Ravzatu't-tâlibîn*, thk. Zühêyr eş-Şaviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1991.
- Okur, Kâşif Hamdi, "İstihâle", *DİA*, EK-1.
- Râfîf, Abdulkarim b. Muhammed, *Fethu'l-aziz bi şerhi'l-veciz*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Remlî, Şemsuddin b. Ebi'l-Abbas Şihâbüddin, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber Ebu Beşir Harisî, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1980.
- Şâfîf, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Darü'l-Mârifê, Beyrut, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsâmuddin Sebâbitîf, Darü'l-Hadis, Mısır, 1993.
- Şeyhizâde, Abdurrahman b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmeu'l-enhür fi şerhi Mülteka'l-ebhür*, Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Şinkîfî, Muhammed b. Muhammed Muhtar, *Şerhu zâdi'l-müstenki' fi ihtisari'l-mukni'*, Riyad, 2007.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Tahtâvî, Ahmet b. Muhammed b. İsmail, *Hâşiyetü Tahtâvî ala merâki'l-felâh şerhu Nuri'l-îzah*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Ucaylî, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ma'ruf bi'l Cemel, *Fütühâ tü'l-Vehhâb bi tavzihi şerhi'l-menhec el-ma'ruf bi hâşiyeti'l-Cemel*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts.,
- Umrânî, Ebu Hüseyin Yahya b. Ebil-Hayr, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfîf*, thk. Kâsım Muhammed Nuri, Darü'l-Minhâc, Cidde, 2000.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak Hüseyinî, *Tacü'l-Arûs*, Darü'l-Hidaye, Beyrut, ts.
- Zerkeşî, Şemsuddin b. Muhammed b. Abdullah, *Şerhü'z-Zerkeşî*, Darü'l-Ubeykan, S. Arabistan, 1993.
- Zeylaî, Osman b. Ali b. Mihcen Fahrüddin, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Mektebetü'l-Âmiriyye el-Kübrâ, Kahire, 1313.

FIKIH VE FETVA ANLAYIŞININ  
YAYILMASINDA BİLGİ VE  
İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİNDEN  
FAYDALANMA: BİR TEKNOLOJİ  
UZMANININ GÖRÜŞÜ  
USING INFORMATION AND  
COMMUNICATION TECHNOLOGY  
(ICT TO DISSEMINATE THE  
UNDERSTANDING OF ISLAMIC  
JURISPRUDENCE (FIQH) AND  
JURIDICAL OPINION

ÖMER MENEKŞE  
DR.

DİB, BİLGİ YÖNETİMİ VE İLETİŞİM DAİRE BAŞKANI



ABSTRACT

This study covers topics such as fiqh and fatwa in the digital age, up-to-date information in fatwa, information technologies practices, and problems encountered in practice. It also addresses issues including usable technologies in spreading Islam, how to benefit from technology in adopting the understanding of fiqh and fatwa in current issues, spreading fiqh and fatwa sources in the digital environment, developing special apps, etc.

Keywords: Internet, Fatwa, Fiqh, Islamic law, IT, Technology.

ÖZ

Bu çalışma; dijital çağda fıkıh ve fetva, fetvada güncel bilgi ve iletişim teknolojileri uygulamaları, uygulamada karşılaşılan sorunlar gibi konuları ele almakta, İslâm'ı tebliğde kullanılabilecek teknolojiler, güncel meselelerde fıkıh ve fetva anlayışının benimsenmesinde teknolojiden nasıl istifade edilebileceği, fıkıh ve fetva kaynaklarının dijital ortamda yaygınlaştırılması, özel yazılımlar oluşturulması vb. konulara değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnternet, Fetva, Fıkıh, İslâm Huku-ku, Bilgi İşlem, Teknoloji.

## Giriş\*

Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT), topluma önemli derecede etkisi olan dinamik bir alandır. Günümüzde gerçekleşen yeniliklerin birçoğu için itici güç vazifesi gören bu alan aynı zamanda gelecekte yapılacak yenilikler ve gelişmeler için çok büyük bir potansiyel sunmakta ve ileriki yıllarda sosyal hayatta değişikliklere yol açmaktadır. Milenyuma girerken hayatımızdaki en temel devrimlerden birine şahit olmaktadır: “İnternet Merkezli Bir Topluma Geçiş”

Bu sessiz devrimden önemli ölçüde etkilenen büyük alanlardan biri, bu yeni ve rekabetçi ortamda bilgiyi elde etme, işleme ve yayma şeklimiz olmuştur. Örneğin, Malezya küresel pazarlara girme, siyasî sorumluluk bilincini artırma, temel hizmetleri geliştirme ve yerel kalkınma fırsatlarını iyileştirme konusunda BİT’in güçlü bir araç olduğunu uzun zamandır kabul etmektedir. Ayrıca BİT’in bilgi temelli çevreye girişimizi kolaylaştıracağına ve hızlandıracağına da inanmaktadır.<sup>1</sup>

\* Muhd Rosydy Bin Muhammad

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi Bilgi ve İletişim Külliyesi Bilişim Sistemleri Bölümü’nde akademisyen olan Muhd Rosydy Bin Muhammad, Ekonomi, İşletme ve Yönetim, Yönetim Bilgi Sistemi, E-Hizmetler, E-Devlet, E-Ticaret vb. konularda akademik çalışmalar yapmış olup bu konularda pek çok makalesi bulunmaktadır. Bkz. <https://plu.mx/iium/u/iium-muhdrosydy-muhammad>; <http://www.iium.edu.my/staff-details?id=3570> (erişim: 02.11.2016) (Mütercim)

Marjan Binti Muhammad

Malezya İslâm Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi’nde akademisyen olan Marjan, 2006 yılında doktora tamamladı. Aynı zaman da ISRA (Uluslararası İslâmî Finans’a Dair Şer’i Araştırmalar Akademisi) Başkanı da olan Marjan’ın daha çok İslâm ticaret hukuku alanında akademik çalışmaları bulunmaktadır. Bkz. <http://www.4-traders.com/business-leaders/Marjan-binti-Muhammad-0FCP94-E/biography>; [https://www.researchgate.net/profile/Marjan\\_Muhammad/publications](https://www.researchgate.net/profile/Marjan_Muhammad/publications) (erişim: 03.11.2016) (Mütercim)

<sup>1</sup> Makalede, iletişim teknolojilerinin fetva alanında kullanımına dair örneklerle bu işin ideal çerçevede yapılmasına dönük bazı teklifler getirilmektedir.

Birçok Müslüman bilgin ve entelektüel BİT'in İslâm üzerindeki etkilerini değerlendirme konusunda büyük çaba sarf edip, aynı zamanda BİT'den, bilhassa da İnternet teknolojisinden İslâmî bilgileri yayma konusunda faydalanma yolları aradılar. Gayretlerinin sonucu olarak da İnternet üzerinde İslâmî sitelerin ve yazılımların sayısı arttı. Bunların bir kısmı İslâmî eğitim ve tebliğ hizmeti verirken bazıları ise daha çok ticarî veya eğlence özelliğine sahipti.

İslâm ile doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunan 1.784.410 adet İnternet sitesi bulunmaktadır. Ancak İslâm ile ilgili konuları tartışan bu sitelerin hepsi Hz. Peygamber'in (s.a.s) ve ashabının gerçek inanç ve ibadetlerine dayalı doğru ve güvenilir bilgiler sunmamaktadır. Dolayısıyla, söz konusu özgün öğretilere dayalı kaynak sağlayan sitelerin artırılması ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>2</sup> BİT küresel odaklı bir teknoloji olduğu için, İslâmî bilgilerin yayılmasında Müslümanlar için kullanışlı bir platform olacağı düşünülmektedir. Konuyu tartışan ve sayıları gittikçe artan seminerler, konferanslar ve çalıştaylar Müslümanların BİT'e gösterdiği ilginin bir başka kanıtıdır. Örneğin, İslâm hakkında bilgi edinmek ve paylaşmak, dünyanın dört bir yanından Müslümanlar ile bilgi alışverişinde bulunmak ve kişisel ve kurumsal ağlar oluşturmak amacıyla 1999 yılında İslâmî İnternet Konferansı (MISIC'99) düzenlendi. Kuzey Amerika İslâm Cemiyeti (ISNA)<sup>3</sup> idaresinde her sene düzenlenen bir program hâline gelen etkinliğin adı "*Uluslararası Bilgi Teknolojisi Konferansı*" olarak değiştirildi.<sup>4</sup> Esas itibarıyla, BİT'den alınacak destek İslâmî bilgilerin ümmete etkin ve hızlı bir şekilde yayılmasını sağlayacaktır.

Bu makalede, fıkıh ve fetva anlayışını yaymak için bilgi iletişim teknolojisinde yaşanan gelişmelerden nasıl faydalanılacağı, BİT ve İslâm arasındaki ilişkiler, BİT uygulamaları, dijital çağda fıkıh ve fetva, fıkıh ve fetvada güncel BİT uygulamaları ve bu alanda BİT uygulanırken karşılaşılan sorunların yanı sıra geliştirmek için birkaç öneri gibi birtakım konular üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Malezya vurgusuna da ayrıca dikkat çekilmektedir. (Mütercim)

<sup>2</sup> 21 Şubat 2003 itibarıyla Alta Vista sitesinde "İslâm" sözcüğü ile arama yapınca çıkan sonuçlardır.

06.11.2016 tarihi itibarıyla bu sonuç 15,100,000'e ulaşmıştır. (Mütercim) Alta Vista arama motorunun kullanıma sebebi de hızlı tepki süresi, en güncel içeriğe sahip olması ve elde edilen sonuçları önem seviyesine göre sıralamasıdır.

<sup>3</sup> Islamic Society of North America (ISNA), 1981'de İslâm kardeşliği temelinde kurulan Amerikan'ın önde gelen en aktif kuruluşlarından biridir. Bkz. <https://www.investigativeproject.org/documents/misc/275.pdf> (Mütercim)

<sup>4</sup> Yousif, Ahmad F., Information Technology in the 21st Century: An Islamic Perspective, Bu makale, Uluslararası Bilgi Sistemleri ve İslâm Konferansı'nda sunulmuştur, 5 - 7 Kasım 2001, ISI2001, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM).

## Bit ve İslâm İlişkisi

Bilgi Teknolojisi (BT); “dijital, ses, görüntü ve diğer biçimlerde bilginin işlenmesi ve dağıtımı için bilgisayar ve telekomünikasyon kullanılması”<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma bakıldığında ve Kur’ân’ın bilimsel bir ders kitabı ya da teknolojik bir kılavuz olmadığı gerçeği göz önüne alındığında, İslâm’a yabancı olanlar, BT ile 1400 yıl önce indirilen bir kitap arasındaki ilişkiyi sorgulayabilirler.

Kur’ân, irfan kitabıdır ve İslâm’ın temel referans kaynağıdır. Bütün zaman ve mekânlarda uygulanabilir genel ilkeler içermektedir. İslâm, ilk vahiyden itibaren Kur’ân üzerinden ilâhî ve dünyevî bilgiye ulaşmanın önemine vurgu yapar:

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı “alak” dan yarattı...*”<sup>6</sup>

Müslümanlar, sürekli olarak bilgiyi aramaya ve bilgilerini artırmaya teşvik edilirler, zira daha fazla bilgi sahibi olanlar İslâm’da daha çok saygı görür. Bu bağlamda Hz. Allah şöyle buyurmaktadır:

“*De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”*”<sup>7</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s.) hadislerinin birçoğunda bilginin hayatımızdaki önemine değinmiştir. Meşhur hadislerinden birinde, her türden bilgi sahibi olmanın Müslümanlar için farz kılındığını belirtir:

“*İlim öğrenmek her Müslümâna farzdır.*”<sup>8</sup>

Hz. Peygamber ve ilk Müslüman âlimler, bilginin kullanımı konusunda örnek alınacak bir modele sahiplerdi. O zamanlar bilgiye erişmek, fikirlerini ve bilgilerini biriktirmek, işlemek ve yaymak için mevcut olan her aracı kullandılar. Bilgiye yönelik olumlu tutumlarının sonucu olarak da İslâm yüzyıllar boyunca muazzam bir medeniyet olageldi.

İslâmî gelenek bilgiyi iki kategoriye ayırmıştır: İlki, vahiy yoluyla Allah tarafından insana aktarılan bilgidir. Bu kategori, bilginin en yüksek formu olarak görülmekte olup her Müslümanın bu bilgiyi öğrenmesi, kavraması ve uygulaması farz kılınmıştır. İkincisi ise insanların tecrübe ve gözleme dayanarak akılcı sorgulama yoluyla edindikleri bilgi olup, dünyevî meseleler ile ilgilidir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> S. K. Bansal, *Dictionary of it Terms*, New Delhi, 2009, s. 109.(Mütercim)

<sup>6</sup> Alak, 96/1-2.

<sup>7</sup> Zümer, 39/9.

<sup>8</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

<sup>9</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, (1978), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM, p. 74.

Bu türe gözlem, tedebbür, taakkul, tefekkür ve tabassur dâhildir. Bunların hepsi de bilgi edinme mekânizmaları olarak Kur’ân’da yer alır. BİT alanı, ikinci kategori içerisinde bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Bu itibarla, Bilgi ve İletişim Teknolojileri İslâm’a yabancı değildir. Hatta islâm tarihinin erken dönemlerinde, teknoloji Müslüman âlimler tarafından benimsenmiş ve –farklı bir şekilde- kullanılmıştır.<sup>11</sup>

Dolayısıyla BİT ve Teknolojinin sunduğu hizmetler ve uygulamalar, İslâmî bilgiyi yaymak ve anlayış seviyesini artırmak için etkin bir şekilde kullanılabilir.

### **Bit’in Sunduğu Uygulamalar ve Teknolojiler**

Bilgi ve İletişim Teknolojileri, rutin faaliyetlerini kolaylaştırmak için insanlara çeşitli teknolojiler sunar. Bunların çalışma, iletişim kurma, iş yapma şeklini ve insan hayatının diğer bölümlerini değiştireceği söylenmektedir.

BİT kullanımından sağlanacak en büyük faydalardan biri de internettir. İnternet, iletişim kurmak için İnternet Protokolü (IP) kullanarak, 72 milyondan fazla bilgisayarın dünya genelinde oluşturduğu bir bağlantı olarak tanımlanmaktadır. Dünya çapında 190’dan fazla ülke ve bölge İnternete bağlanmış ve dünyayı saran bir telekomünikasyon ağı oluşturmuştur.<sup>12</sup> Her kesimden insanlar interneti kullanmaktadır. Nua İnternet Araştırmalarına<sup>13</sup> göre, Eylül 2002 itibarıyla dünya çapında 605,60 milyon insan İn-

---

Ayrıca bkz. S. M. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve geleceğin felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.174.

<sup>10</sup> Yousif, Ahmad Fadel., “Information Technology in the 21st Century: An Islamic Perspective”, *Benefits, Barriers and Concerns of Muslim Scholars in Islamic Studies*. (Technical Education in the 20th and 21st Centuries), 2000. Bu makale, Uluslararası Bilgi Sistemleri ve İslâm Konferansı’nda sunulmuştur. 5 - 7 Kasım 2001, ISI2001, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM), p. 249-258. Ayrıca Bkz. Mûsâ BİLGİZ, “Kur’ân ’da Bilgi ve Düşünce Üretimi” , *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (İtobiad), 2012, c. 1, sy. 3, s. 53-86; Gülşen ÖKTEN, “Kur’ân’a Göre Bilginin Kaynakları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 39, s. 205-228. (Mütercim)

<sup>11</sup> İslâm bilimlerinde “bilginin bir değer olduğu” ve “bilenle bilmeyenin bir olmayacağı” gibi Kur’ânî ilkelerden hareketle doğru ve kesin bilgi üretmeye yönelik her çeşit ilmî faaliyet bir çeşit ibadet olarak algılanmıştır. Nitekim bu kapsamda Müslüman bilginler, tıp, astronomi, cebir ve kimya gibi birçok alandaki buluşlarıyla teknolojiye katkı sağlamış, hatta öncü olmuşlardır. (Mütercim)

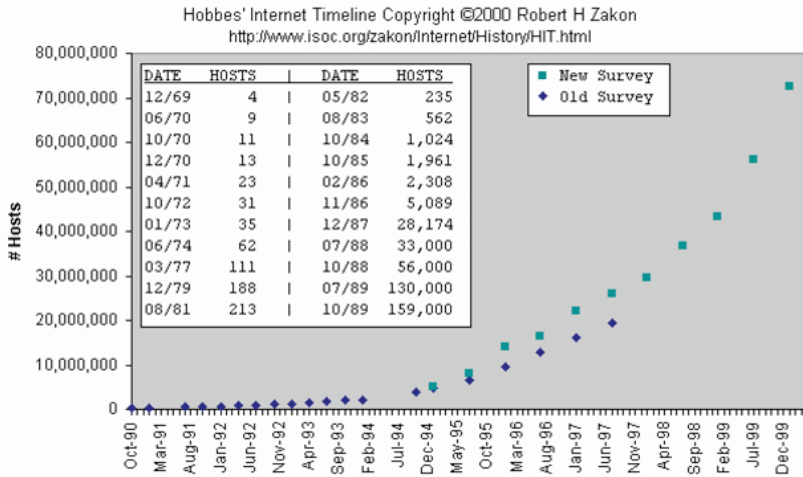
<sup>12</sup> Hofstetter, Fred T., (2001), *Internet Literacy, McGraw-Hill Higher Education*, 2nd Ed., s. 2

<sup>13</sup> Nua İnternet Araştırması: [http://www.nua.ie/surveys/how\\_many\\_online/index.html](http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html) (erişim: 03.11.2016)



ternete erişim sağladı. Bunlardan 6.31 milyon kullanıcı Afrika'dan, 187,24 milyon Asya'dan ve Pasifik Kenarından, 190,1 milyon Avrupa'dan, 5.12 milyon Orta Doğu'dan, 182,67 milyon Kuzey Amerika'dan ve 33.35 milyon kullanıcı da Latin Amerika'dan bağlandı.<sup>14</sup> İnternet teknolojisinin dünya genelinde sağladığı inanılmaz büyüme, Resim 1'de verilmiştir.<sup>15</sup> Bu gelecek vaat eden duruma bakıldığında, insan faaliyetlerinin çoğunun bu teknolojinin büyük etkisi altında kalacağı beklenmektedir.

### Resim 1: İnternetin Gelişimi



İnternet, kullanıcıların hızla ve kolaylıkla erişebileceği bilgi yığınlarını içerir. World Wide Web (Dünya'yı Saran Ağ; kısaca WWW veya Web) teknolojisinin kullanımı ile sunulan çevrimiçi kaynaklarda çok çeşitli bilgiler yer alır. İslâm hakkında bilgi sahibi olmayı ve bu bilgiyi internet aracılığı ile yaymayı hedefleyen birçok İslâmî site bulunmaktadır:

Al-Islam.Com (<http://www.al-İslâm.com>), İslamiCity.Com (<http://www.İslâmicity.com>),<sup>16</sup> Harf Information Technology (<http://www.harf.com>), İslamweb.Net (<http://İslâmweb.net>), Answering Islam ([<sup>14</sup> Bu sayı gün geçtikçe katlanarak artmaktadır. Dünyada internet kullanıcısayısı Ocak 2015 itibarıyla 3,01 milyara ulaşmış vaziyettedir. \(<http://www.medyakademiorg/2015/01/31/2015-internet-sosyal-medya-istatistikleri>\) \(erişim: 03.11.2016\). \(Mütercim\)](http://answe-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

<sup>15</sup> Ayrıca bkz. <http://www.internetsociety.org/internet/what-internet/history-internet/brief-history-internet#Timeline> (erişim: 04.11.2016). (Mütercim)

<sup>16</sup> Dinî bilgi açısından zengin bir içeriğe sahip, 1995 yılında faaliyete başlayan popüler sitelerden biridir. İslâmî TV, Live Tv, Radio al-İslâm linkleri ile geniş bir medya ağı bulunmaktadır. (Mütercim)

[ring-İslâm.org](http://ring-İslâm.org)), Âlim (<http://www.âlim.org>), Talk Islam (<http://talkİslâm.com>), Jannah.Com (<http://www.jannah.com>), IslamOnline.Net (<http://www.İslâmonline.net>), IslamQA.Com (<http://www.İslâm-qa.com>) bunlardan bazılarıdır.

Bu siteler, dünyanın her yerindeki Müslümanların İslâm hakkında bilgi toplamaları, paylaşmaları ve yaymaları için yeni bir mekânizma hâline gelmiştir. Müslümanlar bu siteler üzerinden Kur'ân okumalarına ve çevirilerine, hadis, İslâm fikhî ve fetva kitaplarına ve fikhî sorunlara ve diğer çeşitli İslâmî veri tabanlarına çevrimiçi erişim imkânına sahip olmaktadır.<sup>17</sup>

Nitekim Yûsuf el-Kardâvî internetin İslâmî öğretileri yayma konusunda çok önemli bir araç olduğunu belirterek Müslüman toplumunu birleştirecek bir platform olabileceğini söylemiştir.<sup>18</sup>

Bunun yanında, Michael Boyd'a göre de dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlar İnternet üzerinden inançları ile bir bağlantı kurmaktadır. Dinlerini ve bunu nasıl yayacaklarını öğrendikleri internet siteleri bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin sunduğu bir başka önemli uygulama ise elektronik postadır (e-posta).

E-posta; kullanıcıların elektronik ortamda mesaj göndermelerine, almalarına ve okumalarına imkân sağlayarak iletişim kurma şeklinde devrim yaptı. Diğer iletişim türleri ile kıyaslandığında, kıymetli zamanımızdan e-posta ile tasarruf edebiliyoruz. Zira e-postaları sadece istediğimizde okuyabiliyoruz. Böylelikle e-postalar iş günümüzü bölmemiş oluyor. Seyahat ettiğimizde İnternete bağlanabiliyor ve dünyanın neresinde olursak olalım bir telefon hattı kullanarak e-postalarımızı okuyabiliyoruz. Hatta bilgisayarımızda kablosuz iletişim donanımı ya da kablosuz e-postayı destekleyen bir cep telefonumuz varsa, sabit telefon hattı ihtiyacından bile kurtulabiliyoruz.

<sup>17</sup> İnternet ve bilgisayarın İlâhiyatçılar açısından yeri ve önemi hakkındaki çalışma için bkz. Bülent Ünal, "İlâhiyat ve Bilgisayar", <http://www.angelfire.com/wv/bulentunal/bilgi.html>, (erişim: 07.11.2016). (Mütercim)

<sup>18</sup> Al-Qaradawi.Net: <http://www.qaradawi.net>. Ayrıca bkz. Abdi O. Shuriye- Mosud T. Ajala, "Islam and the Cyber World", Journal of Educational and Social Research, Vol. 4 No.6, Kuala Lumpur, 2014, [http://irep.iium.edu.my/39304/1/Islam\\_and\\_the\\_Cyber\\_World-\\_JESR.pdf](http://irep.iium.edu.my/39304/1/Islam_and_the_Cyber_World-_JESR.pdf), pp.513-520, p.515. (erişim: 10.11.2016). (Mütercim)

<sup>19</sup> Ahmad Fadel Yousif, Information Technology in the 21st Century: *An Islamic Perspective*, Bu makale, Uluslararası Bilgi Sistemleri ve İslâm Konferansı'nda sunulmuştur, 5-7 Kasım 2001, ISI2001, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM).

İnternet teknolojisi e-postanın yanı sıra Listserv,<sup>20</sup> Haber Grupları ve Web Tabanlı Forumlar da sunmaktadır. Bu uygulamalar, internet kullanıcılarının dijital ortamda bilgi alışverişinde bulunmalarını sağlamaktadır. Böylece, farklı bölgelerde yaşayan Müslüman âlimler sanal ortamda bir araya gelerek ümmet ile iletişim kurmanın yanında tartışabilmekte, istişare edebilmekte ve sorunları çözebilmektedir. Örneğin Harf Information Technology (<http://www.harf.com>) adlı internet sitesi e-posta listesi hizmeti sağlarken, Al-Islam.Com (<http://www.al-İslâm.com>) ise kullanıcılarına çevrimiçi forum hizmeti getirmektedir. Böylelikle kullanıcılar internet üzerinden etkileşimde bulunabilmekte, paylaşım yapabilmekte ve en güncel bilgilere ulaşabilmektedir.

Animasyon, ses, görüntü ve hem iki (2D) hem de üç boyutlu (3D) grafikleri kapsayan multimedya (çoklu ortam), Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin en karmaşık ve hızlı değişen alanlarından biri durumundadır. Etkin biçimde kullanıldığında multimedya unsurları bilgi sunma ve yayma şeklini ileriye taşıyacak faydalı araçlar olabilir.

Bilgileri metin tabanlı bir formatta sunmak yerine daha iyi bir yol oluşturmak için ses ve görüntü teknolojileri birçok web sitesi tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır. Al- İslam.Com (<http://www.al-İslâm.com>), İslamiCity.Com (<http://www.İslâmicity.com>) ve IslamOnline.Net (<http://www.İslâmonline.net>) gibi İslâmî web siteleri, kullanıcılarına önde gelen Müslüman âlimlerin verdiği hutbeleri ya da konuşmaları dinleme imkânı tanımaktadır.

Bunun yanında, gerçek ya da hayal ürünü bir ortamın bilgisayar aracılığıyla 3 boyutlu simülasyon hâline getirilmesi olarak tanımlanan sanal gerçeklik de; mühendislik tasarımı, tıbbî araştırma ve görüntüleme gibi önemli alanlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. Bu teknoloji, kullanıcılara simüle edilmiş durumu “gerçek anlamda” görüntüleme ve deneyimleme imkânı vermektedir.

Sanal gerçeklik ortamında otomobil gibi bir nesne çeşitli açılardan (üst, alt, sağ, sol, kenar, vb.) görüntülenebilir. Ayrıca “sanal olarak” arabanın içine girilebilir hatta test sürüşüne çıkılabilir. Hac uygulaması ve eğitimi gibi bazı İslâmî uygulamaların geliştirilmesinde sanal gerçeklik faydalı bir teknoloji olabilir. Kullanıcılar, tavaf ve sa’y gibi hareketlerin ve ihram giymenin doğru şekilde yapılması üzerine “uygulamalı olarak” eğitim alabilir. Bu imkân, kullanıcıların İslâmî ibadetleri uygulama anlayışlarını geliştirmeye yardımcı olabilir.

Bilgi ve İletişim Teknolojileri kullanıcılar arasında gerçek zamanlı ile-

<sup>20</sup> Listserv (list service); Çok kullanılan bir e-mail programıdır. Kullanıcılara posta listelerine abone olma, katkıda bulunma ve çıkma imkânı verir. (Mütercim)

tişim imkânı da sağlamaktadır. Örneğin sesli konferans özelliği konuşma esnasında mikrofona söylenenlerin duyulmasını sağlarken, görüntülü konferans ise kullanıcıların birbirlerini görmelerine imkân tanır. Dijital ses ve görüntü aktarımları metne dayalı iletişime oranla daha yüksek boyutlu olduğu için, metin tabanlı konuşmaya kıyasla daha hızlı bir internet bağlantısına ihtiyaç vardır. Ses ve görüntünün daha az bant genişliğine ihtiyaç duyması için bunları sıkıştırma üzerine birçok araştırma ve geliştirme faaliyetleri yürütülmektedir. Teknoloji gelişmeye devam ederken, gelecekte belki de herkes bant genişliği kısıtlamasından endişelenmeden ses ve görüntü kullanabilecektir.

İnternet, gezegen üzerindeki en zengin bilgi kaynağıdır. Bergman'ın derin ağ üzerine yazdığı rapora göre, 2000 yılında yaklaşık 550 milyar belge içeren 100.000'den fazla arama yapılabilir veri tabanı bulunuyordu. Bunların %95'i ise herkesin erişimine açıktı.<sup>21</sup>

Bunların arasında ise İslâm ile alakalı 1.055.217'den fazla internet sitesi vardı.<sup>22</sup>

Teknoloji, öğrencilerin ve bilim adamlarının bol miktarda bilgiye ulaşmaları ve bir yandan da alanlarında neler yapıldığını öğrenmeleri açısından araştırma yapmalarını kolaylaştırmaktadır.

İnternette bu kadar çok bilgi mevcutken, doğru olana ulaşmak ise her zaman kolay değildir. Bu noktada, kullanıcıların en doğru bilgiye ulaşmaları için arama motorları kullanılabilir. Günümüzde Google, Alta Vista Yahoo, InfoSeek, Bing ve DirectHit gibi birçok etkili arama motoru bulunmaktadır. İslâm hakkında değerli bilgilere ulaşmak için bu arama motorları etkin bir mekânizma işlevi görebilir.

Bu yeni teknolojinin sunduğu gelişmiş uygulamalardan biri de veri tabanı sistemidir. Verileri merkezde toplama işlemini yerine getiren bu sistem,

<sup>21</sup> Derin Ağ, Derin İnternet ya da Derin Web (İngilizce: Deep Web), İnternetin çıktığı ilk tarihlerden itibaren arama motorlarının indeksleyemediği verilerin bulunduğu bilgileri içeren binlerce linkten oluşan bir sistemdir. Nitekim Kaliforniya Üniversitesi'nin yaptığı bir araştırmaya göre 2001 yılında 7.5 petabayt büyüklüğünde bir verinin Derin Ağ'da olduğu tahmin ediliyordu. Başka bir araştırmaya göre ise 2004 yılında Derin Ağ'da 300.000 web sitesi faaliyet gösteriyordu ve Shestakov'e göre, 2006 yılında bunun 14.000'i sadece Derin Ağ'ın Rusça olan kısmındaydı. Bkz. Bergman, Michael K (August 2001), "The Deep Web: Surfacing Hidden Value," The Journal of Electronic Publishing 7 (1), DOI:10.3998/3336451.0007.104 (erişim: 07.11.2016). (Mütercim); BrightPlanet: <http://www.brightplanet.com/deepcontent/tutorials/DeepWeb/deepwebwhitepaper.pdf>

<sup>22</sup> Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, (2000), *Merombak dan Membentuk Imej Islam dengan Teknologi Maklumat dan Komunikasi (ICT), an article in Memahami Islam Melalui Teknologi Maklumat & Komunikasi*, Ed. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, p. 37-56, IKIM, Kuala Lumpur.

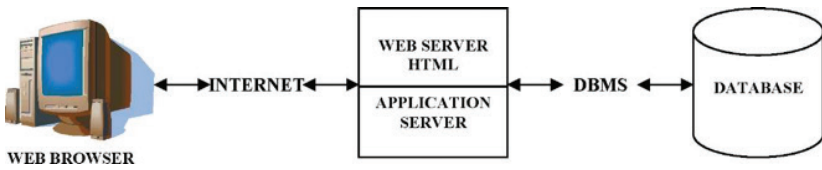
daha sonra elde edilen bilgileri etkin biçimde yönetir ve toplanan verilere erişim sağlar. Günümüzde veri tabanı sistemi, özellikle idare edilmesi gereken devâsâ miktarda veri olduğu durumlarda büyük fayda sağlamaktadır.

Veri tabanı teknolojisinin şu anki eğilimi, bilgi kaynaklarını internette erişime açma yönünde olup, buna “Hipermedya Veri Tabanı” denilmektedir.<sup>23</sup>

Araştırmacılar, internette yer alan hipermedya veri tabanlarının rolü ve veri tabanı sistemlerinde depolanan bilgilere ulaşmak için web sitelerinin giderek daha fazla kullanılması üzerinde yeni çalışmalar yapmaktadırlar. Hipermedya veri tabanı, kullanıcıların istedikleri sıraya göre sitedeki konulara erişmelerini sağlamaktadır. Örneğin, ABD Ulusal Okyanus ve Atmosfer Dairesi’nin internet sayfasından (<http://www.nurp.noaa.gov>) bir tıklamayla ilgili konu hakkında çeşitli bilgiler sunan diğer internet sitelerine ulaşılabilir.

Bunun yanı sıra, dâhilî veri tabanının internete bağlanabildiği bir başka yaklaşım da bulunmaktadır. ABD Çevre Koruma Ajansı’nın internet sitesi (<http://www.epa.gov/enviro/>), çalışanlarının ve kullanıcıların ilgili veri deposuna erişmesine imkân tanımaktadır. Dâhilî veri tabanlarına bir ara yüz sağlamak için artık daha fazla kuruluş internetten faydalanmaktadır. Dâhilî veri tabanlarında yer alan bilgilere ulaşmak için interneti kullanmanın getirdiği avantajlardan biri, internet tarayıcılarının kullanımının oldukça kolay olması ve veri tabanı sorgulama araçlarından daha az eğitim gerektirmesidir. Ticarî kuruluşlar için de yeni verimlilik ve fırsatlar sunan bu teknoloji, aynı zamanda çalışanlara şirket genelinde bütünleşmiş bilgiyi görüntüleme imkânı sağlamaktadır.

Resim 2, veri tabanı teknolojisi ile internet arasında kurulan bağlantının mimarisini göstermektedir:



**Resim 2: Veri Tabanını İnternete Bağlamak**

Al-Islam.Com (<http://www.al-İslâm.com>) ve IslamQA.Com (<http://www.İslâm-qa.com>) bu yaklaşımı benimseyen İslâmî internet siteleri ara-

<sup>23</sup> Loudan, Kenneth. C., Loudan, Jane Price, 2002, *Mânagement Information Systems: Mânaging The Digital Firm*, 7th Ed., Prentice Hall, USA, “Foundations of Business Intelligence: Databases and Information Mânagement” pp.206-243, p. 224. (bkz. <https://eservices.mu.edu.sa/public/uploads/1420830536.9863Mânagement%20Information%20System.pdf>) (erişim: 06.11.2016). (Mütercim)

sındadır. Bu siteler özellikle fıkıh ve fetva alanında İslâmî bilgi ve veri paylaşımında bulunmakta ve bunu da veri tabanlarını internete bağlayarak gerçekleştirmektedirler. Böylece en kolay ve etkin yöntemi kullanarak kullanıcılar bilgileri arayabilmektedirler.

Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin sağladığı daha birçok uygulama bulunmaktadır. Bu gelişmiş teknoloji ilerlerken Müslümanlar pasif birer gözlemci olarak kalmayıp, büyük bir oyuncu ve katkı sağlayıcı durumuna geçmelidirler. İslâm ümmetinin kalkınma sürecini iyileştirmek ve hızlandırmak için icat edilen uygulamaları kullanarak ve benimseyerek bu gerçekleştirilebilir.

### Dijital Çağda Fıkıh ve Fetva

İbadet, muâmelât, miras, ceza, hukuk, münâkehat (evlilik), uluslararası ilişkiler, siyaset gibi çeşitli konularla ilgilenen İslâmî disiplinler arasında fıkıh temel bir yere sahiptir. Fıkıh konusunda bilgi sahibi olmak, tüm faaliyetleri ve gündelik ibadetleri İslâm'ın gerektirdiği şekilde yerine getirme konusunda kişiye yardımcı olacaktır. Bu bağlamda, Ebû Hanîfe, fıkıhî "kişinin haklarını ve yükümlülüklerini bilmesi" (el-fikhü: ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ)<sup>24</sup> olarak tanımlamaktadır.

Fıkıhın hayatımızdaki önemine binaen, bilginin İslâm ümmetinin tüm katmanlarına aktarılmasını ve ulaştırılmasını sağlamamız gerekir.

Fetva ise karşılaşılabileceğimiz yeni sorunları çözmek içinden, hızla değişen güncel ortamda ziyâdesiyle gereklidir. Dinimiz -her olay ve sorun için İslâm'da açık bir hüküm bulunmaması nedeniyle- ortaya çıkan problemleri tespit, analiz, içtihatla hakkında hüküm verme ve nihayetinde elde edilen fetvayı yayınlama konusunda bazı genel esaslar, kurallar ve yöntemlere vurgu yapmıştır. Örneğin internet, e-ticaret, yazılım korsanlığı ve diğer yeni ortaya çıkan sorunlar üzerinde kesin bir hüküm yoktur. Bu sebeple Müslümanlar, âlimlerin ve uzmanların bu ictehadî meselelere açıklık getirmelerini beklemektedir. Uzayan tartışmalara rağmen, Müslüman âlimler meseleyi inceleyip nihayetinde bir hükme varmaktadır.

Dolayısıyla paha biçilmez fıkıh kaynaklarının ve değerli fetva koleksiyonlarının uygun biçimde düzenlenmesi ve topluma etkin bir şekilde kazandırılması için, bu alanda bilgiyi yaymak üzere kullanılan metotların stratejik olarak planlanmış ve uygulamaya konmuş olması gerekir. Bütün kaynaklar ve bilgiler genellikle belgelenir ve kitaplarda toplanır. Ancak teknolojinin ilerlemesiyle bu kaynaklara artık internet üzerinden de erişi-

<sup>24</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühü*, c.1, Dârü'l-Fikr, 1997, Dimeşk.

lebilmektedir. Dolayısıyla kullanıcılar, mağazada satın almaya gerek kalmadan bu materyalleri ücretsiz olarak bilgisayarlarına indirip okuyabilir ve gerekirse çıktısını alabilirler.<sup>25</sup>

Örneğin, Al-Islam.Com (<http://www.al-İslâm.com>), internet kullanıcılarına el-Fetâva'l-Kübra'l-Fıkhıyye, el-Fetâva'l-Hindıyye, İslâmü'l-Muvakkiin, et-Turûku'l Hükâmıyye, Ahkâm-ü's-Sultâniyye, el-Muğnî, el-Furûk, el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye gibi bazı önde gelen fıkıh ve fetva mirasını dijital ortamda okuma ve hatta yazıcıdan çıktısını alma imkânı tanımaktadır. Bu imkân ,söz konusu kitaplar hakkında bilgi almak isteyenlerin işini kolaylaştırabilir. Özetle fıkıh ve fetva alanları kullanıcılara ulaşmak için yeni bir yol keşfetmekte; kullanıcılar da BİT kullanarak bu bilgileri elde etmek ve yaymak için yeni olan bu yaklaşımı benimsemektedirler.<sup>26</sup>

### **Fıkıh ve Fetvayı İdrak Etmede Bit'in Rolü**

Daha önce belirtildiği üzere, Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin ilerlemesi Müslümanlar arasında bilgiyi yaymak, fıkıh ve fetva idrakini geliştirmek için etkili bir araç olabilir. Öngörülen amaç için BİT 'in kullanılabilme ihtimalini irdelerken, İslâm'a dair bilgilerin tebliğ için kullanılabileceği çeşitli mevcut teknolojilere de değinilecektir.

### **WWW Teknolojisi**

Www teknolojisi, kullanıcıların internette bulunan çeşitli kaynaklardan metinsel bilgiler, ses kayıtları veya grafik görüntüleri elde etmelerini ve görüntülemelerini sağlar. Bilginin en etkili biçimde aktarılmasına imkân tanır. Bu bağlamda, fıkıh ve fetva hakkında bilgi yayma amacıyla BİT uygulamalarından faydalanan çok miktarda İslâmî web sitesi geliştirilmiştir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Teknolojinin hızlı bir şekilde gelişim göstermesi ile birlikte internet; zengin içeriğiyle bilgi, fotoğraf, haber, metin vb. bilgiye ulaşmada ve binlerce kitap, makale ve yazıya erişimde sayısız imkânlar sunmaktadır. Ancak bu kolaylıklarla beraber, sanal mahkûmiyetler, bağımlılık, bilgi kirliliği, kalıcı ve derinlikli kitap okuma alışkanlığını kaybetmek gibi birçok problemi de beraberinde getirmektedir. (Mütercim)

<sup>26</sup> Bugün internette (<http://shamela.ws/index.php/page/download-shamela> (erişim: 09.12.2016) ve IOS ve Android marketlerde yer alan “*el-Mektebetü's-Şâmile*” adlı programda özellikle mezheplere ait fıkıh ve usûl kitapları ve fetva kitaplarının yanı sıra İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanını kapsayan binlerce kitap yer almaktadır. (Mütercim)

<sup>27</sup> Dijital ortamda, yurt içinde ve yurt dışında, İslâm dinî ile ilgili bilgi veren ve dinî soruları cevaplandırılan birçok site bulunmaktadır. Öyle ki internet ortamına aktarılan tefsir, hadis, siyer, fıkıh ve daha birçok İslâmî ilimlere dair dokümanlar sayesinde herhangi bir dinî mesele hakkındaki bilgilere, internette yapılan birkaç tıklamayla erişmek mümkün hâle gelmiştir. İnternette yer alan özel veya kurumsal nitelikli İslâmî siteler, mezhep temelli ya da bağımsız bir yöntemle faaliyet göstermektedir.

Harf Information Technology (<http://www.harf.com>) tarafından yönetilen Al-Islam.Com (<http://www.al-İslâm.com>), önde gelen İslâmî internet siteleri arasında yer almaktadır.

Site Kur'ân, fıkıh, fıkıh usûlü, fetva, kazâ gibi İslâm'ın neredeyse her alanına ilişkin faydalı bilgiler, tartışmalar ve önemli noktalar içermektedir. Tüm analizler ve çalışmalar ile toplamda 750.000 sayfayı bulan İslâm Fıkıh Ansiklopedisi yazılımında mevcut fıkıh kitapları, sitenin değerli kaynakları arasında yer almaktadır. Bilgilerin güvenilirliğinden ve kalitesinden emin olmak için morfolojik (biçimbirimsel) analiz teknolojisi<sup>28</sup> kullanılmaktadır. Arapça, İngilizce, Malayca, Endonezce, Almanca, Fransızca ve Türkçe yayınlanan sitenin fıkıh ve fetva sayfaları ise yalnızca Arapça dilinde hizmet vermektedir.

Fıkıh ve fetva hakkındaki bilgilere bu sayfadan elektronik olarak erişilebilmektedir. Bu bölümün eksikliği ise Arapça sunulmuş olmasıdır. Bu durum, sayfayı sadece Arapça anlayanların erişebileceği şekilde kısıtlayabilir. Bilgilerin çeşitli dillerde sunulması önerilmektedir.<sup>29</sup>

IslamOnline.Net (<http://www.İslâmonline.net>), fetva hakkında bilgiler sunmak için aktif olarak çalışan bir diğer yararlı internet sitesidir. Arapça ve İngilizce olmak üzere iki dilde faaliyetlerini yürüten site, evrensel mesajlar ve İslâmî içerik barındırmaktadır.<sup>30</sup>

Sitede yer alan içeriğin İslâm hukukunun sabit ilkelerini ihlâl etmemesi

---

Bunların bir kısmı amatörcü hizmet verirken, pek çoğu gelişmiş bir tasarıma ve dolgun bir içeriğe sahip bulunmaktadır.

Bu anlamda Türkiye'de kullanıcılar başta Diyanet İşleri Başkanlığı (<http://diyanet.gov.tr>) olmak üzere, İlahiyat Fakültelerinin kendi akademik çalışmalarının da yer aldığı web siteleri ile Kelam (<http://www.kelam.org>) gibi çeşitli ana bilim dallarına ilişkin koordinasyon sitelerinden, çeşitli bilim dallarında hazırlanmış makalelerin yer aldığı ilmi dergilere ait web sayfalarından dinî bilgiler edinebilmekte ve dinî bir meselenin cevabını öğrenebilmektedir.

Ayrıca İslâmî ilimlerin birçok alanında sorulan sorulara cevap mâhiyetinde hazırlanan "Sorularla İslâmiyet" (<https://sorularlaİslâmiyet.com>); ve Hayrettin Karaman'ın makale, kitap ve kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan kişisel web sitesi de (<http://www.hayrettinkaraman.net>) etkin siteler arasında yer almaktadır. (Mütercim)

<sup>28</sup> Bir cümle içerisinde yer alan her kelimenin kök ve eklerine ayrıştırılması ve görevlerinin belirlenmesini konu edinen bilim dalı. (Mütercim)

<sup>29</sup> Mevkiu'l-İslâm (Veżâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ) er-Riyâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-İftâ adıyla bilinen sitenin fetva sayfasına "<http://www.alifta.net>" linkiyle ulaşılabilir. Meselelere yaklaşımda Selefi anlayışın hâkim olduğu sitede güncel konularda genellikle "el-Lecnetü'd-Dâime lil-İftâ" ve "Hey'etü Kibâri'l-Ulemâ" gibi fıkıh konseplerinin içtihatları verilmektedir. (Mütercim)

<sup>30</sup> Selefi çizgideki popüler sitelerden biri olup modern İslâm dünyası hakkındaki haber ve politik analizleriyle öne çıkmaktadır. Ayrıca fetva konusunda otorite olarak kabul edilen güvenilir sitelerden biridir. (Mehmet Haberli, "İslâm ve İnternet", *Dijitalleşen Din*, Köprü Kitapları, İstanbul 2015, s. 45-58-68 (Mütercim)



için Kur’ân, hadis, fıkıh, siyaset, ekonomi, sosyoloji, teknoloji, sanat ve diğer alanlarda uzmanlaşmış kişilerden bir komite oluşturulmuştur. Siteyi yönetmekle sorumlu olan komiteye Yûsuf el-Kardâvî başkanlık etmektedir. IslamOnline.Net sitesinde Fetva Bankası isimli bir sayfa yer almaktadır. Bu sayfanın veri tabanında fetva hakkında bilgiler depolanmakta ve sayfa kullanıcıların arama motoru yoluyla sorguladıkları bilgileri elde etmesini sağlamaktadır. Önceki bölümde tartışılan dâhilî veri tabanının internet sitesine bağlanması konusuna bu durum bir örnek olarak gösterilebilir. Fetva veya çözümler, önde gelen Müslüman âlimler tarafından verilmektedir. Abdülkerim Zeydan, Abdülmecid Subh, Ahmet Saîd Havva, Tâhâ Câbir el-Alvânî ve birçoğu bunların arasında yer almaktadır. Kullanıcılar aradıkları fetvayı bulmak için internet sitesinden faydalanabilirler.

Aranan fetva veri tabanında bulunamıyorsa, kullanıcılar “Âlime Sor” sayfasından ilettikleri sorulara cevap alabilmektedir. Www teknolojisi daha iyi bir iletişim biçimi için fırsatlar oluşturmakla birlikte hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere İslâmî ilimler, İslâm medeniyeti ve ulusları hakkında kaynak sağlamaktadır.<sup>31</sup>

Temel hedefi fıkıh ve fetva bilgileri yaymak olan bir diğer internet sitesi olan Islamweb sitesi (<http://İslâmweb.net>) son derece kapsamlı olup; İslâm inancı (Akide), Kur’ân’la ilgili konular, hadis, fıkıh, Hz. Muhammed’in hayatı (Siret), İslâm’a davetin metodolojisi, ideal İslâmî tutumun nâdide örnekleri, İslâm’a yeni geçenlerin hikâyeleri ve diğer birçok mevzuyu içermektedir. IslamOnline.Com (<http://www.İslâmonline.com>) sitesindeki Fetva Bankasına benzer şekilde, kullanıcılar IslamWeb sitesinin veri tabanından istedikleri fetvayı arayabilir; aynı zamanda da siteye sorunlarını iletebilirler.<sup>32</sup>

Islam Q&A (<http://www.İslâm-qa.com>) sitesi, İslâm hakkındaki her soruya zeki ve güvenilir cevaplar vermeyi amaçlamaktadır. Soru ister bir Müslümandan ister bir gayrimüslimden gelsin, sitenin hedefi genel ve kişisel sosyal sorunları çözmeye yardımcı olmaktır. Yanıtlar Muhammed Salih el-Müneccid tarafından incelenmekte, düzeltilmekte, değiştirilmekte veya şerh düşülmekte, yazılmakta, hazırlanmakta ve onaylanmaktadır. Arapça,

<sup>31</sup> <http://fatwa.İslâmonline.net> olarak sadece Arapça olarak hizmete devam eden ve daha çok Selefi görüşlerin yansıtıldığı sitede şimdi müstakil bir fetva bankası yer almamakta ancak, aile, ahlâk, âdâb, yiyecek-içecek-kurban, usûl, siyâset-i şer’iyye, ibadet, inanç, muamelat vb. konular altında soru cevap şeklinde fetvalar yer almaktadır.(Mütercim)

<sup>32</sup> Katar tarafından finanse edilen site [www.fatwa.Islamweb.net](http://www.fatwa.Islamweb.net) adıyla Arapça, İspanyolca, Fransızca, İngilizce olarak hizmet vermeye devam etmektedir. Site, fetva alanında kullanılan en yaygın sitelerden biri olup Arama motorlarında ilk sırada çıkmaktadır.(Mütercim)

İngilizce, Fransızca, Japonca ve Endonezya dili olmak üzere beş dilde görüntülenebilen<sup>33</sup> sitede; İslâm hukuku, İslâm tarihi, İslâmî sosyal yasalar (evlilik, boşanma, sözleşme ve miras gibi), İslâm ekonomisi, İslâm inancının temel öğretileri ve akîdeleri, tevhit ve Kur'ân ile İslâmî metinlerle ilişkisi olduğu için Arapça dilbilgisi konuları yer almaktadır. İslam Q&A sitesinin veri tabanı konulara göre düzenlenmekte olup sık sorulan ve daha önce iletilen soruları içerir. Kullanıcılar bütün içeriği tarayarak veya belli başlı konularda anahtar kelimeler ile arama yaparak siteden faydalanabilirler.

Müslüman âlimlerin fikirlerine, görüşlerine, konuşmalarına, hutbelerine hatta fetvalarına yer verdikleri kişisel siteler de bulunmaktadır. Nitekim Yûsuf el-Kardâvî'nin <http://www.qaradawi.net> adresindeki web sitesi bunun bir örneğidir.<sup>34</sup>

Site; insan klonlama, kâr ve faiz, İsrail ürünleri kullanma, kadınların liderliği gibi dünyanın dört bir yanında Müslümanların karşılaştığı çeşitli güncel meseleleri ve sorunları ele almaktadır. Ayrıca, el-Kardâvî tarafından yönetilen ve birçok ilginç sorun ve vakadan oluşan fetva ve hüküm sayfası da sitede yer almaktadır.

Genel olarak bakıldığında, İslâmî sitelerin her birinin e-posta, mail listesi ve haber grubu uygulamalarını sağladığını görmekteyiz. Bu durum da kullanıcıların internet üzerinden arama, paylaşma ve bilgi alışverişi yapma seçeneklerini zenginleştirmektedir.

İnternet sitelerinin yaygın biçimde bilgi aktarımı için kullanıldığı (şeklindeki) mevcut eğilime baktığımızda, Web gelişiminde düzgün bir uygulama aşamasının gerçekleştirilmesi gerektiğini görüyoruz. Geliştirme süreci esnasında göz önünde bulundurulması gereken diğer konular ise şunlardır:

1. Bilgilendirici: İyi bir internet sayfasının yazarı, kullanıcıların ihtiyaçlarını ve taleplerini mümkün olduğunca öngörmeye çalışmalıdır.
2. Sayfa Tasarımının Üç Kuralı: Üç temel alana odaklanmak; yani kaliteli içerik, okuma kolaylığı ve sanatsal düzen. Sayfa geliştirilirken iyi ve bilgilendirici içeriğe öncelik verilmelidir.
3. Kurulum Öncesi Mükemmel Site: Bütün siteler halka açık sunulca-

<sup>33</sup> Şu an itibarıyla Türkçe, Urduca, Çince, Farsça, Uygurca, Rusça, Almanca, Hinduca, Portekizce dillerinin de eklendiği ve Suudi Arabistan tarafından desteklenen Abdülaziz bin Ba'z'ın fetvalarının çoğunlukta olduğu sitede konularına ve güncel meselelere göre fetvalar yer almaktadır.(Mütercim)

<sup>34</sup> İlke olarak mezheplere saygılı, yer yer onların görüşlerini nakleden, ancak güncel gelişmelere uygun olarak maslahat çizgisinde özgün fetvaları da içeren bir yapıda olup cevapların genel itibarıyla helâl veya haram şeklinde değil geniş delilleriyle irşat tarafı da gözetilerek verildiği kişisel bir web sayfasıdır.(Mütercim)

ra yüklenmeden önce yazılmalı, gözden geçirilmeli ve test edilmelidir. Böylece performansı etkileyecek hatalar bertaraf edilebilir.

4. Siteyi Sayfalara Bölme: Bu durum, kullanıcıların tüm site yerine sadece sitenin belli bölümlerine gitmesini sağlar. Ayrıca indirmesi daha hızlı hâle gelir. Genellikle birkaç büyük sayfa yerine birçok küçük sayfanın bulunması daha iyi olacaktır.
5. Etkili Site İsmi: Site adının kısa, kesin ve tanımlayıcı olmasına dikkat edilmelidir. Arama motorlarında sitenin görünürlüğünü artırmak büyük önem taşımaktadır.
6. “Ters Yoldan” Gelenlere Kolaylık: Siteye “ters yoldan” gelen kullanıcılar olabilir. Bu sebepten dolayı, değişik bölümlerden giriş yapılarak gerçekleştirilen ziyaretler göz önünde bulundurulmalı ve kullanıcıların siteye nereden girerlerse girsinler istedikleri bölüme gidebilmeleri için gerekli yönlendirme araçları sağlanmalıdır.
7. İndirme Sürelerini Kısa Tutma: Sayfanın başına büyük resimler koymak yerine bunları en alta yerleştirmek daha iyi bir seçenektir.

Uygun gözetim ve planlama ile www teknolojisinin, Müslümanların İslâmî bilgileri aramak, edinmek, sunmak, paylaşmak ve yaymak için kullandığı mekânizmaların iyileştirilmesine büyük katkılar yapacağı beklenmektedir.

### Uzman Sistemler

Son yıllarda yapay zekâ kullanımına duyulan ilgi ve heyecan, genel kullanıma yönelik (mainstream) bilgisayar biliminin, mühendislik, bilim, tıp gibi diğer önemli alanların sözlüğüne de girdi. Teknoloji, insan uzmanların rasyonel davranışlarını ve performansını kopya edebilir. Bu senaryo, insanı rahatlatarak uzman sistemlerin geliştirilmesine doğru ilerlemektedir. Müslümanlar bu imkânı kullanarak İslâm’ın konumunu iyileştirmek için bu ileri ve gelişmiş teknolojiyi uygulamaya geçirmelidir.

Uzman sistem, gelişmiş bir bilgisayar programı olup uzmanlık ve tecrübeye gerektiren zor sorunları yüksek beceri ile çözme yeteneğine sahiptir. Bunu da insan uzmanların söz konusu sorunları çözmek için kullandıkları teknikleri, bilgileri, buluşsal yöntemleri (ampirik kurallar) ve sorun çözme süreçlerini kullanarak gerçekleştirir. Böyle bir sistem, normalde insan uzmanlığı gerektiren bir işlevi tamamıyla yerine getirebilir veya karar verici insanlara asistan vazifesi görebilir.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Gero, J. S. and Stanton, R., (1988), *Artificial Intelligence Developments and Applications*, North-Holland, Amsterdam, Edited Selection of Papers to the Australian Joint Artificial Intelligence Conference Sydney, Avustralya.

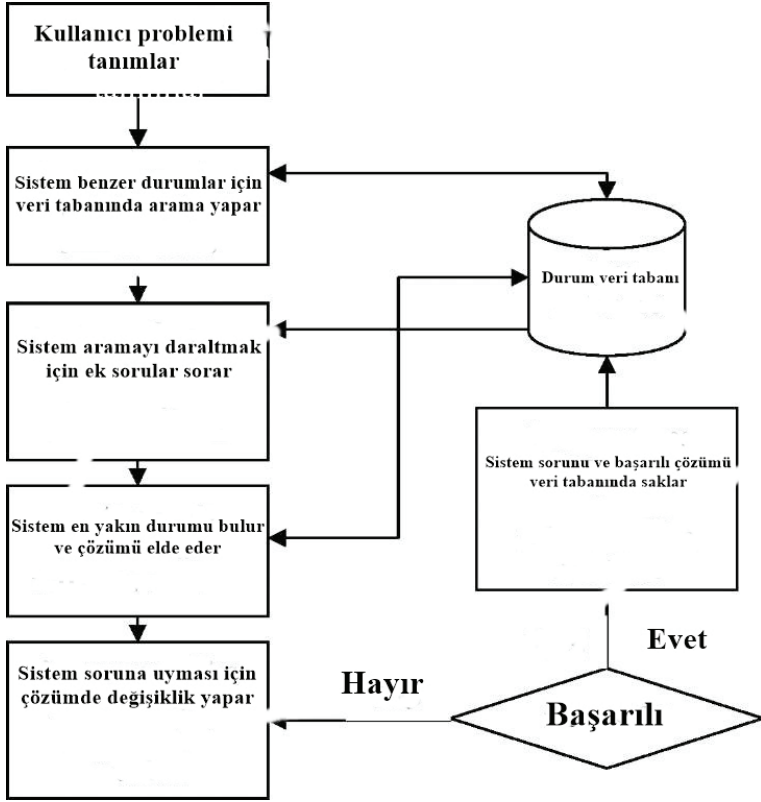
Uzman sistem ayrıca insan uzmanların “klonu” olarak varsayılabilecek bilgisayarlarda insan bilgilerinin, uzmanlıklarını ve deneyimlerini depolayabilir. Sistem, her türden sorunu çözmek için bir uzmanlık alanı bilgisine dayanarak insan muhâkeme yeteneklerinin bir bölümünü taklit etmektedir.<sup>36</sup>

İslâmî bir ortam göz önüne alındığında, fıkıh ve fetvanın geliştirme sürecini kolaylaştırmak için uzman sistemler geliştirilebilir. İçinde bulunduğu hızla değişen ortamda Müslümanlar sürekli yeni ortaya çıkan sorunlar ve meseleler ile karşı karşıya kalmaktadır. Böylelikle bir uzman; fikir, görüş, tavsiye, öneri veya çözüm için bu yerleşik “yazılım uzmanlarına” danışabilir. Dolayısıyla sistemden sorunları irdelemesi, analiz etmesi ve işleyerek çözüm (hüküm) üretmesi beklenir. Bu kolay bir görev olmamakla birlikte, uygun yaklaşımda bulunduğu vakit sistem Müslümanlar için büyük fayda sağlayacaktır.

Doktor, finansal analist, mühendis, hukukçu ve yerbilimcilerin ihtisas alanına yönelik geliştirilen uzman sistemler varsa, neden İslâm hukukunu yorumlayan (müftü), müçtehit, fakih veya kadıların uzmanlığına benzer işlev gösterecek bir uzman sistem olmasın? Bu bağlamda, durum tabanlı çıkarsama (DTÇ) yani uzmanların geçmişte yaşadıkları benzer deneyimlerden yararlanarak sundukları yöntemler, kullanıcının benzer parametrelere sahip bir durum ile karşı karşıya geldiğinde de kullanması için bir veri tabanına kaydedilir. Sistem yeni soruna benzer problem karakteristiklerine sahip depolanmış olayları arayarak en uygun olan problem çözme yöntemini bulur ve eski olayda uygulanan çözümleri yenisi için de kullanır. Başarıya ulaşan çözümler yeni olaya etiketlenir ve ikisi birden bilgi tabanında diğer olaylar ile birlikte saklanır. Öte yandan, başarısız çözümler de sebep ve açıklamalarıyla birlikte olay veri tabanına eklenir.<sup>37</sup> Aşağıda yer alan Resim, DTÇ'nin çalışma şeklini açıklamaktadır:

<sup>36</sup> Ketata, C., Rockwell, M. C. and Riordan, D., (2000), *Development of Expert System for Stream Sampling in Mineral Processing Plants, Artificial Intelligence of Engineering*, 14, p. 191 - 197.

<sup>37</sup> Loudan, K. C., Loudan, J. P., (2002), *Management Information Systems: Managing The Digital Firm*, 7<sup>th</sup> Ed., Prentice Hall, ABD, p. 390.



**Resim 3: Durum Tabanlı Çıkarsama Modeli**<sup>38</sup>

Bu yaklaşım üzerinde çalışmak, fetva hükmünün dijital ortamda edinilmesini, yönetilmesini ve insanlara iletilmesini sağlayacaktır. Fakat sistemin geliştirilmesi için iki tarafın da yani ulemânın ve teknoloji uzmanlarının işbirliğinde bulunması gerekmektedir. Sistemin başarıya ulaşması için birlikte çalışmaları ve uzmanlıklarını kullanarak katkıda bulunmaları icap etmektedir.

<sup>38</sup> Geçmişte karşılaşılan benzer problemlerin çözümlerinden yararlanarak problem çözüme yöntemidir. Durum tabanlı çıkarsama, dört adımdan oluşur. Bunlar: Getir (Retrieve): Yeni problem ile ilgili geçmişte karşılaşılan durumlardan oluşan bir belleğin taranarak benzer durumların getirilmesi. Tekrar Kullan (Reuse): Bellekten getirilen problemin çözümünün eldeki probleme uyarlanması. Gözden Geçir (Revise): Elde edilen çözümün karşılaştırılması ve gerekirse düzeltilmesi. Sakla (Retain): Eğer elde edilen çözüm uygun bir çözüm ise bunun veri tabanında saklanması. Bkz. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Durum\\_tabanlı%C4%B1\\_%C3%A7%C4%B1karsama](https://tr.wikipedia.org/wiki/Durum_tabanlı%C4%B1_%C3%A7%C4%B1karsama) (erişim: 06.11.2016) (Mütercim).

## Yazılım ve Uygulama

Yazılım bir bilgisayar programı olup belli bir görevi ya da ölçümlemeyi gerçekleştirmeyi amaçlayan bir dizi komut veya tâlimattan oluşur. Bu komutlar, bilgisayarın anlayacağı bir dilde yazılır. Bilgisayara tam olarak ne yapması gerektiğinin tâlimatı verilir.<sup>39</sup> Günümüzde hem internette hem de piyasada birçok İslâmî yazılım mevcuttur. Muâmelât hukuku, miras hukuku, Fıkıh Ansiklopedisi ve İbadet Hukuku gibi konularda faydalı yazılımlar bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Muâmelât hukuku yazılımı, ticarî işlem hukukunda yer alan on yedi ana konu hakkında kapsamlı kaynaklara, eğitime ve tartışmaya yer vermektedir. Kullanıcılar kelimeye, kelime köküne ve konuya göre arama erişimi sağlamaktadır. Kira sözleşmeleri, üretim, satış, peşin ödeme, döviz işlemleri, fatura veya takas, ortaklık gibi konular temel meseleler arasında yer almaktadır. Yazılımda İbn Hacer, el-Mebsut ve el-Müdevvenetü'l-Kübra gibi farklı hukuk ekollerinden kaynaklar sunulmaktadır. Programda ayrıca Cidde'de bulunan Fıkıh Akademisi ve Faysal İslâm Bankası gibi İslâmî kuruluşlar tarafından tasdik edilen modern fetva uygulamalarından örnekler de yer almaktadır.<sup>41</sup>

Muâmelât hukuku yazılımı kadar faydalı bir diğer yazılım olan Miras hukuku programı ise bir mülkün tüm mirasçıları için bir “ağaç” oluşturur. Tüm isimler ve yakınlık derecesi girildikten sonra, program otomatik olarak her vârisin payını hesaplar ve uygulanan dağıtım kurallarını belirler. Bütün nakit varlıklar, hisse senetleri, tahviller ve diğer paylar ile altınlar ve takıların yanında miras kalacak diğer varlıklar ve mallar girildiği takdirde yazılım mülkün toplam değerini verir. Mirasçıların sahip olduğu oranlar otomatik olarak hesaplanır ve değerlendirilir.<sup>42</sup>

Bu açıdan Müslüman yazılım geliştiricileri benzer İslâmî tabanlı yazılımlar geliştirme konusunda proaktif davranmalıdır, (inisiyatifi ele almalı) zira İslâm ümmeti bundan büyük fayda görebilir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Sellapan, P., (1998), Information Technology in Business: A Guide to the Information Age, 2<sup>nd</sup> Ed, Times, Kuala Lumpur.

<sup>40</sup> <http://www.İslamicity.com/bazar>.

<sup>41</sup> İngilizce ve Endonezya dilinde hazırlanan ferâiz ile ilgili program için bkz. <https://aramedia.com/products/jurisprudence-of-transactions-version-1-1>; <http://www.harf.com/cms.aspx?ContentID=56> (erişim: 10.11.2016) (Mütercim).

<sup>42</sup> Bkz. <http://www.İslamicsoftware.org/irth/irth.html> (Mütercim).

<sup>43</sup> Bugün internette ve IOS ve Android marketlerde yer alan “*el-Mektebetü's-Şâmile*” adlı programda özellikle mezheplere ait fıkıh ve usul kitapları ve fetva kitaplarının yanı sıra İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanını kapsayan kitaplar yer almaktadır. (Mütercim)

## **Fıkıh ve Fetva İçin Bit Kullanımında Karşılaşılan Zorluklar ve Engeller**

Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin rolü, günümüzde her zamankinden daha fazla hissedilmektedir. BİT, son yıllarda işlerin yapılma şeklinde devrim yaratmıştır. Bu teknolojinin ortaya çıkışı hayatımızda büyük etki oluşturmuştur. Örneğin geçmişte öğrenciler ödevlerini elle yazarken bugün bilgisayarda yazmakta ve çıktısını almakta, hatta e-posta kullanarak göndermektedir.

BİT hepimizi belli derecelerde etkilemiştir ve gelecekte daha da etkilemeye devam edecektir. Dolayısıyla bu alanda gerekli bilgilerle kendimizi donatmalıyız ki ümmetin daha iyi duruma gelmesi için katkıda bulunabilelim. Bu konu ışığında Müslümanların, İslâmî faaliyet ve görevleri aktif olarak mobilize etmek için BİT'i yeni bir araç olarak benimseme yolunda karşılaştıkları bazı engeller bulunmaktadır.

### **BİT Cehâleti**

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımında Müslümanların karşı karşıya kaldığı en büyük zorluklardan biri, çoğu Müslüman ülkede bu konuya dair mevcut yüksek orandaki cehâlettir. Bu durumun düzeltilmemesi hâlinde bu ülkelerde BİT'in yayılması oldukça zor olacaktır. Ortalama olarak ele alındığında, İslâmî disiplinler üzerine çalışan Müslüman âlimlerin bilgisayar okuryazarlığı ve BİT uzmanlığı yetersizdir. Bu eksiklik, teknolojiye erişme ve etkin olarak kullanma konusunda kendilerine engel teşkil edebilir. Yazılım programlarının geliştirilmesi bilgiye erişimi kolaylaştırmış olsa da bu âlimlerin birçoğu teknolojiyi kullanmayı istememekte veya reddetmektedir.

Duruma katkı yapan faktörlerden biri de geleneksel dinî alanlardan mezun olanların bu bilgiyi kavramak yerine Kur'ân, hadis, fıkıh ve diğer disiplinleri ezberlemeye odaklanmasıdır.

Dolayısıyla, ziyâdesiyle ezbere odaklanan geleneksel İslâmî eğitim sisteminin, bilimsele ve teknolojik eğitime fazla vurgu yapmaması, profesyonel kariyerlerinde bilgi ve iletişim teknolojileri kullanabilen mezunlar yetiştirememesine yol açmıştır.

Buna rağmen, İslâmî disiplinlerde okuyan öğrencilerin karşı karşıya kaldığı sorunu aşmak için bazı çabaların sarf edilmesi gerekmektedir. Yetkin ve profesyonel bireyler, öğrenciler ve çalışanlar yetiştirmek için ilk, orta, üçüncül ve üniversite eğitimi üzere tüm eğitim düzeylerinde birbirine bağlı ve bütünlük bir müfredat oluşturulmalı ve müfredatta hem İslâmî değerlere hem de teknolojik bilgilere yer verilerek bireylerin rekabetçi bir ortamda bilgiyi yaşayabilmelerine imkân sağlanmalıdır.

## Dil

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin geçerli dili olan İngilizcede yetkin olmamak da teknolojiye erişme ve kullanma konusunda engel oluşturabilir. Faks, ses ve görüntü gibi bazı teknolojileri kullanırken dil önemli olmazken, internet ve tarayıcılar gibi diğer önemli teknolojilerden faydalanmak için bir miktar İngilizce bilgisi gerekmektedir.

İslâmî sitelerin çoğunda sunulan bilgilerin İngilizce olduğu tespit edilmiştir. Bu durum Müslüman kullanıcılar için bilgi arama konusunda büyük bir kısıtlama olabilir ve teknolojiden soğumaları ile sonuçlanabilir. Bu bağlamda, Munawar Enes<sup>44</sup> bu devâsâ bilgi makinesinde Müslüman dillerinden hiçbirinin büyük bir rol oynamadığını belirtmiştir.<sup>45</sup> Dolayısıyla Müslümanlara İngilizce öğretmek ve İngilizce yetkinliklerini artırmak için stratejik bir planlama yapılması gerekmektedir. Malezya hükümetinin matematik ve bilim konularında İngilizce kullanma gayreti tüm taraflarca olumlu olarak karşılanması gereken bir çalışmadır. Bu çaba, ileride sorunun üstesinden gelmek için geliştirilecek kapsamlı stratejiler için bir sıçrama tahtası vazifesi görebilir.

## Maddî Kaynak Yetersizliği

Dünyanın en fakir ülkelerinden bazıları Müslüman ülkelerdir. Gayri sâfi Yurtiçi Hâsılası (GSYH) yüksek ülkelerde dahi kaynaklar eşit dağıtılmamaktadır. Donanım ve yazılım alımı, geliştirme projeleri, eğitim ve bakım masrafları, birçok İslâm ülkesinde fâhiş fiyata denk gelen yüksek bir sermaye masrafı gerektirmektedir. Bu sebeple teknolojiye erişim, söz konusu ülkelerde hâlâ sınırlı seviyededir. Telekomünikasyon sistemleri ve bilgi teknolojisi için sağlanan altyapı ve tesis desteğinin yetersizliği ile durum daha da ciddi bir hâle gelmektedir. Bu tahminler ışığında Asya'da ve Afrika'da bulunan Müslüman ülkelerin bilgi ve iletişim teknolojilerinden yararlanması düşük bir ihtimaldir.

Alternatif olarak, son zamanlarda sistem yapılandırılmasında ivme yakalayan açık kaynak ortamına geçilebilir. Açık Kaynak; yazılım kullanılarak kaynak kodun ücretsiz olarak yeniden dağıtılmasını ifade etmektedir. Ar-

<sup>44</sup> Dr. Munawar Ahmad Anees, Pakistanlı bir İslâm düşünürü olup *Periodica İslâmica*'nın (Kuala Lumpur, 1991) yayın yönetmenidir. Bilimsel dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır. En önemli eserleri arasında; *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*, London 1986 ve *Islam and Biological Futures: Ethics, Gender, and Technology*, London 1989 almaktadır. Bkz. <http://www.counterbalance.org/bio/anees-body.html> (erişim: 06.11.2016) (Mütercim)

<sup>45</sup> Yousif, Ahmad F., *Information Technology in the 21<sup>st</sup> Century: An Islamic Perspective*, Bu makale, Uluslararası Bilgi Sistemleri ve İslâm Konferansı'nda sunulmuştur, 5 - 7 Kasım 2001, ISI2001, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM).



kasındaki temel fikir ise şudur; programcılar bir yazılım için kaynak kodu okuyup, yeniden dağıtıp değiştirdiğinde yazılım güvenilirlik, işlevsellik ve güvenlik açısından gelişir. İnsanlar yazılımı iyileştirdiğinde, ortama uyarladıklarında ve sorunları giderdiklerinde gelişim süreci gerçekleşir.<sup>46</sup>

Bu yeni yaklaşım, asgari masraf ile bilgi teknolojisi altyapılarını geliştirmeleri için borç içindeki ülkelere yardımcı olabilir. Hatta günümüzdeki trend, insanların düşük maliyetinden dolayı açık kaynak konseptini gerçek hayata taşıma eğilimi göstermektedir.

### Ulemâ ve Teknoloji Uzmanları Arasında İşbirliği

Bu çalışmaların başarısı, şahıslar, kurumlar ve kuruluşlar arasında gerçekleşen işbirliği ve ortak çalışmanın daha sonra ne kadar uygulandığı ile ölçülebilir. Esas olarak bu işbirliği, ilgili tüm tarafların kapsamlı şekilde müdahil olmasını gerektirir. İslâmî faaliyetlere imkân sağlamak için bilgi ve iletişim teknolojilerinden faydalanmak, dinî ve teknolojik uzmanlar arasında işbirliği yapılmasını beraberinde getirmektedir. Görünen odur ki, özellikle Malezya'daki İslâmî Kalkınma Dairesi (JAKIM)<sup>47</sup> ve Malezya İslâmî Anlayış Enstitüsü gibi birçok İslâmî kurum ve kuruluş işlerini kolaylaştırmak ve işlemlerini gerçekleştirmek için BİT kullanmaktadır. Ancak bu İslâmî kurumlar ile Mimos Bhd (MIMOS),<sup>48</sup> Ulusal Bit Güvenliği ve Âcil Müdahâle Merkezi (NISER)<sup>49</sup> ve Malezya Bilim ve Teknoloji Enformasyon Merkezi (MASTIC)<sup>50</sup> arasında işbirliği ve koordinasyon bulunup bulunmadığı sorgulanabilir. Bu tür sistemleri geliştirirken söz konusu kuruluşlar arasında birlikte çalışma projeleri gerçekleştirilerek İslâmî faaliyetlerin niteliği artırılmalıdır.

### Sonuç

Bilgi ve İletişim Teknolojileri boşluk kabul etmez. Toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla topluma etik, sosyal ve siyasî gibi farklı boyut-

<sup>46</sup> Open Source İnisyatifleri OSI <http://www.opensource.org>

<sup>47</sup> Jakim: (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia); Malezya Hükümeti İslâm Kalkınma Bölümü, ulusal ve uluslararası gıda markalarına, lokantalara, kozmetik ve tekstil ürünlerine kadar birçok farklı alanda helâl sertifikası veren bir devlet kurumu. (Mütercim)

<sup>48</sup> MIMOS Berhad (Malaysian Institute Of Microelectronic Systems), Bilgi İletişim Teknolojileri Ulusal Araştırma Merkezi olup 1984'te kuruldu. Enformasyon teknolojileri üzerine çalışan MIMOS, Malezyanın Millî Ar-Ge Merkezi olarak hizmet etmektedir.(Mütercim )

<sup>49</sup> National ICT Security and Emergency Response Centre, Kuala Lumpur Teknoloji Parkında yer alan 2001 yılında faaliyete geçen Bilişim Güvenlik Merkezi.

<sup>50</sup> Malaysian Science And Technology Information Centre, 1992 yılında kurulmuştur.

larda etkileri olmaktadır. Bu makalede tartışılan konunun ışığında, İslâmî öğretilerin ve özellikle de fıkıh ve fetva alanlarının duyulmasını sağlama konusunda BİT'in sunduğu çeşitli uygulamalar bulunmaktadır.

BİT'in her alanda yoğun şekilde kullanıldığı bir platform hâlihazırda mevcuttur. Dolayısıyla, İslâm'ın da böylesine gelişmiş bir teknoloji den faydalanması beklenmektedir.

Bu yeni teknolojiyi kullanmanın ve iyi bilmenin yanı sıra islâmî öğretileri öğrenmek ve kavramak için çaba sarf etmek Müslümanların sorumluluğudur. Bizim Müslümanlar olarak görevimiz, İslâmî öğretileri tebliğ etmek ve yaymaktır. Bu sürecin de güncellenmiş ve gelişmiş bir araca ihtiyacı vardır; böylece bu çalkantılı ortamın sürekli değişen gereksinimleri karşılanabilir.<sup>51</sup>

Aslına bakıldığında, Bilgi ve İletişim Teknolojileri bir milletin başarısı için günümüzde belirleyici bir unsur olarak görülmektedir. Bu sebeple Müslümanlar, en kuvvetli güç işlevi gören yeni teknoloji hakkında edindikleri bilgilerle kendilerini donatmalıdırlar. Böyle olduğu takdirde Müslümanlar bu rekabetin içinde kalabilir ve mücadele edebilirler. Allah (c.c.) tüm Müslümanları, kendilerini güç ve kuvvet ile donatmaları için Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça şöyle teşvik eder:

“O hâlde gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın...”<sup>52</sup>

#### Kaynakça

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, (1978), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM
- Al- Zühaylî, Vehbe (1997), *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. 1, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk.
- Gero, J. S. and Stanton, R., (1988), *Artificial Intelligence Developments and Applications: Edited Selection of Papers to the Australian Joint Artificial Intelligence Conference Sydney*, Avustralya.
- Hofstetter, Fred T., (2001), *Internet Literacy*, 2<sup>nd</sup> Ed., McGraw Hill, ABD.
- Ketata, C., Rockwell, M. C. and Riordan, D., (2000), *Development of Ex-*

<sup>51</sup> Hakkında sarîh nas olmayan, dolayısıyla ne Kur'ân' da, ne Sünnet'te ne de klasik fıkıh eserlerinde açık bir hüküm bulunmayan güncel dinî meseleleri, dünyanın farklı bölgelerindeki fakihlerin ve ihtiyaç duyulması hâlinde başta bilişim uzmanları olmak üzere konunun uzmanlarının katılımı ile dinin genel ilke ve amaçlarına göre çözüme kavuşturmak, kurumsal bir çitihat olarak “icmâ”yı sağlamak veya en azından ortak akılla ve çok yönlü olarak müzakere edilerek çoğunluğun kanaatini tespit etmek amacıyla bir sanal site oluşturulabilir. (Mütercim)

<sup>52</sup> Enfal, 8/ 60.

*pert System for Stream Sampling in Mineral Processing Plants, Artificial Intelligence of Engineering*, 14, p. 191 - 197.

Loudan, K. C., Loudan, J. P., (2002), *Mânagement Information Systems: Mânaging The Digital Firm*, 7<sup>th</sup> Ed., Prentice Hall, ABD.

Shaikh Mohd Saifuddeen -Shaikh Mohd Salleh, (2000), *Merombak dan Membentuk Imej Islam dengan Teknologi Maklumat dan Komunikasi (ICT)*, an article in *Memahami Islam Melalui Teknologi Maklumat & Komunikasi*, Ed: Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, p. 37-56, IKIM, Kuala Lumpur.

Sellapan, P., (1998), *Information Technology in Business: A Guide to the Information Age*, 2<sup>nd</sup> Ed, Times, Kuala Lumpur.

Yousif, Ahmad F., *Information Technology in the 21<sup>st</sup> Century: An Islamic Perspective*, Bu makale, Uluslararası Bilgi Sistemleri ve İslâm Konferansı'nda sunulmuştur, 5 - 7 Kasım 2001, ISI2001, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM).

Âlim, <http://www.âlim.org>

Al-Islam.Com, <http://www.al-İslâm.com> Answering Islam,

<http://answering-İslâm.org>

Malezya İslâmî Kalkınma Dairesi (JAKIM), <http://www.İslâm.gov.my>

Harf Information Technology, <http://www.harf.com>

Jannah.Com, <http://www.jannah.com>

Malezya İslâmî Anlayış Enstitüsü (IKIM), <http://www.ikim.gov.my>

İslamiCity.Com, <http://www.İslâmicity.com>

İslamOnline.Net, <http://www.İslâmonline.net>

İslamQA.Com, <http://www.İslâm-qa.com>

İslamweb.Net, <http://İslâmweb.net>

Malezya Bilim ve Teknoloji Bilgi Merkezi (MASTIC), <http://www.mastic.gov.my>

Ulusal BİT Güvenlik ve Acil Müdahâle Merkezi, <http://www.niser.org.my>

Nua İnternet Araştırması, [http://www.nua.ie/surveys/how\\_many\\_online/index.html](http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html)

Open Source İnisyatifi OSI, <http://www.opensource.org>

Talk Islam, <http://talkİslâm.com>

# AHMED YESEVÎ'NİN DÎVÂN-I HİKMET'İNDE SEMBOLİK DİL

## SYMBOLIC TELLING IN DIWANI HIKMET OF KHOJA AHMAT YASSAWI

LAMİA LEVENT ABUL  
DR.  
DİB UZMANI



### ÖZ

Pîr-i Türkistânî olarak anılan Hoca Ahmed Yesevî, Orta Asya Türklerinin dinî ve tasavvufî hayatında silinmez tesirler bırakmıştır. Onun sade ve yalın söyleşiyle oluşturduğu Dîvân-ı Hikmet'i, aradan geçen yüzyıllara rağmen hâlâ ilk günkü tazeliği ile geniş bir coğrafyada büyük bir iştiaqla okunmaktadır. Dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuları o günün insanın anlayabileceği bir üslûpla anlatan Dîvân-ı Hikmet, Türk boylarının kimliklerini koruma ve devam ettirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Dîvân-ı Hikmet'te birtakım sûfilerden sâdır olan şatahat türü ifadelere rastlanmasa da mutasavvıfların sıklıkla başvurdukları sembolik anlatımların yer aldığı görülür. Bir ifade tarzı olarak her kültürde başvurulan sembolik anlatım, insana duygu ve düşüncelerini iletmede geniş bir ifade alanı sunmaktadır. İnsanlar sanat ve edebiyatta olduğu gibi dinî eserlerde de semboller dünyasını etkili bir şekilde kullanmışlardır. Zira nesnel ve katı gerçekliğe dayanan dilin yanı sıra sezgiye dayalı sıcak ve incelikli dilin imkânlarından da faydalanmak istemişlerdir. Özellikle sûfiler yaşadıkları derûnî tecrübeyi anlatmada birtakım zorluklarla karşılaşmış ve bunu aşmak için sembollerle bezeli özel bir dil geliştirmişlerdir. Bu makalede Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde yer alan sembolik ifadeler ve onların tasavvuf ilmînde işaret ettikleri hakikatler izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sembolik anlatım, Tasavvuf, Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet.

### ABSTRACT

Khoja Ahmad Yassawi, known as the sheikh of

Turkistan, has left indelible influence on religious and sufistic life of Central Asian Turkish population.

Diwan-i Hikmet, composed of his pure and clear writing style, is still being eagerly read worldwide in first day freshness in spite of hundreds of years that have passed since it was written. Handling religious, moral and mystic subjects in plain language that is comprehensible by the people of that time, the book played a key role on identity survival of Turkic generations. In Diwan-i Hikmet, although ecstatic utterances (shatahat) which are employed by Sufis are not encountered, symbolic style of Sufi tradition is still observed. Symbolic manner of telling, found almost in every culture as a way of expression, ensures a broader expression to state feelings and ideas. As in art and literature, people benefitted from the world of symbols effectively in theology as well.

Because, they wanted to utilize sincere, elegant and intuitional aspects of language in addition to its objective and strong nature. Sufis encountered difficulties in expressing their deep mystic experiences and, as a result, developed a special language decorated with symbols. This article studies the symbolic expressions found in Diwan-i Hikmet and explains the pointed mystical facts.

Keywords: Symbolic language, Sufism, Khoja Ahmad Yassawi, Diwan-i Hikmet.

## Giriş

İnsan kelimelere yüklediği anlamlarla söylemek istediklerini muhatabına iletir ve anlaşıır. Kelimeler zihinlerde oluşan mânaların aktarılmasına aracılık eden lafızlardır. Ancak kelimeler ifade etmek istediğimiz anlamları aktarmada her zaman yeterli olmayabilir. Çünkü insan, sonsuz düşünce ve his dünyasını, sınırlı olan dilin imkânlarıyla ifade ederken bir takım zorluklarla karşılaşır. Sanat ve edebiyat alanında olduğu gibi din alanında da yaşanan tecrübenin dille ifadesinde farklı anlatma ve kavratma metotlarına başvurulduğunu görürüz. İnsanın bu zorluğu aşmada başvurduğu araçlardan biri de sembolik anlatımdır ve hemen hemen bütün din ve kültürlerde görülen bir anlatım metodudur. Duygu ve düşüncelerin kelimelere yüklenen zengin çağrışım ve anlamlarla örtük bir şekilde ifade edilmesi sembolik anlatımla mümkündür. Özellikle Teoloji alanında nesnel, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan dilin yanı sıra, sıcak ve sezgiye dayalı esnek sembolik dilin imkânlarından yararlanılabilir. Tanrı'nın mâhiyeti ve onun için yapılan ibadetlerin derinliğini kuru ve yalın bir dille ifade etmek mümkün olmayabilir.<sup>1</sup>

Türkçedeki karşılığı simge, Arapçada remz<sup>2</sup> olan sembol, bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, duyularla hissedilebilen ve anlamı bilinen işarettir.<sup>3</sup> Sembol her zaman bu temel anlamlarla da kullanılmayabilir. Sembol kelimesi bu temel anlamını muhafaza ederek daha geniş anlamlarda kullanılmıştır. Sembolün beş duyu ile hissedilen ve bir başka şeyin yerini tutan anlamı vardır. Buna göre önümüzde tek bir birim (sembol); yani bir başka şeyi gösteren ve bir de gösterilen şey; yani anlam vardır. Sembol ile sembolün

<sup>1</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul 1998, s. 95.

<sup>2</sup> Munir Baalbaki, "Symbol", *A Modern English-Arabic Dictionary*, Dârü'l-İlmî'l-Malayin, Beyrut 1994, s. 939.

<sup>3</sup> Ahmed Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma İstanbul 1999, s. 765.

işaret ettiği anlam, sayı bakımından birbirine eşit görünmektedir. Ancak bazen sembolün ifade ettiği anlamlar artar ve anlam genişlemesine uğrar. Meselâ bayrak, vatan, hürriyet, din, nâmûs vs. gibi birçok anlamı kapsar.<sup>4</sup>

Semboller sayesinde insanlar arasında ortak bir dil oluşmaktadır. Gerçekte nesnelere dünyasına sembollerin penceresinden bakmak, düşünceye yeni ufuklar açmakta, gerçek akış noktası çok aşkın bir yerde olan bir hakikati gözler önüne sererek, düşüncemizin hâkimiyet alanı dışında gizli ve örtülü olan bir şeyi his ve idrak alanımıza indirmektedir.<sup>5</sup>

Dünyanın her yerinde ve eski antik çağlardan bu yana din konusunda insan sembollerden faydalanmıştır. Çünkü semboller istenen düşüncenin ifadesinde daha geniş bir ifade alanına sahiptir. Müteâl ve aşkın Allah inancına sahip olan İslâm dinî; mesajını iletmek için sözün yanı sıra, jestler ve söz formülleri görünümü altında soyut formüllerle yetinmiştir.<sup>6</sup>

Meselâ görünmez olmayı tercih eden Yüce Yaratıcı'yı insan, çeşitli şekillerde tefekkür eder. Bu tefekkür ile özellikle ibadet sırasında herhangi bir araç ile varlığı zorunlu ama görünmez Varlık'ı tasvir ve temsil etme ihtiyacı hisseder. İslâm dininde seçilen müşahhas sembol "Ev"dir. Allah'ın evi şeklinde yapılan isimlendirmeden maksat ev değil evin sahibidir. Bu evin önünde bir Müslüman secde ettiğinde herkesin bundan anladığı; secde ve ibadetin konusunun hiçbir sûrette evin binası olmayıp, aksine evin sembolize ettiği Yaratıcı olduğudur. İslâm'da ki en büyük ve temel sembol Kâbe'dir.

Semboller bize gerçekliğin kapalı kalan düzeylerini açarlar. Genel olarak semboller hayatın ve tabiatın bize takdim ettiğinden daha fazla olan bir şeyi açığa çıkarırlar. Her türlü sanat ve edebiyattaki sembolik anlatımlar, hakikatin başka yollardan elde edilmesi mümkün olmayan boyut ve unsurlarını bize açma girişimi olarak görülebilir.<sup>7</sup> Özellikle sembol türü göstergelerin yoğun olarak kullanıldığı sembolik dil, din diline konu olan bütün kutsal metinlerde, âyinlerde, vaaz ya da hutbelerde karşılaştığımız bir anlatım türüdür. Semboller birçok anlamı aynı anda yansıtması, çağırışım ve duygu değeri noktasında diğer gösterge türlerine göre daha yoğun olması, gösterdiği gerçekliği sınırlamaması ve çağrıştırdığı gerçekliklerin genellikle duygusal alan ya da metafizik alana ait soyut gerçeklikler olması gibi özelliklere sahip olduklarından, din diline daha yatkın bir anlatım

<sup>4</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 12-14.

<sup>5</sup> Galip Atasağın, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya 1997, s. 379.

<sup>6</sup> Sâdık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 218-220.

<sup>7</sup> Koç, a.g.e., s. 99.

tarzı olarak görünmektedir.<sup>8</sup> Sûfîlerin tercih ettikleri sembolik dil, diğer ifade tarzlarına nazaran daha müessirdir. Sembolizm, akla, hayal ve vicdan aracılığıyla ulaşırken, kalbe doğrudan temas eder. İlâhî sevginin sembolik dili, muhtelif din ve bölge mensubu sûfîlerin kullandığı evrensel bir dildir.<sup>9</sup>

Din dili söz konusu olduğunda dolaylı anlatım (sembolik dil) ölçülü ve yerinde kullanılacak olursa, şiir, resim ve müzikte olduğu gibi bize yeni ifade imkânları sağlar ve aşkın olana ilişkin kavrayışımızı açar. Bunun örneklerine Kur’ân’da ve İncil’de olduğu gibi peygamberlerle çeşitli sûfî ve mistiklerin sözlerinde de görebiliriz. Meselâ İhlâs sûresinde Allah’ın “Samed” olduğu bildirilir. Samed, yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran kaya ya da kayalık demektir. Her şeyden müstağni ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında sembolik olarak Allah’a atfedilmıştır.<sup>10</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, bir toplumun kullandığı dil, dilin kullanıldığı alana göre farklılık göstermektedir. Örnek olarak bilimsel alanda farklı bir anlatım özelliği taşıyan dil, mantıkta, felsefede vs. daha farklı bir anlatım özelliği taşıyabilir. Dinî alanda ise, yine bu alanın ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılayan günlük hayatta konuşulan dil ve diğerlerinden daha farklı özellikler taşıyan bir dil kullanılmaktadır. Din dili dediğimiz ve belli karakteristik özellikler taşıyan, insanın Tanrı ve kutsal ile ilişkisini ifade etmede kullanılan dil de, kendisini diğerlerinden ayırıcı evrensel diyebileceğimiz bazı nitelikleri barındırmaktadır.<sup>11</sup> Bu sebeple onu ifade de daha özel ve sembolik bir dilin gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkar.

### Sûfîlerde Sembolik Dil

Mutasavvıfların hemfikir olduğu üzere tasavvuf kâl değil hâl ilmîdir. Sûfî hâl diliyle konuşur çünkü sûfînin gönlünden doğanları anlatma noktasında dil bazen yetersiz olabilir. Tasavvuf, yaşanarak, tecrübe edilerek, zevk edilerek anlaşılacak bir ilimdir. Buna irfan ya da mârifet bilgisi diyebiliriz. İlim sözcüğü her türlü bilgiyi içine alacak şekilde geniş bir faaliyet alanına sahip olduğu hâlde, “irfan” veya “mârifet” sûfîlere ait özel bir bilgiyi ifade eder. İrfan amelin içinden doğar ve ezoterik, yani içsel niteliklidir; ilim ise akıl ve istidlâlle elde edilen zâhirî bilgilerdir. Sûfîlerin mârifeti, zihinsel bir çabanın sonucu elde edilen bir bilgi olmayıp, vâsitasız bilgidir. Mârifet ancak onu elde etmeye ehil olan kimselere Allah’ın bir ih-

<sup>8</sup> Yavuz, a.g.e., s. 103-104.

<sup>9</sup> Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 218.

<sup>10</sup> Koç, a.g.e., s. 106-107.

<sup>11</sup> Yavuz, a.g.e., s. 92-93.

sanı olarak verilen bilgidir. Kuşeyrî'nin ifadesiyle mârifet, “Hakk’ın kalbe gelen tecellileridir.”<sup>12</sup>

Mârifete sahip olana ârif derler ve ârif sûfliği en iyi bilen ve yaşayan velidir. Mârifet vecd ve ilhamla Allah, sıfatları, fiilleri, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir. Mevlânâ'nın ifadesiyle “Kim Allah’ı bilirse dili tutulur.” Ârif olan sûfî de Allah’ı bildiğine göre, bunun mantıksal sonucu olarak sûfinin de dili tutulu olacak, hâliyle müşâhedesini veya mistik tecrübesini anlatmada acziyet içinde kalacaktır.<sup>13</sup>

Zünnûn’a “Allah hakkında nasıl mârifet sahibi oldun?” diye sorduklarında “Rabbimi Rabbim ile tanıdım. Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım”<sup>14</sup> şeklinde verdiği cevap, sûfîlerin mârifet tanımını ortaya koymaktadır. Mârifetullah denilen kulun Allah hakkındaki bilgisinin kaynağı doğrudan Allah’tır. Yüce Allah irfan ve mârifet denilen özel ve biraz da mahrem nitelikteki bilgiyi kuluna ihsan ve lütfeder, bunu ona ilkâ ve ilham eder. Bu yüzden irfan ve mârifet kesbî değil vehbîdir; aklî değil, ilâhîdir. Ancak, Allah’ın kuluna mârifet ve irfanı verip onu ârifler mertebesine yükseltmesinin şartı, kulun mârifet ve irfana giden yolu tutması (sülûk), bu yolda ihlâslı, azimli, kararlı bir şekilde yürümesi, bu uğurda her çeşit meşakkat ve zahmete katlanması ve çile çekmesidir.<sup>15</sup>

Sûfinin bilgisi ağırlıklı olarak tecrübeye dayanır, tecrübe ise Allah aşkından beslenir. Bu tecrübenin birtakım özellikleri vardır, bunları şöyle sıralayabiliriz: Sûfinin dinî tecrübesi doğrudan doğruya yaşanan vâsitasız bir tecrübedir, ânidir, gelir ve geçer. Yaşanan tecrübenin mâhiyetinden dolayı bir bütündür. Bu tecrübeye vüsûl söz konusudur. Ferdî benliğin ilâhî varlıkta yok olması olarak tarif edebileceğimiz bu hâle “fenâ hâli” denmiştir. Başka birine tam olarak aktarılamayan bu tecrübe, kişiye özeldir.<sup>16</sup>

İslâm tasavvufu başlangıçta sadece ferdî ve derûnî bir tecrübe olarak yaşanırken sonraki dönemlerde kendi ilmî disipliniyi oluşturma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla burada duyu organları ve akılla elde edilemeyen bilginin aktarımı sorunu ortaya çıkmaktadır. Sûfliğin temel bilgi kaynakları olan Kur’ân ve sünnetin yanı sıra keşif ve müşâhede de önemli bir yere sahiptir. Keşf, aklın ve kalbin özel bir nazarıdır. Bundan dolayı sûflikteki unsurları tamamen irrasyonel saymak doğru bir yaklaşım değildir. Bu alanda aklın sınırlı bir rol oynaması başka, bu alanın tümünü akıl dışı saymak daha başkadır. İnsan madde ve tabiatı gözüyle müşâhede eder. Fakat bü-

<sup>12</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, s. 294

<sup>13</sup> İbrâhim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 116.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 292.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili III*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 151.

<sup>16</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 1987, s. 71-72.



yük hakikatler, anlaşılması zor ve ince anlamlar duyuların yardımıyla idrak edilemezler. Yani akıl bütün bilgileri duyular vâsıtasıyla elde edemez. Bilginin bir kısmı da insanın aklında kalp yoluyla tecelliler şeklinde oluşur. Keşf, perdelerin; görünmeyen alanın ötesine aklın nüfuzudur. Bu nüfuz; keşf ve tecelli-i kalp vâsıtasıyla olur.<sup>17</sup>

Sûfiler yaşadıkları tecrübeyi ifade de birtakım sıkıntılarla karşılaştıkları için bunu aşma çabaları sonucu özel bir dil geliştirmişlerdir. Bunun nedenlerini şöyle izah etmek mümkündür. Evvela, tecrübelerini günlük dili kullanarak anlatmalarının mümkün olmaması, bu konuda yaşadıkları aciziyettir. Sûfilerin keşf ve müşâhedeye dayanan tecrübî bilgileri, duyu organları ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için kendileri dışındaki insanların anlamaları zordur. Anlaşılmamanın yanında yanlış anlaşılma gibi bir tehlikeyle de her zaman için karşı karşıyadırlar. Bu sebeple sûfî, derûnî tecrübelerini muhatabına tam olarak aktaramaz. İbn Arabî, “gözü görmeyene kırmızıyı tarif edemediğiniz gibi vecd hâlinde yaşananları da yaşamayanlara anlatamazsınız,” demiştir. Mistik tecrübe kişiye özel olduğu hâlde sûfiler birbirlerini anlamakta zorlanmamaktadırlar.<sup>18</sup> Bu sebeple sûfiler tasavvufî hakikatleri ve ilâhî esrarı, ehil görmediklerine anlatmaktan imtinâ etmişlerdir. Bunları anlamaya ehil gördüklerine ise îmâ, işaret, remiz, istiare, mecaz ve mesellerle anlatmışlardır. Böylece ilâhî esrarı ehil olmayanlardan korumuşlardır.<sup>19</sup>

Hucvirî, sûfilerin kendilerine has tâbir ve istilâhlarının olmasının sebebinin şöyle izah ediyor: “İmdi tasavvuf yolunu tutanların da kendilerine has bir takım terimleri mevcuttur. Maksat sözlerini (ve mânalarını) saklamak ve açıklamaktır. Bu sûretle yollarında bu deyimlerle tasarrufta bulunurlar, istediklerine bunu açıklar ve istediklerinden de saklı tutarlar.”<sup>20</sup> Sûfiler bu sembolik üslûbu, gizli tutmak istedikleri sırları<sup>21</sup> saklamak için kullanmışlar diyebiliriz. Sûfiler, tasavvufî tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıkları için sembolik üslûbu benimsemişlerdir. Her sûfinin ne tür bir sembolizmi tercih edeceği, onun mizaç ve karakterine bağlıdır. Eğer

<sup>17</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 129-130.

<sup>18</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>19</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 211.

<sup>20</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 517.

<sup>21</sup> Tasavvuf geniş ölçüde ilm-i esrâr/sırlar ilmîdir. Tasavvufta, hafâ, bâtın, gâib vb. deyimlerle ifade edilen dinin, bâtınî ve derûnî tarafı zâhirî ve alenî tarafından daha önemli olduğundan, ilk sûfilere itibaren bütün mutasavvıflar sır kavramı üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bunu korumaya, hazmetmeye ehil olanlara vakti gelince anlayabilecekleri ve kavrayabilecekleri kadar açıklandığından, yine sır olarak kalmaya devam eder. Çünkü sır hiçbir şekilde herkese açıklanmaz. Bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s. 208-209.

o dindar bir sanatkâr, sûfî bir şair ise, hakikat hakkındaki düşüncelerinin, kendiliğinden beşerî aşkın güzellik ve coşturucu hayalleri şekline bürünmesi mümkündür. Ona göre sevgilinin gül yanağı, sıfatlarıyla tezahür eden ilâhî hüviyeti temsil eder. Onun siyah saçlarının bükümleri, kesretle perdelenmiş Bir'i işaret eder. O, “Nefsinden kurtulman için şarap iç” derken, “ilâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddî varlığını terk et!” demek ister.<sup>22</sup> Ebû Ali Rûzbârî'nin “bizim ilmimiz işarettir, ibareye dönüşecek olursa değeri gider”<sup>23</sup> demesinden kastının; remiz, işaret ve sembollerle konuşmalarının sebebinin bu ilmî korumak olduğunu söyleyebiliriz.

“Sûfî hiçbir lezzetin boy ölçüşemeyeceği ilâhî sevginin tadını “zevk” olarak hisseder. Bu tecellide ontolojik hakikatlerin mânalarını idrak eder. Sûfî bu hâli açıklamaya giriştiğinde bazen anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etse de genellikle sembolizmden başka bir ifade imkânı bulamaz. Sûfî, şuhûdu, ruhun kendisinde müstağrak olduğu ve kendisiyle yaratılış sırrının münkeşif olduğu “ilâhî nurdan bir feyiz” olarak niteler. Sevgiyi, ferdi benliği yok eden, sevenin sevilende fâni olduğu yakıcı bir ateş olarak tavsif eder. Hürriyeti, “kulluk bağlarından kurtularak sermedî genişliğe ulaşmak” olarak ifade eder. Nefsi de sürekli olarak aslı vatanına kavuşmanın özlemini duyan kuşa benzetir. Sûfî; şarap, sarhoş, sarhoşluk sembollerini kullandığı gibi; Leylâ, Aslı, bahçeler, çiçekleri de duygularını ifadede sembol olarak kullanır. Bunların yanında vuslat, ittisal, kavuşmak, ayrılık, hicret, üns, yalnızlık, kölelik gibi ifadeleri içeren şiirlerle de kendinî ve yaşadığı tecrübeyi dile dökmeye çalışır.<sup>24</sup>

Sûfîler bu dili kullanırken zaman zaman yanlış anlaşılabilirliğinin ve yer yer şeriatı ters düşeceğinin farkındadırlar. Onlar ehil olmayanlara sırlarını söylemeleri hâlinde ölüme kadar gidecek sataşmalara mâruz kalacaklarının farkındadırlar. Hallâc-ı Mansûr kuvvetli tecelliler altında kaldığı sekr hâlinde söylediği birtakım ifadeler dolayısıyla, başta sûfîler olmak üzere pek çok kesim tarafından kınanmış, ancak onu idama götüren bu tür sözleri söylemekten imtinâ etmemiştir. Şathiye<sup>25</sup> olarak tanımlanan bu tür sözler

<sup>22</sup> Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, Çağlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 88.

<sup>23</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Aliyyi's- Serrâc et-Tûsî, *El- Lûm 'a*, Darü'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut 2001, s. 166.

<sup>24</sup> Affî, *a.g.e.*, s. 217-218.

<sup>25</sup> Lugatta sarsılma, köpürme, kımıldama, hareket etme vs. anlamına gelen şatahât; terminolojik olarak, aşırı tecelli ve feyzin tesiriyle velîlerden birtakım şeriatı uymaz gibi görünen sözlerin sâdir olmasına denir. Zâhirî itibarıyla şer'î hükümlere aykırı düşen ve anlaşılması kolay olmayan kapalı ve sembolik ifadelerdir. Ancak o sözler, sûfînin ruhanî yükselişte ulaştığı farklı varlık alanı açısından bir mâna ifade eder. Bunlar bilinçli söylenmiş sözler değildir. Onlara egemen olan hâlin etkisi altında söylenmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 595; Süleyman Uludağ,

zâhirî anlamı ile değerlendirilmemeli, çağrıştırdıkları ya da işaret ettikleri anlama bakılmalıdır. Mesela; “Çıktım erik dalına anda yedim üzümü” sözünün zâhirî anlamını esas aldığımızda bize mantıksız gelecektir. Ancak işaret ettiği anlamı düşündüğümüzde gerçek mânada anlamış oluruz. Mevlânâ’ya göre sûfinin bu tür ifadeler kullanmasının önemli bir nedeni onun sekr (sarhoşluk) hâlinde olmasıdır. Bu sebeple o, sûflerin bu sözlerinden dolayı yargılanıp cezalandırılmalarına şaşırır.<sup>26</sup>

Yanlış anlamalara mahal vermemek için bazı sûfler suskunluğu tercih etmişlerdir. “Sus, ham adamın yanında şaraptan bahsetme, söyleme o adı, çünkü hatırına, o adı sanı kötü şarap gelir onun.”<sup>27</sup> Mevlânâ’nın da bu sözünde ifade ettiği gibi sûfler zaman zaman bu tür yanlış anlaşılmalara mâruz kalmışlardır. Ancak onların eserleri, sembolik dilin inceliklerine vâkıf olarak incelendiğinde, bu yanlış anlamaları da izâle etmek mümkün olacaktır.

### Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet’i

Türklerin İslâmlaşmasında ve İslâm’ın Anadolu’ya yayılmasında tasavvuf ve sûflerin rolü herkesçe kabul görmüş bir hakikattir. Sûflerin Anadolu’ya girişleri Türkistan üzerinden olmuştur. Türklerin sûflerden etkilenmesinin altında eski kültür ve inanışlarının etkisi vardır. Zira onlar kendilerine ilâhîler, şiirler okuyan, karşılıksız iyilikte bulunan, cennet ve saâdet yollarını gösteren, sırları yoklayan bu hayırsever dervişleri, eskiden dinî bir kutsiyet verdikleri ozanlara, kamlara benzetmişlerdir. Bu benzerliğin etkisiyle dervişlerin tesiri altında kalmışlardır. Böylece Türklerin kerâmet sahibi, her derde devâ bulan, gâibten haber veren kamları yerine İslâm şeyhleri ve evliyâlarını benimsemeye zorlanmadıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Türkler, ciddi bir zorlukla karşılaşmadan İslâmiyet’i kabul etmişlerdir.<sup>28</sup>

Yaklaşık dört asır süren Türklerin İslâmlaşma sürecinde sûfler aktif bir rol oynamış, inzivâya çekilmek yerine i’lâ-yi kelimetullah uğruna en uç bölgelere kadar savaşmışlardır. Türkler Müslümanlaştıkça İslâmiyet’i kendi mizaç ve algıları çerçevesinde idrak edip yaşamışlardır.<sup>29</sup> Türkler arasında İslâm’ın geniş kitleler hâlinde kabul edilmesinde Ahmed Yesevî (ö.

*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 327.

<sup>26</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 183.

<sup>27</sup> Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebir Seçmeler*, Terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, c. 2, s. 335.

<sup>28</sup> Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 309.

<sup>29</sup> Fatih M. Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 265.

1166)'nin rolü büyüktür. Ondan önce de başka sûfilerin varlığı muhakkak olsa da Ahmed Yesevî'nin yeri başkadır. O yalnız Türk sûfliğinin değil, bir bakıma Türk halk Müslümanlığının da adı bilinen ilk öncüsüdür.<sup>30</sup>

Ahmed Yesevî müşşidi Şeyh Yûsuf Hemedânî (ö. 534/1133) gibi Hanevî bir âlimdir. İlk tahsilini Yesi'de meşhur Türk meşâyihî Aslanbaba'dan almıştır. Daha sonra Yûsuf Hemedânî'nin yanında devam ettirmiştir. Kuvvetli bir medrese tahsili görmüş, diğer dinî ilimler yanında tasavvufu da iyice öğrenmiştir. Fuat Köprülü'nün, Ahmed Yesevî'nin dinî ve ilmî şahsiyeti ile ilgili söyledikleri onu tanımak açısından önem arz eder: "Ahmed Yesevî vakarlı, ileri görüşlü ve muhâkemeli bir mutasavvıftır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'Tasavvuf terk-i deâvî ve kıtmân-i meânî'den ibarettir' sözünü tamamen yerine getirmekteydi. Eserlerinde itikat esaslarını tehlikeye düşürecek özel yaklaşımlara rastlanmamaktadır. Geniş perspektife sahip kimi İran sûfilerinin şeriatı kısmen de olsa ters düşen dikkatsiz sözleri, aykırı fikir ve temayülleri Ahmed Yesevî'de görülmemektedir. Her manzumesinde günahı bahsedip istiğfar eylemekte, cennet-cehennem hâllerinden ve sûfî menkıbelerinden bahsederek tevazu ile mağfiret dilemektedir. Etrafında çok sayıda kişinin toplanmasında ana sebep, şeriat noktasında gösterdiği bu denli titizlik ve kullandığı sade dildir. Kısaca Ahmed Yesevî, çevresinin ihtiyaçlarını anlamış ve onu gerçekleştirmeye gayret sarf etmiştir."<sup>31</sup>

Köprülü'nün de ifade ettiği gibi, onun en büyük vasıflarından biri de sahip olduğu ilmi, çevresindeki halka, göçebe köylülere anlayabilecekleri sade ve basit bir üslupla aktarmasıdır. Bir müşit olarak onlara şeriat hükümlerinin yanı sıra tasavvuf esaslarını ve tarikat âdâb ve erkânını öğretmek İslâmîyet'i Türklere sevdirmiş ve Ehl-i sünnet akidesini yaymıştır. İslâm şeriatına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı olan Ahmed Yesevî'nin şeriat ile tarikatı kolayca telif etmesi, Yesevîliğin Sünnî Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmesinin ve daha sonra ortaya çıkan birçok tarikata tesir etmesinin başlıca sebebi olmuştur.<sup>32</sup>

Ahmed Yesevî, Orta Asya'da tasavvufî bir halk edebiyatı kurmuştur. Onun gerek Türkistan'daki tekke hayatı, gerek halk arasında hızla gelişen tasavvuf edebiyatı üzerindeki tesiri bu yüzden geniş ve devamlı olmuştur. Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük mânevî tasarrufu ile yayılan ve asırlarca yaşayan Yeseviyye Tarikatı, Türk dünyasının sadece gönül âlemini aydınlatıp, ruhunu mânevî zevklerle süslemekle kalmamıştır. O, aynı zamanda

<sup>30</sup> Ahmed Yaşar Ocak, *Türk Sûfliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 65.

<sup>31</sup> Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara 1981, s. 76.

<sup>32</sup> Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, c. II, s. 161; İbrâhim Hakkulov, *Ahmed Yesevî*, çev. Erhan Sezai Toplu, MEB Yayınları, Ankara 1998, s. 13.

Türk boylarının kimliklerini korumasına ve devam ettirmesine yaramıştır.<sup>33</sup>

Fuat Köprülü, *Dîvân-ı Hikmet*'in Türk edebiyatında Kutadgu Bilig'ten sonraki en eski ve en önemli bir örneğini teşkil ettiğini ifade eder.<sup>34</sup> *Dîvân-ı Hikmet*'te yer alan hikmetlerin, dil ve muhteva bakımından önemli bir takım farklılıklar göstermesi, nüshaların değişik şahıslar tarafından vücuda getirildiğini göstermektedir. Bir kısmı kaybolan veya zamanla değişikliğe uğrayan hikmetler derlenirken, araya aynı ruh ve ifadedeki yeni hikmetlerin ilâve edilmesi söz konusudur. Bu bakımdan *Dîvân-ı Hikmet* nüshaları ortaklaşa hikmet mecmuaları olarak kabul edilmiştir.<sup>35</sup>

İslâmiyet'in Türkler arasında yeni yeni yayılmaya başladığı bir dönemde söylenen hikmetlerin, o dönem insanının anlayış ve kavrayış zevkine hitap eden bir üslupta olduğu söylenebilir. Bu hikmetlere baktığımızda genel olarak dervişlerin ve dervişliğin faziletleri, ahlâkî ve dinî öğütler veren İslâm menkıbeleri, Hz. Peygamber'in hayatı ve mucizeleri, dünya hayatı ve kıyamet günlerinin yakınlaştığını hatırlatan zâhidâne şikâyetnâmeler, cennet-cehennem hâlleri gibi konuların, canlı ve destansı fakat basit ifadelerle anlatıldığını görürüz. O da diğer mutasavvıfların eserlerinde dile getirdiği hususlara yer vermiştir. Kendi kusur ve günahlarından istiğfar eder, hayatı hakkında bilgiler verir. Ve herkesi Kur'ân ve hadis hükümlerine uymak, boş dünyayı bırakmak, riyâzet ve mücâhede yoluna davet eder.<sup>36</sup> Bu hikmetlerin asıl yazılış gayesi halkı irşat etmek ve hak yoluna çağırmaktır diyebiliriz. Zira eski gelenek ve âdetlerinden henüz kopmamış ve İslâmiyet'i yeni benimsemiş halkın irşata ihtiyacı vardır.

Yüzyıllardır aynı şevk ve heyecanla okunan *Dîvân-ı Hikmet*, Orta Asya'da hâlen âdetâ mukaddes bir metin olarak okunmaya devam etmektedir. Buradaki "hikmet"ler büyük bir saygı ile ezberlenmekte, hatta yalnız erkekler değil, kadınlar arasında da Yesevî-han denilen, ezbere hikmet okuyucular bulunmaktadır. Bu Yesevî-hanlar, -tıpkı bizdeki Mevlit merasimleri gibi- çeşitli vesilelerle yapılan toplantılarda Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinden parçalar okumakta halk da kendilerini büyük bir vecd içinde dinlemektedir.<sup>37</sup>

### **Dîvân-ı Hikmet'te Sembolik Dil**

Tasavvuf alanında yazılan şiirlere genel olarak hikmet adı verilmektedir.

<sup>33</sup> <http://www.mehmetdemirci.org/ahmed-Yesevî-ve-turklerin-İslâm-ve-din-anlayisi/> (erişim tarihi 16 kasım 2016).

<sup>34</sup> Köprülü, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>35</sup> Kemal Eraslan, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 31.

<sup>36</sup> Köprülü, *a.g.e.*, s. 145-150.

<sup>37</sup> Ocak, *a.g.e.*, s. 47.

Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i de bu türün örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Anadolu Türkleri arasında bu tür tasavvufî manzumelere "ilâhî" adı verilirken, Doğu Türklerinde Ahmed Yesevî'nin ve o tarz şiir yazan diğer sûfîlerin eserlerine hikmet denilmektedir. Bu sebeple Dîvân-ı Hikmet adının yalnızca Ahmed Yesevî'nin şiir mecmuasına has bir adlandırma olmadığı söylenebilir. Hatta bu adlandırmanın sonraki yıllarda yapıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>38</sup>

Ahmed Yesevî, kendi devrine göre oldukça sade ve basit bir üslupta olan Dîvân-ı Hikmet'indeki tasavvufî terimleri, bazen klasik anlatımlarına uygun olarak; bazen de yeniden yorumlayarak, halkın anlayabileceği bir forma koyarak söylemiştir.<sup>39</sup> Onun hikmetlerinin en önemli özelliği halkı irşad etme saikiyle söylenmiş olmalarıdır. Dolayısıyla halkı iman konusunda şüpheye düşürecek, itikatlarını sarsacak îmâlara rastlanmaz. Şeriat hükümlerine karşı dikkatsizce hareket eden, cezbesi galip büyük bir kısım sûfîlerden sâdır olan şatahât türü söz ve ifadeler de Yesevî hikmetlerinde görülmez.<sup>40</sup> Ancak hikmetlerde diğer tasavvuf eserlerinde görülen sembolik ve kapalı ifadeler yer almaktadır. Zira sûfîlerin yaşadıkları derûnî ruhî tecrübelerini ifadede neden sık sık sembolik dile başvurmak zorunda oldukları makalenin birinci bölümünde izah edilmîşti. Dîvân-ı Hikmet her ne kadar sade ve yalın anlatımıyla temeyyüz etmiş bir eser olsa da, içinde zaman zaman sembolik anlatımlarla bezeli hikmetlerin de yer aldığı görürüz. Makalenin bu bölümünde Dîvân-ı Hikmet'te<sup>41</sup> yer alan bu sembolik ifadeler ve onların tasavvuf ilmînde işaret ettiği hakikatler izah edilecektir.

Dîvân-ı Hikmet'in ilk hikmetine şöyle başlıyor Ahmed Yesevî:

Bismillah deyip beyân ederek hikmet söyleyip  
Talep edenlere inci, cevher saçtım ben işte.  
Riyâzeti sıkı çekip, kanlar yutup  
"İkinci defter" sözlerimi açtım ben işte.<sup>42</sup>

Ahmed Yesevî, amel ve ilmîn bütünleşmesi ile kendisine Cenâb-ı Hakk tarafından lütfedilen hikmetlerinin<sup>43</sup> halka tesiri için sözlerine "Allah adıyla başlıyor. Zira bu hikmetlerin söyleniş ve yazılış gayesi halka vaaz-u nasihat etmek, onlara hakkı ve hakikati anlatmaktır. Ancak bu hikmetlerin

<sup>38</sup> Köprülü, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>39</sup> Mustafa Tahrallı, *a.g.e.*, s. 158-159.

<sup>40</sup> Hayati Bice, *Dîvân-ı Hikmet*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 41.

<sup>41</sup> Bu bölümde yer vereceğimiz hikmetler, Hayati Bice tarafından yayına hazırlanan, *Hoca Ahmed Yesevî Dîvân-ı Hikmet* adlı eserin TDV Yayınları, Ankara 2009 baskısından alınmıştır.

<sup>42</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 63.

<sup>43</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 276.

içinde saklı olan cevher/inci yi ise ona talip olanlar anlayabilir. Zira hidayet gibi ilim de ona talip olanlara fayda sağlayabilir ancak. Başka bir hikmette sözünün câhillere olmadığını, yani onu anlamaya ehil olmayanlara bu hikmet/hakikatleri anlatmadığını söyler:

Âşıkları melâmetten kaçmaz olur,  
Câhillere bâtın sırrını açmaz olur,  
Her nâmerde inci-cevher saçmaz olur,  
Özü okuyup kan zehir yuttu olmalı.<sup>44</sup>

Hoca Ahmed Yesevî daha ilk hikmetinde tasavvufun sembolik dilini kullanmaya başlıyor diyebiliriz. Burada söz konusu edilen inci- cevher/gevher, esas, asıl, öz, zât gibi anlamlara gelir ve gizli iken meydana çıkan sırlar mânâsında kullanılır. Sûfilere göre “gevher” Tanrıdır, bunun dışındaki her şey ise arazdır.<sup>45</sup> Yüce Allah’ın zatı hakkındaki bilgiye yani “mârifetullah”a ulaşmak için önce kendinî bilmek gerekir. Sûfiler “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünü çok kullanırlar. Zira tasavvufun gayesi de bu ilmî elde etmektir. Bu ilmî elde etmek için de öncelikle Yesevî’nin ifadesiyle “talep etmek” gerekir. Tasavvufta tâlip, isteyen, talep eden anlamına gelir ve tasavvuf yoluna girmeyi arzu edenlerin ilk basamağındakilere verilen addır. Tâlîbi sırasıyla mürid, sâlik, vâsıl takip eder. Bu ilk basamakta kişinin bu işe ehil olup olmadığı denir.<sup>46</sup> Mârifet, Allah’ın zâtî sıfatları hakkında şüphe götürmeyecek bir bilgiye sahip olmak demektir. Mârifetin kaynağı kalp, ruh, ilham ve keşiftir. Mârifeti elde etmek için bir takım merhâlelerden geçilir ki, her tarikatın bu konuda farklı uygulamaları vardır. Ahmed Yesevî, hemen devamında bu yola tâlip olanların riyâzet ve mücâhedeye de hazır olmaları gerektiğini vurgular: “Riyâzeti sıkı çekip, kanlar yutup.” Sûfilere göre riyâzet, nefsin arzularını kırmak maksadıyla bedeni zor ve çetin işlere koşma, diğer taraftan zihni ve düşünceyi mâsivâdan uzaklaştırıp Allah üzerinde yoğunlaştırmaktır.<sup>47</sup> Yesevî’nin de hikmetinde değindiği gibi nefsi ile mücadeleye girişen kişi sıkı bir disiplin altında nefsinin ıslah etmeye çalışarak tasavvuf yolunda ilerleyebilir. Kuşeyrî’ye göre sâlik önce Hakk’ı, onun sıfat, isim ve fiillerini tanır, sonra ibadet ederek ve çile çekerek nefsinin arındırır, ona yaklaşır. O zaman Hakk kendisini ona tarif eder. İşte mârifet budur.<sup>48</sup> Hakk’ın kendi hakkında sâlike verdiği bilgidir. Bu bilgiyi elde edenin kalbini açar ve ledünnî ilham ve ihsanlarda

<sup>44</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>45</sup> Hayati Bice, *a.g.e.*, s. 446.

<sup>46</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 625.

<sup>47</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 293.

<sup>48</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 290.

bulunur.<sup>49</sup> Ahmed Yesevî'nin "inci-cevher" den kastı gönle dolan bu ilham ve ihsanlardır ve bunlar hazine değerindedir.

Yesevî sonraki hikmette sözünü, Yüce Hakk'ın cemâline talip olanlar için söylediğini ifade eder ki, bu müşâhede hâlidir ve sūfînin bu hâlde iken cemâl tecellisini ve kemal sıfatlarını temaşa edecek mertebeye erişmesi anlamına gelir.<sup>50</sup> O, bu hikmette mürîdlerine ulaşabilecekleri üstün hâlleri, makamları işaret eder ve elbette her bir mürîd kabiliyetine göre ondan nasibini alır:

Sözü söyledim, her kim olsa Cemâle talip  
Cânı câna bağlayıp, damarı ekleyip,  
Garip, yetim, fakirlerin gönlünü okşayıp  
Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte.

Hikmetin devamında ise mürîdin sadece riyâzete dalarak ve inzivâyâ çekilerek bu hâlleri elde etmesinin mümkün olmadığına işaret ediyor. Tasavvufta "halvet der encümen" şeklinde ifade edilen ve halk içinde Hakk ile beraber olma mânasına gelen bu prensipte; mürîd bir taraftan kendi içinde ruhen inzivâyâ çekilir ve Cenâb-ı Hakk ile beraber olurken diğer taraftan ise halkın içinde yaşantısını sürdürmeye devam eder. Ahmed Yesevî de bu prensibe dikkat çekerek mânevî kemâlâtın sadece kendi iç âlemine dalarak ve kendisi ile meşgul olarak elde edilemeyeceğini, kimseyi incitmeden ama incinenlerin yanında olarak, yetime, fakire, garip gurebâyâ kol kanat germenin lüzumunu dile getirmiştir. Sūfî, imanını ibadet ve ahlâkî ile bütünleştirdiğinde kemâlât yolunda mesafe alır ve işte o zaman derinlerde saklı olan inci ve mercana ulaşabilir. Nitekim birinci hikmette ve sonra gelecek olan pek çok hikmette de taliplere, bezenmeleri gereken dinî ve ahlâkî erdemler anlatılmıştır.<sup>51</sup>

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde sıkça kullanılan sembollerden bazıları da şunlardır: "Şarap", "mey" "aşk/şevk şarabı", "vahdet şarabı" "pir-i kâmil içkisi", "elest şarabı", "sâki", "sarhoş olmak". Mutasavvıfların sıklıkla kullandıkları "şarap, mey", aşk, muhabbet, şevk ve vecdi temsil eder. Şarap gibi aşk da insanı kendinden geçirir, aklını, mantığını ve şuurunu kullanmasına engel olur.<sup>52</sup> Sarhoşluk, Allah'ı sevmekten kaynaklanan zevkin sonucu ortaya çıkan bir tür mestlik, melankoli hâlidir. Sūfîler için, içmeden sarhoş olanlar tâbiri kullanılır ki, onlar dış dünya ile tüm alakalarını keserler.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Lamia Levent, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış doktora tezi, s. 287.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 398.

<sup>51</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 63-65.

<sup>52</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 323.

<sup>53</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 594.



Mevlânâ'da sık sık ilâhî aşk şarabı ile mest/sarhoş olmuş kimsenin ahvâlini anlatır. Bu mânevî neşe ve kendinden geçiş hâlini herkesin anlamayacağı ve nâehil kimselerden saklamak gerektiği hususunda uyarı yapar.<sup>54</sup> Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde Allah korkusu, hesap vermenin zorluğu, kabirde yaşanan sıkıntılı hâller ve cehennem tasvirlerinin yanı sıra Allah sevgisini ve aşkını ifade eden hikmetler de yer almaktadır. Ancak o, Yüce Mevlâ'ya olan aşk ve muhabbetini bir takım sembol ve remizler aracılığıyla ifade etmiştir ki bu anlatım sûfilerin sıkça kullandığı bir yoldur. Ahmed Yesevî, bu hikmetleri kendisine söyleten hâlin vecd ve şevk hâli olduğunu ikinci hikmette şöyle anlatır:

Sekizimde sekiz yandan yol açıldı;  
 “Hikmet söyle!” diye başlarıma nur saçıldı;  
 Allah’a hamd olsun Pir-i kâmil mey içirdi;  
 O sebepten altmış üç ’de girdim yere.<sup>55</sup>

Bu hikmette Pir-i kâmil olarak isimlendirilen Ahmed Yesevî'nin mürşidi Şeyh Yûsuf Hemedânî hazretleridir. Bir kâmil mürşide intisap ve hizmet etme, bütün sûfiler tarafından gerek şîir gerekse nesir diliyle tasavvufun temel esası olarak belirtilmiştir.<sup>56</sup> Mürşid-i kâmilin gözetiminde seyrüsülûkunu tamamlayan Ahmed Yesevî, nazarî bilgilerle ulaşılmayacak mertebeler elde etmiştir. Onun için hikmetler “Hakk’tan mülhem sözler” olarak asırlarca Yesevî dervişleri tarafından kabul edilmiş, bu sözlerin tasavvuf yolunda hakikat payı taşıyan sözler olduğuna inanılmıştır.<sup>57</sup>

Yesevî, “aşk meyini/şarabını” içerek kendinden geçer. Aşk, sevginin en üstün derecesi olup, kişiyi hâkimiyeti altına alır, iradesi elinden gider.<sup>58</sup> Kuşeyrî'ye göre muhabbet/aşk hususi bir ihsandır ve kişiyi yüce makamlara çıkararak özel bir hâldir.<sup>59</sup> Bu aşk ve şevk hâlini yaşayan Ahmed Yesevî'ye Hakk Teâlâ, hikmet sözlerini âdeta üzerine nurların saçılması misali ihsan etmiştir. Nitekim sonra gelen hikmetlerde, Rabbinin kendisine “hikmet söyle” diye buyurması ile hikmetleri söylemeye başladığını şöyle ifade ediyor:

<sup>54</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997, c. 1, s. 216-217.

<sup>55</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 68.

<sup>56</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Ü. İlâhiyat Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 100-133.

<sup>57</sup> Tahralı, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>58</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>59</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 297.

Otuz dörtte âlim olup bilge oldum;  
Hikmet söyle dedi Rabbim, söyler oldum  
Kırklar ile şarap içtim, yoldaş oldum;  
İç ve dışım Hakk nuruna doldu dostlar.<sup>60</sup>

Hikmetin başında ifade ettiği gibi kendine bu hikmetli sözleri söyleten, âlim ve bilge kılan; Yüce Rabb'in aşkı ile kendinden geçtiği ve ilâhî tecelliler altında âdeta sarhoş gibi olduğu zamanlarda gönlüne dolan hikmet nurları olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla Rabb'inin emri ile söylenmiş hikmetlerdir bunlar.

Sûfilere göre aşk, târif edilemeyecek kadar yüce, aklî ilimlerle kavranamayacak kadar âli bir makamdır; çünkü muhabbeti bilmek Allah Teâlâ'yı bilmek gibidir. Muhabbet dışında bütün makamlar fiil ve sıfatların nurundandır. Muhabbet ise Zât-i İlahî'nin hakikatinin nurundandır. İşte bu nedenle bu makamın tarifi çok zor ve ilmî de çok tatlıdır.<sup>61</sup> Ahmed Yesevî'nin de aşk makamında söylediği hikmetlerin, Cenab-ı Hakk'ın hakikatinin nurundan olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hikmette kullanılan diğer bir sembol ise “nur/ Hakk nuru” ifadesidir ki, önceki hikmette “Hikmet söyle!” diye başlarıma nur saçıldı” şeklinde geçmişti. Nur, Yüce Allah'ın tüm eşyanın sûretlerinde kendini gösteren ismidir. Bu ismin tecellisi ile maddenin kalpten uzaklaştırdığı ilâhî feyz ve dinî bilgileri açığa çıkarır.<sup>62</sup> İşte bu ilâhî feyz ve ışık sayesinde yani “Hakk nuru” vâsıtasıyla sûfinin kalbi aydınlanır ve diline bir takım hakikat ve hikmetleri söyleme gücü gelir.

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde sıkça geçen muhabetullah/ Allah aşkı, sûfiyi kendinden geçiren ve Hakk sırlarını söyleten hâldir:

Meyhaneye giren âşğın sırrı ortada;  
Bağrı pişip yaşı akıp eyler figan.  
Boşuna yürür nerede gitse evi viran;  
Şüphesiz bilin vahdet meyinden tattı olmalı.<sup>63</sup>

Sûfiler, şarabı Allah aşkının sembolü karşılığı kullanırken, meyhane de Allah âşıklarının toplandığı sohbet meclisleri ve tekkeleri sembolize eder. Bu meclislerde toplanan Allah âşıkları O'nun zikri ile hemhâl olup, birbirlerine aşk meyini sunarlar. Esasında aşk, insanı şeytandan uzaklaştırıp Allah'a yakınlığa ulaştırır ve iman hakikatini tattırır ve insan olma şerefine ulaştırır hâldir.

<sup>60</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>61</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 167- 168.

<sup>62</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 277.

<sup>63</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 163.

Aşksız kişi insan değildir anlasınız;  
Muhabbetsizler şeytan kavmi dinleseniz;  
Aşktan başka sözü eğer söyleseniz,  
Elinizden İman-İslâm gitti olmalı.<sup>64</sup>

Ahmed Yesevî diğer bir hikmette yine bir damla tattığı “pir-i kâmil” içkisi ile yaşadığı sekr hâlini ve bunun neticesinde Allah’ın kendisine lüt-fettiği “nur” a gark olma hâlini anlatıyor:

Pir-i kâmil içkisinden damla tattım  
Yol bulayım deyip başım ile geceleri dondum  
Allah’a hamdolsun lütfeyledi, nura battım  
Gönül kuşu lâmekâna ulaştı dostlar.<sup>65</sup>

Bu hikmette Ahmed Yesevî’nin kullandığı diğer sembol ise “lâmekân” tâbiridir. Yesevî’nin başka hikmetlerinde de çokça geçen “lâmekân” tâbi-ri yersiz, yurtsuz anlamına gelip mekânsızlık, yersizlik âlemi demektir.<sup>66</sup> Lâmekâna uçan “Gönül kuşu” sembolü ile de bu yersizlik âlemine nasıl vasıl olduğunu anlatıyor. Gönül kalbin karşılığı olarak kullanılır ve tasavvufta insanın mâhiyeti, madde ile mânanın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah’ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latîfe, nûrânî bir cevher<sup>67</sup> gibi pek çok mânaları ifade eder.<sup>68</sup> Kalp ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecellî ettiği bir tecellî aynasıdır. Mârifet ve irfan denilen tasavvufî bilginin kaynağı, keşf ve ilham mahallidir.<sup>69</sup> Esasında tasavvufî hayat, kalbi merkeze alan bir anlayışı benimsemiştir. Kalbin sıhhatli olması, arındırılması ve Allah’tan gayrısından temizlenmesi her türlü ibadetten üstün görülmüştür. Çünkü kalp Cenâb-ı Hakk’ın nazargâhı durumundadır. Nitekim hadîs-i şerîfe göre “Allah, insanların zâhîrine değil kalplerine bakar.”<sup>70</sup> Kalp temizlenip arındırılması ile nurlanır ve ilâhî lütuflara mazhar hâle gelir. Ahmed Yesevî’de bu hakikati dile getirdiği hikmetinde, Cenab-ı Hakk’ın lütuflarına ererek la-tifleşen gönülün/kalbin “lâmekâna” doğru kuş misali uçtuğunu ifade ediyor.

Bir ve Var’ım dersler verdi perde açıp  
Yer ve gökte durmadı şeytan kaçıp  
Şölen eyleyip vahdet meyinden doyasıya içip  
Lâmekânda Hakk’tan dersler aldım ben işte.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 163.

<sup>65</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>66</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 391.

<sup>67</sup> Cürcânî, *Târîfat*, 229.

<sup>68</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 341.

<sup>69</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 205.

<sup>70</sup> Müslim, “Birr”, 34; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

<sup>71</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 100.

Yesevî'nin vahdet şarabını içtiği ve Cenab-ı Hakk'tan dersler aldığı makam olan "lâmekân" ile sembolik olarak anlatılmak istenen, mutasavvıflara göre "gönül âlemidir." Çünkü zaman ve mekândan hariç olan Ceberrut âleminin nurları, Lâhût âleminin sırları "gönül" de tecelli etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'e izâfe edilen kutsî hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Ben ne arzıma ne de semama sığarım. Fakat mü'min kulumun kalbine sığarım.*"<sup>72</sup> Şu hâlde zamandan ve mekândan beri olan Hakk'a mesken olan gönül de zaman ve mekân kayıtlarından âzâdedir. Öyleyse "lâmekân" âlem-i vahdet ve bu âlemin zuhûruna mahal olan irfan sahiple-  
rinin mücellâ, saf ve pak olan gönülleridir.<sup>73</sup> Onun için Yesevî:

Gönül gözünü ışılatmadan ibadet eylese,  
Dergâhında makbul olmaz bildim ben işte.  
Hakikatten bu sözleri temiz öğrenip  
Lâmekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.<sup>74</sup>

Gönül kuşu sembolünün yanı sıra kullanılan diğer bir sembolik ifade de "can kuşu"dur. Tasavvufî eserlerde çokça yer verilen "kuş" sembolünün kullanıldığı en bilinen eser, Ferîdüddin Attâr'ın, Mantıku't-Tayr (kuşdili) isimli eseridir. Attâr, tasavvufî eğitimi yani seyrüsülûğü sembolik kuş hikâyeleriyle anlatır. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde de kuşlar üzerinden anlattığı hikâyelere rastlarız. Tasavvuf kültüründe kuş, elest bezminde yaratılan ruhların dünyada beden içinde yaşadığını ifade etmek için "ten kafesine hapsolmuş kuş" olarak sembolize edilir. Ölümü ise kuşun kafesten kurtulup özgürlüğüne yani hakiki sevgiliye kavuşması olarak anlamışlardır. Yesevî de hikmetlerinde kuş sembolünü benzer anlamda kullanır:

İsyan tohumlarını sayısız saçtım ibadetim az  
Geçti ömrüm gaflet ile hem kış hem de yaz  
Yakındır canımın kuşu uçup gitse pervaz  
Nasıl ilâç edeceğimi bilmem dostlar

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde kullandığı diğer bir sembol ise deniz/deryadır. O, vahdet şarabını içtikten sonra kendinden geçer ve meydana düşer. Yani muhabetullahtan kaynaklanan zevk sonucu Cenab-ı Hakk'ın zatında mahvolup her türlü maddî bağdan kurtulur<sup>75</sup>:

<sup>72</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/195.

<sup>73</sup> Mustafa Tahralı, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dinî- Tasavvufî Unsurlar", *Yesevîlik Bilgisi*, haz. Mustafa İsen vd., Ahmed Yesevî Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 157.

<sup>74</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 100.

<sup>75</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 594.

Üç yüz altmış üç su geçtim, dört yüz kırk dört dağ aştım,  
 Vahdet şarabını içtim düştüm meydan içinde.  
 Dalgıç denizine girdim, varlık şehrini gezdim,  
 İnciyi sedefte gördüm, cevheri hazine içinde.<sup>76</sup>

Deniz/derya Yüce Allah'ın ucu bucağı olmayan bir ummâna benzeyen gücü, bilgisi ve sıfatlarını sembolize eder. Bunun karşısında kul, denizden bir damlacık bile değildir. Ancak o sürekli bir mücadele ile o ummâna dalmaya ve oradan nasıpdar olmaya çalışır. Tasavvufî anlamda seyrüsülûklarını tamamlayan ve kemâlât yolunda ilerleyen kişiler temkin makamına erişirler ve artık “derya gibi adam” denilen mânevî olgunluğa ulaşırlar. “Denize dalmadıkça inci elde edilmez”<sup>77</sup> atasözüyle, vahdet sırrına ermek için çalışmak ve Allah'ta fâni olmak gerektiği anlatılır. Onları artık sevinç ve üzüntü etkilemez; dağlar gibi makamlarında sabit, devamlı Allah ile huzur hâlinindedirler.<sup>78</sup> Bu makama erişen ârif kişi “kendisini meşgul eden her şeyi terk ederek iştîyak duyduğu varlığa yönelir.”<sup>79</sup>

Sûfiler bu makamda, Hakk'ın vücut denizine daldıkları için (fenâ fil-lâh), orada denizden ve dalgadan başka bir şey görmez ve kendi vücudunu da bu deryadan bir damla olarak kabul ederler. Bu hâlin nihayetinde artık damlayı da düşünmez olurlar. Böylece sâlikin kalbi, Hakk'ın esmâ, sıfat ve zilâl (gölge) nurlarına ayna olur.<sup>80</sup> Mevlânâ, deniz ve dalga sembollerini çok kullanır. Mâna ve aşk denizinin dalgalarının aklımızı başımızdan ve bizi bizden aldığını; başka bir âleme sürüklediğini söyler Mevlânâ. Öyle ki bu denize dalan kişi kendinden geçer, mest olur.<sup>81</sup>

Deniz, Hakk'ın sıfat ve zât makamıdır ki, bütün eşya ve varlıklar sonsuz ummanın dalgalarıdır. Deniz/derya vahdeti, dalgalar ise kesreti anlatır. Sûfiler varlığın tek olduğunu, çokluğun görünürde kaldığını anlatmak için deniz örneğini kullanırlar.<sup>82</sup> Vahdet denizine dalan Ahmed Yesevî, hazineler, inci mercan ve sedefler gördüğünü ifade ediyor. O, Allah'ın feyzine mazhar olmuş ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu ummanda ilâhî sırlar ve ilhamlar görmüştür.

On üçümde dalgıç olup deryaya battım  
 Mârifetin cevherini sırdan derdim  
 Mumu görüp pervane gibi kendimi vurdum  
 Şuursuz olup aklım gitti şaşım dostlar.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 168.

<sup>77</sup> Cebecioğlu, a.g.e., s. 157.

<sup>78</sup> Cebecioğlu, a.g.e., s. 157.

<sup>79</sup> Kuşeyrî, a.g.e., s. 293.

<sup>80</sup> Levent, a.g.e., s. 116.

<sup>81</sup> Mevlânâ, a.g.e., C. 1, s. 53.

<sup>82</sup> Uludağ, a.g.e., s. 65.

<sup>83</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 106.

Bu hikmette Ahmed Yesevî yine “deniz” ve “dalgıç” sembollerini kullanıyor. O, hudutsuz denizlere dalma konusunda mahir bir dalgıç olarak mârifet cevherini çıkarmaktadır. Daha önce geçtiği üzere sûfiler için en büyük hakikat mârifetullahı ulaşımdır. Allah hakkındaki bu özel bilgiyi elde edenler Allah’ın lütuf ve ikramlarına mazhar olan insanlardır. Ahmed Yesevî de “mârifet”i bir “cevher” olarak sembolleştirmiş ve sıradan insanlar için sır olan bu bilgiye ulaşmıştır.

Son beyitte geçen “mum” ve “pervane” tasavvuf edebiyatında çokça kullanılan sembollerin başında gelmektedir. Pervane keleşi, mumun etrafında uzun süre döner, alevin çekici gücü onu kendine doğru çeker. Sonunda pervanenin tüm vücudu o ateş içinde alev alev yanarak yok olur. Sûfinin durumu da aynen bunun gibidir. Aşkın yakıcı ateşine müptelâ olur. Öyle ki bu ibtilânın neticesinde varlığı aşk ateşine aynileşir, sonunda kendisi alev alev yanan bir ateş olur. Semadaki dönüş, pervanenin mum alevi etrafındaki dönüşünü sembolize eder. Semada da aynı yanış, aynı ateş söz konusudur.<sup>84</sup> Mesnevî’de de pervanenin muma olan aşkını hikaye edilir.<sup>85</sup> Mârifet cevherini çıkarmak için ummâna dalan Yesevî o sırlar âleminde tıpkı pervane misali ilâhî nuru seyretmeye dalar. Bu öyle bir nurdur ki Hak aşkıyla yanan sâlikin kalbini aydınlatır. Aydınlattıkça yakar, yaktıkça da irfana/mârifete ulaştırır.

Hudutsuz ve sahilisiz aşk ummanına dalan Hak aşığı Ahmed Yesevî orada müşâhede ettiği hakikatleri de anlatmaktadır. “Varlık şehrini” gezen Yesevî’nin “şehir/şehr/şar” ile remz ettiği mutlak varlıktır ve onun varlık sahasına çıkardığı sonsuz âleminde nasıl cevelan ettiğini şöyle dile getirir:

Arş ve Kürsü’yü gördüm, Levh ve Kalem’i gördüm,  
Varlık şehrini gezdim söyledim bu cân içinde.<sup>86</sup>

Ahmed Yesevî Hakk Teâlâ Hazretlerinin varlık şehrinde hükümlanlığına ve sırlarına şahit olmuştur. Burada “Arş’ı, Kürsü’yü, Levh ve Kalem’i” müşâhede etmiştir. Arş, en büyük felek, taht, mülk, hâkimiyet, ihata, zuhur ve tecelli mânalarına gelip,<sup>87</sup> Allah’ın kudret ve azametinin tecellisinden kinaye olarak, dokuzuncu kat semada bulunduğu tasavvur olunan tahtın bulunduğu yerdir. Bu bakımdan asıl anlamını ancak Allah’ın bildiği şeydir. Tasavvufta ise karşılığı gönüldür.<sup>88</sup> Kutsî hadiste de geçtiği üzere yerlere, göklere sığmayan Allah Teâlâ’nın mümin kulunun kalbine/gönlüne sığıdığından O’nun esas arşı ve istivâ ettiği varlık insan-ı kâmilin kalbidir. Levh

<sup>84</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 603.

<sup>85</sup> Mevlânâ, *a.g.e.*, c. 5, s. 42-43.

<sup>86</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 168.

<sup>87</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>88</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 63.

ise, belli bir süreyle sınırlanmış yazı ve takdir demektir. Buna göre dünya seması levhi veya semavî-cüz'î nefis levhi, bu âlemde olan her şey, şekli, tarzı ve miktarıyla bu levhe nakşedilmiştir.<sup>89</sup> Kalem ise bu levhe nakşedilen ayrıntılı ilimdir. Kalem, ilm-i tafsîl-i ilâhîye ve kelimelerin şekillerini ortaya çıkarmaya vâsita olan ruhtur.<sup>90</sup>

Yüce Yaratıcı'nın hükümlerini şehrinin gezen ve gördükleri karşısında hayranlık içinde kendinden geçen Ahmed Yesevî bu hâlini şöyle anlatır:

Hayran olarak kaldım, şuursuz olarak daldım,  
Kendimi derde saldım, buldum derman içinde.<sup>91</sup>

Dîvân-ı Hikmet'in 18. hikmetinde pek çok sembol kullanılmıştır. Bunlardan en dikkat çeken ise sûfî gibi görünüp esasında sûfî olmayanları eleştirmek için kullandığı "riya tespîhi" sembolüdür:

Görünüşü sûfîye benzer kıyametten korkmazlar  
Günah ve haram hâsılı günahlardan ürkmezler  
Riya tespîhi elinde ağlayıp yaşını dökmezler  
Aslan Babam sözlerini iştiniz teberük.<sup>92</sup>

Ahmed Yesevî, elinde riya tespîhi ile gezen, görünüşü sûfîye benzeyen sahte sûfîlerin özelliklerini şöyle resmeder: Onlar tasavvuf yoluna tâlibim diyerek girerler lâkin nâmahreme bakar, haram malı yer, oyun- hile peşinde gezer, günahattan haramdan sakınmaz, âhiretten korkmaz kişilerdir. İhlâsları olmadığı gibi, kalpleri de saf değildir. Halk içinde sûfî diye gezerler ama ne gözlerinde yaş, ne dillerinde zikir, ne de gönüllerinde nur vardır. Ahmed Yesevî, bu ikiyüzlü riyakâr sûfîleri "riya tespîhi elinde" diyerek yerer. Ancak onun mürîdleri arasında gerçek tâlip dedikleri kişiler de vardır. Bunlar da içi dışı inci-gevher, Hakk'a yönelen ve yedikleri safâ-nur olan taliplerdir.

Yesevî, "elinde riya tespîhi" olan sözde tâliplerin esasında zünnar taşıdıklarını söyleyerek hâllerinin dehşetini nazara veriyor. Zira "zünnar" papazların bellerine bağladıkları kuşağa denir ki, benlik ve bencilliği<sup>93</sup> sembolize eder. Sahte sûfîler de nefislerine söz geçirmeyen ve onun esiri olmuş kimselerdir. Hakk Teâlâ'nın aşkı ve O'nun rızası peşinde olması gereken sûfî, nefisine uyarsa mahşer günü rezil bir şekilde Cenab-ı Hakk'ın huzuruna çıkar.

<sup>89</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>90</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 342.

<sup>91</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>92</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 103.

<sup>93</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 738.

Riya tesbihi elinde, zünnar iyi bilseniz  
 Hak rızası budur aşk derdini eyleseniz  
 Aşkını alıp mahşerde rezil olup dursanız  
 Arslan Babam sözlerini işitiniz teberük.<sup>94</sup>

Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde iki yüz on yedi hikmet yer almaktadır. Bu hikmetlerin içerisinde Yesevî'nin zengin semboller dünyasını nazara veren pek çok manzum yer almaktadır. Makalede yer verdiğimiz semboller bunların bir bölümünü oluşturmaktadır. Hikmetler de yer alan sembollerin hepsine yer vermek bu makalenin sınırlarını aşacağından; söz konusu çalışmanın, Ahmed Yesevî'nin sembolik dilini çalışacak araştırmacılar için bir zemin teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

### Sonuç

Ahmed Yesevî'nin sade ve yalın söyleyişiyle oluşturulan Dîvân-ı Hikmet, Türk tasavvuf edebiyatının ilk eserlerinden biridir. İslâmiyet'e yeni girmiş Türkler arasında kabul görmesinin ve sevilmesinin sebebi; Arapça ve Farsçaya âşina olmayan bir topluma, İslâm'ı anlayacakları bir söyleyişle anlatmasıdır.

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerine baktığımızda dinî ve ahlâkî birtakım öğütlerin yanı sıra tasavvufî bilgilerin de yer aldığını görürüz. O, hikmetlerinde her ne kadar sade ve anlaşılır bir üslûbu benimsemiş olsa da zaman zaman diğer tasavvuf eserlerinde görülen sembolik ve kapalı ifadeleri de kullanmıştır. Zira sûfiler, yaşadıkları derûnî ruhî tecrübelerini ifade de sık sık sembolik dile başvururlar. Yesevî'nin Hikmetlerinde dinî ve tasavvufî mevzular ve ıstılahlar sade bir üslup ve söyleyiş içinde ancak zaman zaman çeşitli sembol ve işaretlerle anlatılmıştır.

Ahmed Yesevî, genel olarak mutasavvıfların eserlerinde kullandıkları sembollere hikmetlerinde yer vermiştir. Zira mutasavvıflar kendilerini ifade etmek için zorunlu olarak özel bir dil oluşturmuşlardır. Yaşanan dinî tecrübe ortak olunca kullanılan semboller de benzerlik göstermektedir. Mutasavvıfların eserlerinde kullandıkları “inci-cevher, inci-sedef, aşk şarabı, vahdet şarabı, aşk dükkânı, mey, varlık şehri, hakikat nuru, deniz-derya, mum- pervane” gibi ortak birtakım sembollerin yanı sıra Yesevî'ye özgü “lâmekân, riya tesbihi, gönül kuşu, can kuşu” sembollerinin de Dîvân-ı Hikmet'te yer aldığını söyleyebiliriz.

Dîvân-ı Hikmet'te, kullandığı kapalı ve sembolik dil ile hem mutasavvıfların, hem de devrinin ulemâsı tarafından tepkiyle karşılaşılan Hallâc-ı Mansûr çok sık konu edinmektedir. Özellikle Mansur'un darağacına gönderilmesine sebebiyet veren “ene'l- Hak” şathiyesine, dikkat çekecek ka-

<sup>94</sup> Ahmed Yesevî, *a.g.e.*, s. 103.



dar çok tekrarlarla atıflar yapılmaktadır. Ahmed Yesevî, her ne kadar ihtiyatlı bir dil kullanmaya çalışsa da vecd hâlinde söylenen şahtiyelere ayrı bir ehemmiyet verdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Yesevî hikmetleri bir taraftan şeriat sınırları içerisinde yaşanan bir tasavvufî hayatı anlatırken ;diğer taraftan tasavvufun gizemli ve sembolik diline de sıcak bakan bir üslûba sahiptir. Hikmetlerin bu özelliklerini göz önünde bulundurarak Yesevî'nin itidal üzere bir sûfi olduğu kanaatine varabiliriz. Dolayısıyla hikmetlerine de aynı minval üzere itidal ve ihtiyatı elden bırakmayan bir dil ve üslûbu yansıtmıştır.

#### Kaynakça

- Atasağun, Galip, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya1997.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, İzmir 1987.
- Baalbaki, Münîr, *A Modern English-Arabic Dictionary*, “Symbol”, Darü'l-İlmî li'l-Melâyin, Beyrut 1994.
- Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, TDV Yayınları, Ankara 2009,
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Cevizci, Ahmed, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Ebü Nasr Abdullah b. Aliyyi's- Serrâc et-Tûsî, *El- Lüm 'a*, Darü'l- Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Emiroğlu, İbrâhim, *Sûfi ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Eraslan, Kemal, “Ahmed Yesevî” *TDVİA*, c. II, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Ü. İlahiyât Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Hakkulov, İbrâhim, *Ahmed Yesevî*, çev. Erhan Sezai Toplu, MEB Yayınları, Ankara 1998.
- Hücvîrî, *Keşfu'l- Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- Kılıç, Sâdık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları İstanbul 1995.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara 1981.

- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l- Kuşeyrî*, Dârü'l-Kitâbi'l- Arabî, Beyrut 2005.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.
- Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfîleri*, Çağlar Yayınları, İstanbul 2004,
- Ocak, Ahmed Yaşar, *Türk Sûfilîğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- Şeker, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvufun Dili III*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur 'ân 'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.



**HASTANELERDE DİNİ DANIŞMANLIK UYGULAMALARINDA AMAÇ BELİRLEME  
(UYGULAMA İÇİN TEMEL HAREKET NOKTALARI)**

DETERMINE THE PURPOSE OF RELIGIOUS COUNSELING PRACTICE IN THE  
HOSPITAL (THE BASIC PRINCIPLES FOR APPLICATIONS)

NURULLAH ALTAŞ

**RÜYANIN MÂHİYETİ BİLGİ VE HÜKÜM DEĞERİ**

NATURE OF DREAM KNOWLEDGE AND ITS JUDGEMENT VALUE

CAĞFER KARADAŞ

**ZEKÂTIN TENMİYESİNİN FİKHİ İMKÂN LARI**

INVESTMENT OF ZAKAT IN ISLAMIC LAW

MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

**“DOĞRULANABİLİRLİK” İLKESİ AÇISINDAN FIKIH LİTERATÜRÜNDEKİ İSTİHÂLE  
ÖRNEKLERİ VE GÜNCEL BAZI TESPİTLER**

THE CANONICALLY LAWFUL (ISTIHALAH) IN THE FiqH TEXTS FROM THE  
VERIFIABLE PRINCIPLES OF THE POINT OF VIEW AND CURRENT FINDINGS

ABDURRAHMAN CANDAN

**FIKİH VE FETVA ANLAYIŞININ YAYILMASINDA BİLGİ VE İLETİŞİM**

TEKNOLOJİLERİNDEN FAYDALANMA: BİR TEKNOLOJİ UZMANININ GÖRÜŞÜ

USING INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGY (ICT TO  
DISSEMINATE THE UNDERSTANDING OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (FIQH)  
AND JURIDICAL OPINION

ÖMER MENEKŞE

**AHMED YESEVÎ'NİN DİVÂN-I HİKMET'İNDE SEMBOLİK DİL**

SYMBOLIC TELLING IN DIWANI HIKMET OF KHOJA AKHMET YASSAWI

LAMİA LEVENT ABUL



Fiyatı:... ₺