

# Diyanet

İlmî Dergi



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI  
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Üç Ayda Bir Yayınlanır

Cilt: 50 • Sayı: 3 • Temmuz - Ağustos - Eylül 2014

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına  
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni  
**Dr. Yüksel Salman**

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü  
**Dr. Faruk Görgülü**

Mali İşler ve Dağıtım Sorumlusu  
**Mustafa Bayraktar**

Yayına Hazırlayanlar  
**Fatih Kaya**  
**Mutlu Doğan**

#### **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Mehmet Emin Özaşar  
Dr. Yüksel Salman  
Dr. Necdet Subaşı  
Prof. Dr. Bünyamin Erul  
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı  
Prof. Dr. Ahmet Yaman  
Prof. Dr. Mehmet Paçacı  
Prof. Dr. Ekrem Demirli  
Doç. Dr. Gürbüz Deniz  
Dr. Faruk Görgülü

#### **Sayı Hakemleri**

Prof. Dr. Mehmet Erkal  
Prof. Dr. Yavuz Köktaş  
Prof. Dr. Zeki Arslantürk  
Prof. Dr. M. Akif Kılavuz  
Prof. Dr. M. Zeki Aydın  
Doç. Dr. Abdurrahman Candan  
Dr. Bahattin Akbaş  
Dr. Bilal Esen

#### **Yönetim Merkezi**

Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA

#### **Yayın Türü**

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

Tel: (0312) 295 85 88  
Faks: (0312) 284 72 88  
E-mail: [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)

#### **Abone İşleri**

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

#### **Abone Şartları**

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 24,00 TL. Yurt dışı yıllık: ABD: \$ 25, AB Ülkeleri: € 20, Avusturya: 30 Avusturya Doları, İsveç ve Danimarka: 150 Kron, İsviçre: 30 Frank, Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir.

Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

#### **Teknik Yapım**

Salmat Basım Yayıncılık Ambalaj  
San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Sebze Bahçeleri Cad. Arpacıoğlu İş Hanı  
No. 95/1 İskitler - Ankara  
Tel: 0312 341 10 24  
Faks: 0312 341 30 50

#### **Basım Tarihi**

29.09.2014

## DİYANET İLMÎ DERGİ

Cilt: 50 • Sayı: 3 • Temmuz - Ağustos - Eylül 2014

Editörden <i>Yüksel SALMAN</i> .....	7
Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı <i>Taha NAS</i> .....	9
Elmalılı Hamdi Yazır’da Evliliğe Son Veren Terimler Anlayışı <i>Emine Gümüş BÖKE</i> .....	31
Dinî Çoğulculuk Üzerine <i>Lütfi BOZKALE</i> .....	43
Müslüman Toplumda Görülen Şiddet İçerikli Davranışlar <i>Ejder OKUMUŞ</i> .....	63
Yaz Kur’an Kurslarındaki Kur Sistemine Öğreticilerin Bakışı <i>Ahmet Ali ÇANAKCI</i> .....	95
Peygamberimizin Mizahla İlgili Hadislerinin Senet ve Metin Yönünden Tenkidi <i>Hüseyin AKYÜZ</i> .....	123

## A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz, Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, “Toplumu Din Konusunda Aydınlatma” amacıyla örtüşen, dini ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi’de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de “yayımlanabilir” görüşü alması gerekir. İki hakemden de “yayımlanamaz” mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe’dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, 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 iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr) adlı elektronik posta adresine veya “Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara” adresine posta ile gönderilebilir.

## B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya

hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.  
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiğı 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.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.



## *Editörden*

Namaz, Şâri' tarafından vakitleri tayin edilmiş bireysel ve toplumsal açıdan pek çok hikmeti içinde barındıran temel bir ibadettir. Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim beş vakit namazın farzietini ortaya koyarken, hadisi şerifler namazın nasıl kılınacağından, rekâtlarının sayısına, başlangıç ve bitiş vakitlerine kadar ayrıntılı bilgileri hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde beyan etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) namazı kendisinin kıldığı gibi kılmamızı istemiştir. Özellikle son yıllarda namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş zamanları muhtelif vesilelerle tartışma konusu yapılmaktadır. Yatsı namazının vakti konusundaki rivayetler ele alındığında, Hz. Peygamberin yatsı namazını genellikle şafak kaybolduktan sonra gecenin üçte biri geçinceye kadarki vakit içinde eda ettiği, bazen gecenin ortasında kıldığı, istisnai olarak da gecenin çoğunun geçtiği vakte kadar tehir ettiği görülmektedir. Bu konudaki şüpheleri ortadan kaldırmak üzere, konuya ilişkin ayrıntılı bilgileri Taha Nas'ın makalesiyle ilginize sunduk.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, ilmi kişiliği ve İslam dünyasının sorunlarına karşı duyarlılığı ile son dönemde öne çıkan münevver şahsiyetlerimizden biridir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişen ve Cumhuriyetin ilk yıllarına da tanıklık eden Elmalılı, felsefi, içtimai ve fıkhi meseleler üzerine tefekkür etmiş ve bu alanlarda çok önemli eserler vermiştir. "Hak Dini Kur'an Dili" isimli tefsiri klasikler arasındaki yerini almıştır. Elmalılı, İslam fıkhdında en çok tartışılan konulardan biri olan talak konusuna, ilgili ayetlerin tefsirinde geniş bir yer vermiştir. Ona göre boşama şer'i bir hak olmakla beraber Allah katında istenilen ve teşvik edilen bir şey değildir. Prensip olarak boşama hak ve yetkisinin öncelikle erkeğe ait olduğunu belirten Elmalılı, evliliği sona erdirmede 'talak, hul' ve tefrik 'şeklinde kadına ve hâkime de yetki verildiğini açıklamıştır. Evliliğe son veren terimlere dair kapsamlı bilgi ve değerlendirmeleri Emine Gümüş Böke'nin kalemiyle okuyacaksınız.

Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan imkânlar bilgiye ulaşımı kolaylaştırmış ve küresel ölçekte iletişimi hızlandırmıştır. Buna bağlı olarak bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlardan biri de insanların kendi inancını, düşüncesini, fikrini mutlak hakikat olarak görmeleri, farklı fikir ve düşüncelere karşı saygıda yaşanan sorunlar, takınılan olumsuz tavırlardır. Bu sorun bağlamında günümüzde en çok dile getirilen konulardan biri dinî çoğulculuktur. Kuşkusuz farklı düşüncelere karşı saygı ilkesel anlamda esas olmakla birlikte; değişik mezhebi ve dinî yaklaşımlara karşı ne ölçüde bir hoşgörü takınılacağı ve nasıl bir tavır geliştirileceği önemlidir. Bu konuda İslam'ın ortaya koyduğu ilke ve esasların ortaya konması hem doğru bir tavır geliştirme, hem de İslam'ın özüne uygun davranma noktasında önem taşır. Dinî çoğulculuk konusundaki yorumları Lütfi Bozkale ile ele aldık.

Her türlü kaba söz ve davranışı, sertliği, muhababına zarar vermeyi ve hak gaspını ifade eden şiddet, çağımızın en yaygın sorunlarından biri haline gelmiştir. İnsan, fitratından uzaklaşıp özündeki merhameti unuttukça kendisini bir şiddet sarmalının içerisinde bulmaktadır. Bazılarının ifade ettiği gibi şiddeti insanın doğasından gelen bir

dürtü olarak kabul etmek, onu meşrulaştırmaktan öteye geçmez. Bu bakış açısı, hayatın çeşitli alanlarında güçlü olanın varlığını devam ettireceğini, zayıf olanın ise yok olmaya mahkûm olacağını meşru gören bir anlayışı beraberinde getirecektir. Batı dünyasına oranla ülkemizde şiddetin daha az olduğunu ifade etmekle birlikte, şiddetin küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan sorunlar nedeniyle artan bir ivme kazandığı ifade edilmektedir. Müslüman toplumlardaki şiddetin sebeplerini Ejder Okumuş bizimle paylaştı.

Din, toplumun en temel gerçeklerinden biri olarak tarih boyunca hep var olmuştur. Müslüman toplumlarda insan hayatın her alanına din penceresinden bakmış, Kur'an-ı Kerim'in idealize ettiği bir mümin olabilmek için gayret etmiştir. Kendisinden önceki nesillerin emanet ettiği dini değerleri kendisinden sonraki nesillere aktarmak için çeşitli mekanizmalar geliştirmiştir. Ülkemizde din eğitimi yaygın ve örgün olmak üzere iki şekilde verilmektedir. Örgün din eğitimi Milli Eğitim Bakanlığı'nın gözetim ve denetimindeki eğitim kurumlarında; yaygın din eğitimi ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nca camilerde ve Kur'an kurslarında verilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı yaz Kur'an kurslarında sistemli bir din eğitiminin verilebilmesi için kur sistemine geçmiş, bu kurslarda eğitim verecek öğreticilere hizmet içi eğitim kurları düzenlemiş, ayrıca öğretici ve öğrencilerin ihtiyaç duyduğu yazılı ve görsel materyalleri hazırlamıştır. Kur sistemine dair değerlendirmelerin bu alandaki hizmetlere katkı sağlayacağı düşüncesindedir.

Gülmek en doğal insani davranışlardan biridir. İnsana dair hiçbir konuyu göz ardı etmeyen İslam, gerek genel ahlak ilkeleri gerekse doğrudan ilgili ayetler ve hadislerle konuya temas etmiştir. Günümüzde güldürü sanatı adı altında insanların şahsiyetlerinin çiğnendiğine, yaratılış özelliklerinin mizah konusu edildiğinde ve gerçekleşmemiş olayların vuku bulmuş gibi aktarılarak bir yanıltmaya gidildiğine şahit olmaktadır. Böyle bir mizah anlayışının insani ilişkilerin bozulmasına ve toplumda ahlaki yozlaşmanın ortaya çıkmasına yol açtığını hepimiz görmekteyiz. İslam, mizah yapılırken yalan söylememek, alay etmemek, insanları incitmek ve dini değerleri zedelememek gibi genel kaideler ortaya koymuştur. Hiçbir zaman kahkahayla gülmeyen Peygamberimiz ince, zarif, zekâ ürünü mizah tarzıyla İslam dininin bu konuda ortaya koyduğu ilkeleri uygulamalarıyla bize öğretmiştir. Mizaha dair bilgileri Hüseyin Akyüz bizimle paylaştı.

Dergimizin bu sayısında yer verdiğimiz Taha Nas'ın "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalar Bir Katkı", Emine Gümüş Böke'nin "Elmalılı Hamdi Yazır'da Evliliğe Son Veren Terimler Anlayışı", Lütfi Bozkale'nin "Dinî Çoğulculuk Üzerine", Ejder Okumuş'un "Müslüman Toplumda Görülen Şiddet İçerikli Davranışlar", Ahmet Ali Çanakcı'nın "Yaz Kur'an Kurslarındaki Kur Sistemine Öğreticilerin Bakışı", Hüseyin Akyüz'ün "Peygamberimizin Mizahla İlgili Hadislerinin Senet ve Metin Yönünden Tenkidi" başlıklı yazılarının ilmi birikimimize katkılar sunmasını temenni ediyorum.

**Dr. Yüksel SALMAN**



## Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı

Taha NAS\*

### Özet:

Namaz, vakitleri belirlenmiş bir ibadettir. Kur'an ayetleri bu ibadetin vakitlerini, başlangıç ve bitiş noktalarını belirlemeksizin genel olarak ve zannî bir delaletle beyan etmiştir. Sünnet ise namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş noktalarını açık bir şekilde belirlemiştir. Ancak bazı vakitlerle ilgili gelen farklı rivayetler veya kullanılan ifadeye verilen farklı anlamlar, bunlarla ilgili görüşlerin farklı olmasına sebep olmuştur. Yatsı namazının son vakti de kendisine dair farklı rivayetlerin bulunduğu bu tür vakitlerdendir. Bu rivayetler bir araya getirildiğinde, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in genelde yatsı namazını, şafak battıktan sonra gecenin üçte biri geçinceye kadarki vakit arasında kıldığı ve genelde bu vakitten sonraya tehir etmediği, bazen ise gece yarısına kadar tehir ettiği, istisna olarak da gecenin çoğunun geçtiği vakte kadar tehir ettiği söylenebilir. Bu farklılık fakihlerin görüşlerine de yansımıştır. Bir kısmı yatsı namazının vaktinin gece yarısına kadar, bir kısmı fecre kadar, az bir kısmı ise gecenin üçte birine kadar uzadığını savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Namaz, Yatsı namazı, Gecenin üçte biri, Gecenin yarısı, Fecir.

### A Contribution to Discussions regarding the Last Time of Isha Prayer

#### Abstract:

Salat (prayer) is time fixed worship. The Qur'anic verses affirmed the times of prayers without determining certain times for the start and end points. However, the Sunnah specified clearly the start and end points for the times of prayers. However, the different narra-

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi

tions concerning some prayer times or the different meanings of the expressions, caused the differentiation of opinions about them. The end point of the time of Isha-prayer is one of this type, because there are different narrations about it. When these traditions are brought together, it can be said that the Prophet (pbuh) generally prayed Isha-prayer starting from the beginning of night (after disappearance of the redness on the horizon) in one third of the night, and he did not delayed after that time. Sometimes, he delayed till midnight and he exceptionally postponed it after midnight until before the dawn. This difference has been reflected in the opinion of jurists, a small group advocated the one third of the night as the time of Isha, but another part of scholars accepted the midnight as the end point for time of Isha. Some other scholars said that the time of Isha prayer lasts till the dawn.

**Key Words:** Salat/Prayer, Isha Prayer, one third of the night, Midnight, Dawn.

## Giriş

Bütün dinlerde, mensuplarının inandıkları ilaha karşı kulluğun bir göstergesi olarak yaptıkları fiiller vardır ki bunlar ibadet olarak nitelenir. İslam'da da bu anlamda ibadetler vardır ve bunlar kıyasa kapalı, teabbüdi konular içinde değerlendirilir. Bunlara dair yerleşmiş, genel kabul görmüş biçim ve şekle dair hükümleri ikinci plana iterek, naslardan elde edilenin dışına çıkmak birçok bakımdan sakıncalı görülmüştür. Bu ibadetlerin en önemlisi ve akıl - baliğ bütün Müslümanları kapsayacak, unutmaz ve uyku hâlleri dışında kazaya bile bırakılması caiz görülmeyecek şekilde farz olan namaz ibadetidir. Namaz günün belirli zaman dilimlerinde yerine getirilmesi emredilmiş bir farzdır. Bu itibarla vakit, namazın vücûbunun sebebi ve kılınabilmesinin şartlarından biridir. Kur'an ve Sünnet birlikte namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini izah etmiş, İslam âlimleri de Kur'an ve Sünnetin bu konudaki beyanlarını anlamaya ve maksatlarını detaylı bir şekilde ifade etmeye çalışmışlardır. Böylece kimi lafızlardan veya farklı rivayetlerden kaynaklanan bazı namazların başlangıç veya bitiş vakitlerine dair kimi ihtilaflar bulunmakla birlikte, genelde delillere dayalı olarak kabul görmüş, yerleşmiş namaz vakitlerinden söz etmek mümkündür.

Son yıllarda, sabah namazının ilk vakti ve yatsı namazının son vakti ile ilgili tartışmalar devam ede gelmiştir. Sabah namazının ilk vakti aynı zamanda imsak vakti, yani bir günlük oruca başlama vakti olduğu için bu vakitle ilgili tartışmalar özellikle ramazan aylarında yoğunlaşmıştır. Ancak geçmişten beri, bu konuyla ilgili tartışmalar bu vaktin başlangıcının alametinin ne olduğuna dair olmayıp, herkes tarafından söz konusu vaktin alameti olarak kabul edilen fecr-i sadık'ın hemen doğma anına mı, yoksa doğup etrafa yayılma zamanına mı itibar edilmesi gerektiği hususuna dair olmuştur. Günümüzdeki tartışmalar da aynı doğrultuda denilebilecek türden, ortalığın göreceli bir şekilde aydınlanmasının gerekli olup olmadığı ve fecr-i sadık'ın doğuşunun çıplak gözle mi yoksa astronomi ilminden istifade edilerek yapılacak bir hesap ile mi olacağı

konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu başka bir makalenin konusu olabilecek bir tartışmadır.

Yatsı namazının son vakti ise İslam hukuk ekollerinin oluşup geliştiği ilk dönemlerde tartışılmış ve sonraki dönemlerde uzun süre, yeni bir tartışmanın konusu olmayacak şekilde irdelenmiştir. Ancak son yıllarda yatsı namazının son vakti meselesi Abdülaziz Bayındır tarafından gündeme getirilmiş ve hazırladığı namaz vakitleri programında yatsı namazının son vaktini, Müslümanlar tarafından bilinen, genel kabul görmüş vakitten farklı bir vakit olarak belirlemiş ve bunun Kur'an'a, Sünnet'e ve ilk dönem fakihlerinin içtihatlarına dayandığını iddia etmiştir. Bu belirleme ve iddia, konuyu bir makale formatında, Kur'an, Sünnet ve İslam hukuk ekollerinin görüşleri bağlamında ele alıp incelememize sebep olmuştur.

## I. Namaz Vakitleri

### A. Kur'an ve Sünnette Namaz Vakitleri

Kur'an'ın *إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا*<sup>1</sup> ayetinde, namazın vakitlere bağlı olarak farz kılındığı ifade edilmiştir. Müfessirler de, Kur'an ayetlerinde yer alan bazı kelime ve ifadelerin namaz vakitleriyle ilgili olduğunu ve beş vakit namazı açıkladığını dile getirmişlerdir. Bunlardan bazısı şunlardır:

1. *“Gündüzün iki tarafında ve gecenin zülfelerinde namaz kıl. İyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir hatırlatmadır.”*<sup>2</sup> Bu ayetin beş vakit namazı ifade ettiğini savunan âlimlerden bazısı, ayette geçen, *طَرَفِي النَّهَارِ* “gündüzün iki tarafında” ifadesinin, sabah, öğle, ikindi; *وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ* “gecenin zülfelerinde (gündüze yakın kısımlarında)” ifadesinin ise, akşam ve yatsı namazını ifade ettiğini söylerken; bir kısmı ise, “gündüzün iki tarafında” ifadesinin öğle ile ikindi; “gecenin zülfelerinde” ifadesinin ise akşam, yatsı ve sabah namazlarını ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>3</sup>

2. *“Güneşin kaymasından gecenin kararmasına kadar namazı güzel kıl, bir de kiraatiyle mümtaz olan sabah namazını, zira sabah Kur'an'ı hakikaten şühuda mazhardır.”*<sup>4</sup> Müfessirler, bu ayette geçen “dü'lüku'-ş-şems” ifadesinden neyin kastedildiği konusunda ihtilaf etmiştir. Güneşin gökyüzünün ortasından batıya kaymasının kastedildiğini söyleyenlere

1 Nisâ, 4/103.

2 Hüd, 11/114.

3 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru'l-hicr, Kahire 2001, XII, 601-611; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Dâr-u âlemi'l-kütüb, Riyad 2003, IX, 109-110; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Azim baskısı, İstanbul 1960-1962, V, 19.

4 İsrâ, 17/78.

göre ayet, beş vakit namazın tamamını dile getirmektedir.<sup>5</sup>

Ayrıca bazı âlimler; Tâhâ suresi 130, Rum suresi 17-18 ve İnsan suresi 25-26'ncı ayetlerin de beş vakit namaza delalet ettiğini savunmuştur.<sup>6</sup>

Âlimlerin yukarıdaki çıkarımlarına rağmen, şunu ifade etmek gerekir ki, namaz vakitleri ve bunların sınırları Kur'an ayetlerinde şüpheye yer bırakmayacak tarzda, beyan edilmemiştir. Ayetler mücmel olup konuyla ilgili delaletleri zannîdir. Zira bazı âlimlerin beş vakti ifade ettiğini söylediği bir ayeti, bir başka âlim bunun üç vakti ifade ettiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in kavli ve fiili sünneti ise, çok az sayıda ki nokta hariç, namazların vakitlerinin sınırlarını ihtilafa yer bırakmayacak şekilde ve Kur'an'ın mücmelini beyan ederek ortaya koymuştur. Bu rivayetlerden, Cebrail (a.s.)'in Hz. Peygamber (s.a.s.)'e imamlık yaptığı ve namaz vakitlerine esas teşkil eden hadisi burada aktarmakla yetineceğiz.

İbn Abbas (r.a.)'ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

*“Cebrail Kâbe'nin yanında bana iki kere imamlık yaptı. Birincisinde öğle namazını, gölge bir ayakkabı kayışı kadar iken kıldırdı. Sonra her şeyin kendi gölgesi kadar olduğu zaman ikindiye kıldırdı. Güneşin battığı ve oruçlunun iftar ettiği saatte akşam namazını kıldırdı. Şafağın kaybolduğu saatte de yatsıyı kıldırdı. Sonra sabah namazını tan yeri ağarınca ve oruç tutana yemek haram olunca kıldırdı.*

*Cebraail ikinci kez imamlık yaptığında öğle namazını, çünkü ikindi vaktinde, her şeyin gölgesinin kendi boyu kadar olduğu vakitte kıldırdı. İkindiye, her şeyin gölgesi kendinin iki misli olduğu vakitte kıldırdı. Sonra akşam namazını ilk günkü vaktinde kıldırdı. Sonra yatsı namazını gecenin üçte biri geçtiğinde kıldırdı. Sabah namazını da yeryüzü biraz aydınlanınca kıldırdı. Sonra Cebrail bana döndü ve dedi ki; «Ya Muhammed! bu senden önceki peygamberlerin ibadet vaktidir. Namazların vakti bu iki vaktin arasındır.»”*

## B. Fıkıh Ekollerinde Namaz Vakitleri

Bu bölümde sabah namazından başlayarak, beş vakit namazın başlangıç ve bitiş vakitleri; ihtiyar, cevâz, idrak veya zaruret vakitleri birlikte göz önünde bulundurulurken, mezheplerin içinde genel kabul görmüş anlayışa göre özet olarak verilecektir.

5 Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebir*, Daru'l-fikr, Beyrut 1981, XXI, 26-27; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 303-305; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2000, s.1129-1130.

6 Bkz. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XVI, 209, XVIII, 475; Razi, *Mefâtihi*, XXII, 133-134, XXX, 259; Kurtubî, *el-Cami'*, XIX, 150.

7 Tirmizî, “Ebvâbu's-salât”, 113. Lafız farklılıklarıyla bkz. Ebu Davud, “Kitabu's-salat”, 2. Ayrıca namaz vakitlerini soran kişiye Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ilk gün ilk vakitlerinde ikinci gün son vakitlerinde namazları kıldırarak öğretmesini anlatan hadisler için bkz. Müslim, “Mesâcid ve mevâdi'u's-salat”, 3. Lafız farklılıklarıyla bkz. Ebû Davud, “Salat”, 2; Nesâî, “Mevâkîit”, 15.

**Sabah Namazı:** Bütün mezheplerin âlimlerine göre, sabah namazının vakti ufukta yayılan fecrin doğması anından (feci-i sâdik) başlar ve güneş doğuncaya kadar devam eder.<sup>8</sup>

**Öğle Namazı:** Bütün mezheplerin fıkıh âlimleri, öğle namazının ilk vaktinin, güneşin tepe noktasından batıya meyletmesi ile başladığı konusunda ittifak etmiştir.<sup>9</sup> Öğlenin son vakti ise, Cumhura göre; fey-i zeval (güneşin tam tepe noktasında olduğu anki gölge) hariç her şeyin gölgesinin kendi misli kadar olduğu zaman<sup>10</sup>, Ebû Hanîfe'ye göre ise, fey-i zeval hariç her şeyin gölgesi iki misli olduğunda çıkar ve ikinci namazının vakti girer.<sup>11</sup>

**İkinci Namazı:** Cumhura göre, her şeyin gölgesinin bir misli, Ebû Hanîfe'ye göre ise, iki misli olduğu andan itibaren başlar ve ittifakla güneşin battığı zamana kadar devam eder.<sup>12</sup>

**Akşam Namazı:** Bütün fıkıh ekollerinde ittifakla, akşam namazının vakti, güneş battığı an başlar.<sup>13</sup> Ancak diğer namazlar gibi akşam namazı da geniş bir vakte sahiptir diyen cumhura göre vakti, kızıl şafağın kaybolmasıyla<sup>14</sup>, Ebu Hanîfe'ye göre ise, beyaz şafağın da batmasıyla sona erer.<sup>15</sup> Malikilerdeki meşhur görüşte ve Şafî'nin kavli-i cedîd'inde ise akşam namazının vakti dar olup, güneş battıktan sonra abdest almak, avret yerlerini örtmek, ezan okumak, kamet getirmek ve uzun olmamak kaydıyla beş rekât namaz kılmak için geçen zaman dilimini kapsar.<sup>16</sup>

8 Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 490), *Kitabu'l-mesûd*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, I, 141; Karafî, Şihabuddin Ahmed b. İdris (ö. 684), *ez-Zehîre*, thk. Said A'râb, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1994, II, 18-19; Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref (ö. 676), *Minhâcu't-talibîn* (Şirbînî'nin Muğni'l-muhtaç şerhiyle birlikte), Daru'l-ma'rife, Beyrut 1997, I, 192-193; İbn Kudame, Muvakkud-din Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620), *el-Kafi*, thk. Abdullah b. Abdülhasan et-Türkî, Daru'l-hicr, I, 210; Tusî, Şeyhu't-tâife Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Cafer (ö. 460), *el-Mesûd fi fikhü'l-İmamîyye*, Daru'l-kutubi'l-İslamî, Beyrut, I, 78; İbn Hazm, Ebû Mahammed Ali b. Ahmed b. Said (ö. 456), *El-Muhalla*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İdaretu't-tibaati'l-münire, Mısır 1347, II, 164.

9 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 142; Karafî, *ez-Zehîre*, II, 13; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 189; İbn Kudame, *el-Kafi*, I, 203; Tusî, *el-Mesûd*, I, 72; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 163.

10 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 142; Karafî, *ez-Zehîre*, II, 13; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 189; İbn Kudame, *el-Kafi*, I, 203; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 163.

11 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 142.

12 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 142-144; Karafî, *ez-Zehîre*, II, 13-14; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 190; İbn Kudame, *el-Kafi*, I, 206; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 163-164.

13 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 144; Karafî, *ez-Zehîre*, II, 15; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 190; İbn Kudame, *el-Kafi*, I, 207; Tusî, *el-Mesûd*, I, 74; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 164.

14 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 145; İbn Kudame, *el-Kafi*, I, 207; Tusî, *el-Mesûd*, I, 74; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 164; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 190-192.

15 Serahsî, *el-Mesûd*, I, 144-145.

16 Karafî, *ez-Zehîre*, II, 15; Nevevî, *Minhâcu't-talibîn* I, 190; Zuhaylî, Vehbe, *Fikhu'l-İslamî ve edilletuhu*, Daru'l-fikr, Dimeşk 1985, I, 510-511.

**Yatsı Namazı:** Cumhura göre, yatsı namazının vakti, batı ufkuunda kızıl şafağın kaybolduğu andan itibaren başlar.<sup>17</sup> Ebû Hanife'ye göre ise kızıl şafaktan sonra beyaz şafağın da kaybolmasıyla başlar.<sup>18</sup> Yatsı namazının son vakti ise bu makalenin ana konusu olup, bundan sonraki başlık altında incelenecektir.

## II. Yatsı Namazının Son Vakti

Bu başlık altında, önce Kur'an ayetlerinde yatsı namazının son vaktine dair dealeti bulunan lafız veya ifadeleri, sonra Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ifadelerinde veya uygulamalarında konunun nasıl yer aldığı, ardından da fıkıh ekollerinin bu konuyu ele alışları incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### A. Kur'an'da Yatsı Namazının Son Vakti

Yukarıda beş vakit namaz ile ilgili olarak zikrettiğimiz ayetler, yatsı namazının vakti ile ilgili olarak değerlendirilebilecek bazı ifadeler içermektedir. Bunlardan biri *“Gündüzün iki tarafında ve gecenin zülfelerinde namaz kıl”* ayetinde geçen *“gündüzün iki tarafında”* ifadesidir. Ancak bu ifadeyi *“gündüzün iki tarafında”* ifadesiyle birlikte değerlendirmemiz gerekir. *“Gündüzün iki tarafında”* ifadesiyle ne kastedildiği âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları, *“gündüzün iki tarafı”*nın, güneşin doğuş ve batış anı olduğunu, zaruret hâli dışında bu iki vakitte namaz kılmanın meşrû olmadığını, dolayısıyla bunun hakiki anlamında değil, mecaz anlamında alınması gerektiğini, bunun da *“gündüzün iki yanına en yakın olan zamanda namaz kıl”* anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ayrıca bu ifadenin Taha süresi 130. ayette geçen *“güneşin doğuşundan ve batışından önce”* ifadesiyle aynı manayı ifade ettiğini, dolayısıyla sabah ve ikinci namazlarını kasdettiğini, *“gecenin zülfeleri”* ifadesinin de *“gece vakitlerinde tesbih et”* ifadesiyle aynı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>19</sup> Hatta Kurtubî, gündüzün iki tarafından birinde kılınacak namazın sabah namazı olduğuna dair Taberî'nin görüşünü aktarır ve sabah namazının gündüz namazı olduğunu destekleme mahiyetinde şöyle söyler: Fecir doğduktan sonra kasıtlı bir şekilde yemek yiyen veya cinsel ilişkiye giren kişinin oruçlu sayılmayacağı, ona kaza ve kefaretin gerekli olduğu konusunda ittifak bulunduğunu, bu da fecr-i sadıktan itibaren gündüz sayıldığı anlamına gelir.<sup>20</sup> Kimi âlimler ise *“gündüzün iki tarafında”* ifadesinde taraflardan birinin sabah namazı, diğerinin öğlen veya öğlen ve ikinci ya da akşam olduğunu; veya taraflardan birinin öğlen diğerinin ikinci olduğunu söylemişlerdir.<sup>21</sup>

17 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145; Karafî, *ez-Zehîre*, II, 17; Nevevî, *Minhâcu'l-talibîn* I, 192; İbn Kudame, *el-Kaîfî*, I, 208; Tusî, *el-Mebsût*, I, 75; İbn Hazm, *El-Muhalla*, II, 164; Zuhaylî, *Fıkhu'l-İslamî*, I, 511.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 145.

19 Razî, *Mefâtiḥ*, XVIII, 74-75.

20 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 110.

21 Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XII, 601-606; İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (ö. 543), *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003, III, 28; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 109-110.

Ayette “yakınlık, derece ve mevki” anlamlarına gelen “zülfe”nin çoğulu “zülfe” kelimesi kullanılmış olup, *وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ* ifadesi gecenin ilk bölümleri, gündüze yakın olan bölümleri anlamına gelir. Gecenin gündüzdən ve gündüzün geceden aldığı vakitler de denilmiştir.<sup>22</sup> Arapçada çoğulun en az miktarı üç olarak kabul edildiğinden, “gecenin zülfelerinde” ifadesi İbn Arabî’nin tercih ettiği şekliyle üç namaza, yani akşam, yatsı ve sabah namazlarına delalet eder ki<sup>23</sup>, Kurtubî bu görüşü, söyleyeni belirsiz veya zayıf anlamına gelen “قيل” ifadesiyle aktarmıştır.<sup>24</sup> Bu durumda *طَرَفِي النَّهَارِ* “gündüzün iki tarafında” ifadesi, Taberî’nin söyleyenini bilmediğimiz ve çok zayıf olarak değerlendirdiği, Kurtubî’nin de söyleyeni belirsiz veya zayıf anlamına gelen ifadeyle aktardığı görüşe tekabül eder ki, o da öğle ve ikindi namazlarına delalet ettiği şeklindedir.<sup>25</sup>

Birçok âlime göre ise “gecenin zülfelerinde” namaz kılmaktan maksat, yatsı veya akşam ile yatsı namazlarıdır.<sup>26</sup> Hatta akşam ve yatsı namazları olduğuna dair Hz. Peygamber (s.a.s.)’den de bazı rivayetler aktarılmıştır.<sup>27</sup> Razî ise “gecenin iki tarafı”ndan maksadın sabah ve ikindi namazları olduğunu, “gecenin zülfelerinde” ifadesinin ise üç namaza delalet ettiğini ve bunların akşam, yatsı ve vitir namazı olduğunu, dolayısıyla bu ayetin Ebû Hanîfe’nin vitir namazının vacip olduğuna dair görüşünün daha isabetli olduğuna delalet ettiğini belirtir.<sup>28</sup> Bu ifade ile vakit tayini olmaksızın gece namazının kastedildiği de söylenmiştir.<sup>29</sup>

İslam âlimlerinin bu iki ifade ile ilgili olarak söylediklerinin tamamını göz önünde bulundurduğumuzda şunları söylemek mümkündür: Bu ifadelerin gerek beş vakit namaza delaleti hususunda gerekse bunlardan hangisinin hangi namazlara delalet ettiği konusunda bir ittifak bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca çoğul olan “zülfe” ifadesi de kimi âlimlere göre bir, kimine göre iki, kimine göre ise üç namaza delalet etmektedir. Bütün âlimler bu ifadenin üç ayrı namaza delalet ettiğini söylememektedir. Dolayısıyla bu kelimenin çoğul olduğunu bildikleri hâlde bir tek yatsı namazına veya akşam ile yatsı namazlarına delalet ettiğini söyleyenler, muhtemelen bu ifadenin üç ayrı namaza değil, gecenin farklı vakitlerinde bir namazın kılınması veya farz namazlar dışındaki vitir ve teheccüd gibi diğer namazların da bu delaleti dâhil olduğu kanaatindedirler. Buna göre ayetin beş farz namazın vaktine veya içindeki iki ifadeden birinin iki farz namazın, diğerinin ise üç farz namazın vaktine delaleti nass/kat’î değil, zahir/zannîdir. Öyleyse bu ayetteki ifadelerden yola çıkarak namazların ikisi gündüz, üçü de gece

22 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Daru'l-ma'ârif, Kahire, “zlf” md.

23 İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, 29.

24 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 109.

25 Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XII, 605-606; İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, 28-29; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 109.

26 Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XII, 607-611; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 110.

27 Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XII, 609-610; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, s. 970.

28 Razî, *Mefâtiḥ*, XVIII, 74-75.

29 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 110.

namazı demek kesinlik ifade etmez. Ayrıca Arapçada iki sayısını da çoğul kabul eden görüş bulunduğu gibi, çoğul ifadesinden kimi zaman iki kastedildiği, hatta bir kastedildiği de olmuştur. Nitekim çoğul olan وَأَطْرَافِ النَّهَارِ “gündüzün uçlarında” ifadesiyle kastedilenin طَرَفِي النَّهَارِ “gündüzün iki tarafında” ile aynı anlam olduğu söylenmiştir.<sup>30</sup>

Yatsı namazının son vaktiyle ilgili ele alınması gereken ayetlerden biri de أَقِمِ الصَّلَاةَ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَفَرَاغِ النَّهَارِ “Güneşin kaymasından gecenin kararmasına kadar namazı güzel kıl, bir de sabah namazını” ayetidir. “Dülük” kelimesi sözlükte, ovmak ve meyletmek anlamlarına gelir.<sup>31</sup> Bu manalara göre “dülükü’ş-şems” ifadesi güneşin ışınlarından dolayı gözlerin ovulması veya güneşin meyletmesi anlamına gelir ki her iki mana da güneşin zeval vaktinde veya batmaya yüz tuttuğu zamanda gerçekleşmektedir. Bu sebeple, müfessirler ihtilaf etmiş ve bir kısmı, bu ifadede kastedilenin güneşin batmaya yüz tuttuğu andaki meyli olduğunu, bazıları da bu ifadenin, güneşin gökyüzünün ortasından batıya kaymasını ifade ettiğini savunmuştur.<sup>32</sup>

Ayette yatsı namazının son vakti ile ilgili olarak geçen en önemli ifade إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ “ilâ ğasakı’l-leyl” ifadesidir. Sözlükte “ğasak”, akmak, dökülmek ve kararmak anlamlarına gelir. Ancak bunlardan temel anlam “akmak” olup, gözyaşının akması, dökülmesi için kullanılır.<sup>33</sup> Bu anlamda cehennemliklerden akan sıvı için “ğassâk” ifadesi kullanılmıştır.<sup>34</sup> Buna göre “ğasaku’l-leyl” ifadesi de gecenin karanlığının dünyanın üzerine akması, çökmesi anlamındadır.<sup>35</sup>

Müfessirler ve fakihler, bu ifadenin gecenin karanlığı ile ilgili olduğu konusunda ittifak etmekle birlikte, bu karanlığın hangi anını ifade ettiği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu ifadeden maksadın gece karanlığının başlaması, ilk anı olduğunu söylerken, bazıları da, gecenin iyice toplanıp karanlığı ile bastırması olduğunu, kimisi de kastedilenin şafağın kaybolması olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> Buradaki şafaktan maksadın kızıl şafak veya beyaz şafak olması durumlarında kastedilen vakit de değişir ki, kızıl şafak karanlığın ilk anını, beyaz şafak ise karanlığın iyice bastırması vaktini ifade eder ve yukarıdaki ilk iki mana ile birleşir. Âlimlerin çoğunluğu tarafından tercih edilen görüş, şafağın kaybolup gece karanlığının iyice çökmesi şeklindeki anlamdır.<sup>37</sup> İbn Arabî, “ğasak”ın “karanlık” anlamında olduğunu, karanlığın da bir başlangıcı ve sonu bulunduğunu, başlangıcı gecenin başlaması, sonu şafağın kaybolması olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

30 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, “trf” md.

31 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, “dlk” md.

32 Razî, *Mefâtiḥ*, XXI, 26-27; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 303-304.

33 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, “ğsk” md.; Razî, *Mefâtiḥ*, XXI, 27-28; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 304.

34 Sad, 38/57; Nebe, 78/25.

35 Razî, *Mefâtiḥ*, XXI, 27-28.

36 İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, 209-210; Razî, *Mefâtiḥ*, XXI, 28; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 304.

37 Razî, *Mefâtiḥ*, XXI, 28; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 304.

38 İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, 210.



Bütün bu değerlendirmelere göre ayetteki ifadelerin en geniş anlamları kastedildiğinde, beş vakit namaza, dar anlamları kastedildiğinde ise üç vakit namaza delalet eder. Kanaatimizce “dülûkü’ş-şems” ifadesi öğlen güneşin batıya meyiletmesi anlamındaki zeval vaktini, “ğasaku’l-leyl” ifadesi ise gece karanlığının iyice toplanıp bastırıldığı vakti, hatta sözlükteki “akmak” anlamında, gecenin karanlığının bastırıp akıp gitmesi şeklindeki geniş bir vakti ifade eder. Zira bu şekilde anlama, hem sözlük manasına daha uygun hem de sünnetteki farklı ifadeleri ve âlimlerin farklı değerlendirmelerini daha kapsayıcıdır. Ancak ayet, farz namazların vakitlerine işaret etmekle birlikte, başlangıç ve bitiş vakitlerini net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamamaktadır. Nitekim bu ayette net olarak üç vakitten söz edilebilir: Öğlen namazının başlangıç vakti, yatsı namazının başlangıç veya bitiş vakti (Abdülaziz Bayındır’a göre yatsı namazının son vakti) ve sabah namazının başlangıç vakti (“feci” kelimesi buna delalet eder). Dolayısıyla ayet, üç namazın birer vaktini belirtmektedir. Onların bütün vakitlerini belirtmediği gibi diğer namazların da başlangıç ve son vakitlerini de ifade etmez. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz diğer ayetlerdeki ifadeler de namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini beyan etmeksizin onların vakitlerine delalet eder. Dolayısıyla Kur’an’ın konuyla ilgili ayetlerinden yatsı namazı dâhil, namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini çıkarmaya çalışmanın doğru olmadığı görülmektedir. Zira Kur’an’ın konuyla ilgili karakteri başlangıç ve bitiş belirtilmeksizin, namazların vakitlerine genel delalet şeklindedir. Nitekim İslam âlimleri de namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini Kur’an ayetlerinden çıkarmaya çalışmamışlardır. Bu konu için Sünnet’in beyanına müracaat etmişlerdir.

## B. Sünnette Yatsı Namazının Son Vakti

Kur’an ayetlerinde üstü kapalı bir şekilde işaret edilen namaz vakitlerinin çoğu, sünnette başlangıç ve bitiş noktaları açıkça ifade edilerek beyan edilmiştir. Ancak bazı vakitlerle ilgili gelen farklı rivayetler veya kullanılan ifadeye verilen farklı anlamlar bu vakitlerle ilgili görüşlerin farklı olmasına sebep olmuştur. Yatsı namazının son vakti de kendisine dair farklı rivayetlerin bulunduğu bu tür vakitlerdendir. Hadis kitaplarında geçen bu rivayetleri topluca değerlendirdiğimizde şunları söylemek mümkündür:

Hız Peygamber (s.a.s.), yatsı namazını kıldırmada cemaatin durumunu göz önünde bulundurmıştır. Bununla ilgili olarak Buharî, “insanlar toplandığında veya geciktiğinde yatsı namazının vakti” şeklinde bir bab başlığı da açmıştır. Buna göre Hz. Peygamber, yatsı namazını kimi zaman vakit girer girmez kıldırırdı kimi zaman da tehir ederdi. Yani cemaati kalabalık gördüğünde, acele eder ve yatsı namazını erken kıldırırdı. Cemaati az gördüğünde ise artsın diye tehir ederdi.<sup>39</sup> Nitekim Buharî’nin muallak olarak aktardığı, Nesâî’nin ise senedini de verdiği hadiste<sup>40</sup> Ebû Berze, Hz.

39 Buharî, “Mevâkîtu’s-salât”, 21; Ebû Davud, “Salât”, 2; Nesâî, “Mevâkîtu”, 18.

40 Bu hadis ve yatsı namazının son vaktiyle ilgili Nesâî’den aktardığımız veya aktaracağımız diğer hadislerin tamamı Elbânî tarafından yapılan tahkikte sahih olarak nitelenmiştir.

Peygamber'in yatsı namazını tehir etmeyi sevdiğini<sup>41</sup>, Enes de Hz. Peygamber'in yatsı namazını tehir ettiğini ifade etmiştir.<sup>42</sup> Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta "yatsıyı uyuyacağın vakte kadar tehir et" şeklinde emir buyurur.<sup>43</sup> Tirmizî yatsı namazının tehir edilmesi ile ilgili konunun sonunda; ilim ehli sahabe, tabî'n ve diğerlerinin yatsı namazının tehir edilmesini uygun gördüğünü ifade eder.<sup>44</sup>

Hız. Peygamber'in geciktirdiği bir yatsı namazı ile ilgili olarak gelen rivayetlerde, Allah'ın Resûlü, İslam iyice yayılmadan (yani Mekke'nin fethinden) önce bir gece yatsı namazını karanlık iyice bastırınca kadar geciktirdi ve evinden çıkmadı ta ki, Hz. Ömer, "kadınlar, çocuklar uyudu" deyinceye kadar. Bunun üzerine çıktı ve mes-cittekilere "yeryüzünde sizin dışınızda bu namazı bekleyen yoktur." buyurdu.<sup>45</sup> Ebû Musa'dan gelen rivayette, Hz. Peygamber'in birtakım işlerinin bulunduğunu, bu yüz-den gece yıldızlarla aydınlanıncaya kadar yatsıyı geciktirdiğini, sonra çıkıp kıldır-dığını ve ardından cemaate şöyle söylediğini aktarır: "Müjdeler olsun, bu vakitte sizin dışınızda namaz kılan kimsenin olmaması Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetindedir."<sup>46</sup> İbn Ömer o gece, Hz. Peygamber'in yatsıyı o kadar geciktirdiğini ta ki, mescitte uyuyup sonra uyandıklarını, sonra tekrar uyuyup uyandıklarını, sonra Hz. Peygamberin çıkıp geldiğini ifade eder.<sup>47</sup> İbn Abbas'tan gelen rivayette de insanların iki kere uyuyup uyandıkları ifade edildikten sonra Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu belirtil-mektedir: "Ümmetime meşakkat vermeyecek olsam, onların yatsı namazını bu şekilde (bu vakitte) kılmalarını emrederdim."<sup>48</sup>

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in yatsı namazını ne zaman kıldığını ifade eden hadislerden biri de Numan bin Beşir'den gelen rivayettir ki o, "Yatsı namazının vaktini insanların en iyi bileniyim. Peygamber (s.a.s.) üç günlük ayın (her ayın (şehir) üçüncü günü ayın) battığı vakitte kılardı (لسقوط القمر لثالثة)"<sup>49</sup> der. Yatsı namazının son vakti bu ifadede-anlaşılmadığı gibi, ayın hareketleri ile ilgili çeşitli değerlendirmelerden dolayı ifade-nin kastettiği vakti de belirlemek zordur. Zira normalde bir günlük ayın doğuşu ile batışı arasındaki süre yaklaşık 52 dakikadır ve üç günlük ayın batması, doğuşundan 2 saat 26 dakika 17 saniye sonra gerçekleşir. Ancak gerek ayın ilk günündeki hilalin görünmesinden hemen sonra batması ile 52 dakika sonra batması arasındaki farklılık, üç günlük ayın batacağı vakti de değişken kılmaktadır. Ayrıca üç günlük ayın batacağı vaktin kısalık ve uzunluğunun aylara göre de değişken olduğu ifade edilmiştir. Nite-kim geçmişte hazırlanan bazı takvimlerde güneşin batışından üç günlük ayın battığı

41 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 20, 25; Nesâî, "Mevâkî", 20.

42 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 20.

43 Muvattâ, "Vukûtu's-salat", 7.

44 Tirmizî, "Ebvâbu's-salât", 124.

45 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 22; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 218.

46 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 22; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 224.

47 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 24.

48 Buharî, "Mevâkîtu's-salât", 24; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 225; Nesâî, "Mevâkî", 20.

49 Tirmizî, "Ebvâbu's-salât", 123; Ebû Davud, "Salât", 7; Nesâî, "Mevâkî", 19.

vakte kadarki sürenin aylara göre çok değişken olduğu ve yatsı namazının vaktinin üç günlük ayın battığı vakte göre belirlenmediği, şafağın batmasına göre belirlendiği görülmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca Numan b. Beşir'in belirttiği bu vaktin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yatsı namazını normalde kıldığı vakti değil, bazen kıldığı vakti ifade ettiğini söyleyebiliriz.<sup>51</sup> Zira genelde şafak battıktan biraz sonra kıldığını ifade eden hadisler vardır ki, bu iki tür hadisin belirttiği vakitlerin arasını birleştirmek mümkün olmayıp, genel kanaat şafak ile ilgili hadisler tarafındadır. Çünkü üç günlük ayın battığı vakit ile kızıl şafağın battığı vakit arasında yaklaşık bir buçuk saat, beyaz şafağın battığı vakit arasında ise bir saat fark vardır. Bununla birlikte üç günlük ayın battığı vakit ile ilgili hadisten, ayın durumu göz önünde bulundurularak Hz. Peygamber'in yatsı namazını her zaman aynı vakitte kılmadığını, değişik vakitlerde, biraz erken biraz geç vakitlerde kıldığını da çıkarmak mümkündür.

Yukarıda sünnetten aktardığımız ifadelerde Hz. Peygamber'in yatsı namazını bazen bir süre tehir ettiğini ve tehir etmeyi sevdiğini anlayabiliyoruz. Ancak bu geciktirmenin miktarını, gecenin hangi vaktine kadar olduğunu bu hadislerden anlayamıyoruz. Fakat diğer bazı hadislerde geçen çeşitli ifadelerden, geciktirmenin miktarının da belirtildiğini görebiliyoruz. Bu tür hadisleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür.

Yatsının son vaktinin ne zaman olduğunu ifade eden hadislerin bazısında “şafak battıktan sonra gecenin ilk üçte birine kadar (إلى ثلث الليل الاول) yatsı namazını kıldıkları” dile getirilmektedir.<sup>52</sup> Bazı hadislerde ise, Hz. Peygamber'in yatsı namazını geciktirdiği bir gecede “gecenin üçte biri geçince veya daha sonra (ثلث الليل أو بعده)” çıkıp mescide geldiği<sup>53</sup>, bazısında ise “yatsıyı gece yarısına (شطر الليل) veya nerdeyse gecenin yarısının geçeceği vakte kadar”<sup>54</sup> veya “gece yarısına yakın bir vakte kadar geciktirdiği”<sup>55</sup> ifade edilmektedir. Buharî, yatsı namazının vaktinin gece yarısına kadar olmasına dair bir bab açmış ve Hz. Enes'ten aktardığı hadiste şöyle buyrulmuştur: “Hz. Peygamber yatsı namazını gece yarısına (نصف الليل) kadar tehir etti. Sonra namazı kıldı ve şöyle buyurdu: İnsanlar namaz kıldı ve uyudu, ama siz namazı beklediğiniz sürece namazda sayılırsınız (namaz kılıyormuş gibi sevap kazanırsınız)”<sup>56</sup> Muvattâ'da ise Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ari'ye gönderdiği mektupta “yatsı namazını vakti girdikten sonra gecenin üçte birine kadar kıl, şayet tehir edersen gece ya-

50 Tirmizî'nin Sünen'ini tahkik eden Ahmed Muhammed Şakir, bu farklılığa işaret etmekte ve aylara göre Kahire şehrinde üç günlük ayın battığı vakitlerin iki farklı tarihteki tablosunu vermektedir. Bu tablolara göre üç günlük ayın gökte en az ile en çok kaldığı süreler arasında yaklaşık 1 saat 40-45 dakika fark vardır ki bu, yaklaşık olarak ayın iki günlük bekleme süresine tekabül eder ki, kanaatimizce bu tutarlı değildir. Bkz. Tirmizî, “Ebvâbu's-salât”, 123, üzerindeki 4 nolu dipnot.

51 Bkz. Tirmizî, “Ebvâbu's-salât”, 123, üzerindeki 4 nolu dipnot.

52 Muvattâ, “Vukûtu's-salât”, 6; Buharî, “Mevâkîtu's-salât”, 24; Nesâî, “Mevâkîtu", 21. Buharî'nin ifadesi tercüme edilmiştir.

53 Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât”, 220; Ebû Davud, “Salât”, 7; Nesâî, “Mevâkîtu", 21.

54 Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât”, 222.

55 Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât”, 223; İbn Mace, “Kitabu's-salât”, 8.

56 Buharî, “Mevâkîtu's-salât”, 25.

rısına (شطر الليل) kadar tehir edebilirsin ve (namazdan) gafil olanlardan olma” şeklinde talimat verdiği aktarılmaktadır.<sup>57</sup> Kimi rivayetlerde ise Hz. Peygamber’in “*gecenin çoğu (عامة الليل) geçinceye kadar*” yatsı namazını tehir ettiği ifade edilmektedir.<sup>58</sup> Başka bir rivayette de “... *zayıf ve hasta olanlar olmasaydı bu namazı gece yarısına (شطر الليل) kadar tehir etmek isterdim*” buyrulmaktadır.<sup>59</sup> Bazı rivayetlerde “*yatsı namazının vakti gece yarılanmadıkça (ما لم ينتصف الليل) devam eder*” buyrulmaktadır.<sup>60</sup> Buharî’nin aktardığına göre, İbn Ömer, kendisine uyku galebe çalıp vaktini kaçırmaktan korkmadığında yatsıyı erken kılama ile tehir etme arasında fark görmezdi ve kılmadan önce de uyurdu.<sup>61</sup> Cabir bin Semura da kendi dönemindekilere şöyle der: “Hz. Peygamber’in kıldığı namazların (vakitleri) sizin şimdi kıldığımız namazların (vakitlerine) yakındı. Fakat yatsı namazını sizin kıldığımız vakitten biraz daha geç kılardı.”<sup>62</sup>

Hadis kitaplarından aktardığımız bu ifadelerde açıkça görüldüğü üzere yatsı namazının Hz. Peygamber döneminde kılındığı vakit için veya bu namazın kılınabilecek en son vakti için değişik ifadeler kullanılmıştır. Bunlar çoğunlukla “üç günlük ayın battığı vakit (لسقوط القمر لثالثة)”, “gecenin üçte biri (ثلث الليل)”, “gecenin yarısı (نصف الليل) (شطر الليل)” ve “gecenin çoğu (عامة الليل)” ifadeleridir. Bunlardan en sık kullanılanı “gecenin üçte biri” ve “gecenin yarısı” ifadeleridir. Gecenin üç kısma ayrılması durumunda bu, takribî kısımlar da olabilir, beyaz kızıllığın kaybolması ve fecr-i sadığın doğması ile belirlenebilecek bölümler de olabilir. Bu durumda “gecenin üçte biri” ifadesi, beyaz kızıllığın kaybolmasını veya karanlığın çökmesini (ğasaku’l-leyl’i) kat’î bir şekilde ifade etmez. Nitekim hadis-i şeriflerde de, “gecenin üçte biri” ifadesinin, karanlığın çökmesi (ğasaku’l-leyl) veya beyaz şafağın kaybolması anlamına geldiğine dair açık bir delalet görülmemektedir. Hatta yatsı namazının “şafağın kaybolması ile gecenin üçte biri arasındaki vakitte” kılınacağına dair rivayetler, bu iki ifadeyle farklı vakitlerin kastedildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in yatsı namazını geciktirdiği ve bunun üzerine Hz. Ömer’in “insanlar, çocuklar uyudu” şeklinde uyardığı hadisin bir rivayetinin sonunda Hz. Aişe, “*normalde yatsı namazını ğasaku’l-leyl ile gecenin üçte biri arasında kılarlardı*” der.<sup>63</sup> Buna göre Hz. Aişe, ğasaku’l-leyl ile gecenin üçte birini birbirlerinden farklı iki vakit olarak değerlendirmekte ve muhtemelen ğasaku’l-leyl’i şafağın battığı vakit için kullanmaktadır. Şii fıkıhçı Tusi’nin ise Hz. Ali tarikiyle aktardığı bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Ümmetime meşakkat vereceğimden korkmasaydım, yatsı namazını gecenin üçte birine kadar tehir ederdim. Ayrıca gece yarısına kadar ise tehir edebilirsin, bu da ğasaku’l-leyl’dir...*”<sup>64</sup> Bu ifadeye göre de ğasaku’l-leyl’den maksat gece yarısıdır.

57 Muvattâ, “Vukûtu’s-salat”, 8.

58 Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât”, 219; Nesâî, “Mevâkîf”, 21.

59 İbn Mace, “Kitabu’s-salât”, 8; Ebû Davud, “Salât”, 7.

60 Nesâî, “Mevâkîf”, 15.

61 Buharî, “Mevâkîtu’s-salât”, 24.

62 Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât”, 227.

63 Tahavî, *Şerhu meani’l-asar*, I, 157.

64 Tusi, *el-İstibsâr*, thk. Allame Muhammed Cevad el-Fakih, Daru’l-edvâ, Beyrut 1992, I, 407. Tusi’nin aktardığı başka bir hadiste de “yatsının son vakti gece yarısı olan ğasaku’l-leyl’dir.” Bkz. *el-İstibsâr*, I, 399.

Ayrıca “*gecenin yarısı* (نصف الليل) (شطر الليل)” ifadesinin de Abdülaziz Bayındır’ın iddia ettiği gibi gecenin üç bölümünden ortanca kısmını ifade ettiğine<sup>65</sup> dair herhangi bir delil bulunmayıp, böyle bir iddia dildeki kullanımlarına da aykırıdır. Zira (نصف) ve (شطر) kelimeleri dilde bir şeyin üç parçasından birini değil, bir şeyin iki parçasından birini kastetmek üzere kullanılır.<sup>66</sup> Gecenin üç bölümünden ortanca kısım olan ve gecenin büyük bölümünü teşkil eden bu kısmın diğer iki bölüme denk olduğunu bu sebeple “gecenin yarısı” ifadesinin bunun için kullanıldığını söylemek de bu kelimelerin dildeki kullanımlarına uygun değildir. Ayrıca Hz. Peygamber ve sahabe dönemi olan ilk dönemlerde gecenin üç bölümünün tekabül ettiği sınırların daha sonra değiştiğini söylemek de sağlam delillere dayanmamaktadır. Zira ilk dönemlerde gecenin bölümlerinden neyin kastedildiği hususu, ilk dönem hadis eserleri ile fıkıh eserlerinde aktarılanlar olsa gerektir. Hâlbuki bu eserlere bakıldığında bu konularda bir ittifakın bulunmadığı görülür. Örneğin gündüzün, güneşin doğmasıyla mı yoksa tan yerinin ağarmasıyla mı başlayacağı hususu ihtilafıdır. Bununla bağlantılı olarak gecenin üç bölümünden biri olan son bölümün hangi vakit dilimine tekabül ettiği de ihtilaflı olur. Dolayısıyla gerek “gecenin üçte biri” gerek “gecenin yarısı” gerekse “gecenin çoğu” ifadelerinin, net bazı sınırları değil, takribi bazı zaman dilimlerini ifade ettiğini de söylemek mümkündür.

Hadis-i şeriflerde geçen “gecenin üçte biri” ile “gecenin yarısı” ifadelerinin aynı zaman dilimine işaret ettiğini söylemek de isabetli değildir. Zira birinci ifade, gecenin üç bölüme ayrılması durumunda ilk bölümün sonuna kadarki kısma, ikinci ifade ise gecenin eşit iki bölüme ayrılması durumunda ilk bölümün sonuna kadarki kısmı ifade eder. Gerek aktardığımız gerekse aktarmadığımız hadis-i şeriflerde geçen ifadelerle bakıldığında bu iki ifadenin ayrı vakitlere delalet ettiği görülür. Sonraki dönemlerde olduğu gibi ilk dönemde de bu iki ifadenin farklı zaman dilimlerine işaret ettiğinin açık bir delili Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eş’ari’ye gönderdiği mektuptaki şu ifadesidir: “Yatsı namazını vakti girdikten sonra gecenin üçte birine kadar kıl, şayet tehir edersen gece yarısına (شطر الليل) kadar tehir edebilirsin.”<sup>67</sup>

### C. Fıkıh Ekollerinde Yatsı Namazının Son Vakti

**Hanefî Mezhebi:** İmam Muhammet, yatsı namazının vaktinin ne zaman olduğunu Ebû Hanife’ye sorar. O da, “şafağın kaybolmasından gece yarısına kadar olduğunu” ifade eder. Bunun üzerine İmam Muhammed, “bir kimse, gece yarılandıktan sonra ve fecir doğmadan önce bu namazı kılsa ne dersin?” diye sorar. Ebu Hanife, bu kişinin namazının geçerli olduğunu ancak bu vakte kadar geciktirmesini hoş görmediğini belirtir.<sup>68</sup> Buna göre Ebû Hanife, yatsı namazının normal olarak gecenin yarısına

65 <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-namaz-vakitleri.html>

66 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, “nsf (نصف)” ve “ştr (شطر)” md.

67 Muvattâ, “Vukûtu’s-salat”, 8.

68 Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen (ö. 189), *Kitabu'l-asl : el-Mebsût*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1990, I, 146.

kadar tehir edilebileceğini söylemektedir. Ondan sonraki kısımda ise hoş görmemekle birlikte caiz görmektedir. Ayrıca İmam Muhammed, “gecenin yarısı geçtikten sonra” şeklinde bir ifade kullanarak soru sormuştur. Bu ifade gecenin ikiye bölünmesi durumunda birinci yarısının bitmesinden sonraki vakti ifade eder. Sayın Bayındır’ın iddia ettiği gibi üç bölüme ayrılan gecenin ikinci bölümünü ifade etmez. Zira bu iddiayı doğru kabul edecek olursak, yukarıdaki ifade gecenin üç bölümünden birinci bölümün bitimini değil, ikinci bölümün bitimini ifade eder ki bu, iddia sahibinin savunduklarını desteklemez, aksine çürütür. Dolayısıyla “gecenin yarısı” ifadesini “üçte biri” ifadesiyle eşitlemek zorlama ve hiçbir delili olmayan bir iddiadır. Çünkü bu durumda “gecenin yarısı geçtikten sonra” ifadesine doğru anlam vermek imkânsızlaşır. Ayrıca Ebu Hanife’nin yukarıdaki görüşüne bakıldığında, yatsı namazının idrak vaktini fecre kadar uzatanların sadece sonraki dönem âlimleri olmadığı, en azından Ebu Hanife ile başlayan bir görüş olduğu görülmektedir.

Serahsî, Hanefî mezhebinde, yatsı namazını gecenin üçte birine kadar kılmanın müstehap, gece yarısına kadar tehir etmenin caiz, gece yarısından sonraya tehir etmenin ise mekruh olduğunu belirtir. Müstehap vakit için yukarıda sünnetten aktardığımız, “Hz. Peygamber yatsı namazını gecenin üçte birine kadar tehir etti... ve hasta ve zayıf kişiler olmasaydı yatsıyı bu vakte tehir ederdim” hadisi ile “ümmetime meşakkat vermeseydim yatsıyı gecenin üçte birine tehir ederdim” hadisini ve Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eş’arî’ye gönderdiği mektubu delil olarak aktarır.<sup>69</sup> Serahsî, vakitlerde asıl olanın Cibril hadisinde belirtilenler olduğunu, bu hadiste Hz. Peygamber’in ikinci gün sabah namazını ortalık sararıp aydınlandığında kıldığını belirtmektedir. Hâlbuki sabah namazının vakti güneş doğana kadar devam etmektedir. Yine bu hadiste yatsıyı gecenin üçte biri geçtiğinde kıldığını belirtir, vakit ise ondan sonra devam etmektedir.<sup>70</sup> Bu sebeple Kasanî, Cibril hadisinin müstehap vakti öğrettiğini belirtir.<sup>71</sup>

Serahsî, yatsı namazının tehiri mübah vaktinin gece yarısına kadar, idrak vaktinin ise ikinci fecre (fecr-i sadık’a) kadar olduğunu; bu sebeple fecirden önce kafir bir kişi Müslüman olsa, bir çocuk buluşa erse o günün yatsı namazını kılması gerektiğini belirtir. İdrak vaktinin fecre kadar uzadığına delil olarak Ebû Hureyre’den aktardığı “yatsının son vakti fecrin doğuşudur” hadisi ile şaz olduğunu belirttiği “bir namazın vakti girmeden diğer namazın vakti çıkmaz” hadisi ve “yatsı gece namazıdır, gece devam ettikçe yatsının da vakti devam eder” mantıkî gerekçeyi aktarır.<sup>72</sup> Hidaye şârihi Aynî, Serahsî’nin rivayetini Ebû Hureyre’ye nisbet ettiği hadisin, isnadı sahih olmadığı hâlde birçok şârih tafından delil olarak aktarılmasına hayret ettiğini belirtir.<sup>73</sup>

69 Serahsî, *Mebûsât*, I, 147-148. Kasanî de aynı delilleri aktarır. Bkz. Kasanî, Alaaddin Ebu Bekr b. Mes’ud (ö. 587), *Bedai’u’s-sanai’ fi tertibi’s-şerai’*, Daru’l-küttübi’l-ilmîyye, Beyrut 1986, I, 126.

70 Serahsî, *Mebûsât*, I, 143.

71 Kasanî, *Bedai’u’s-sanai’*, I, 124.

72 Serahsî, *Mebûsât*, I, 145.

73 Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed (ö. 855), *el-Binaye fi şerhi’l-hidaye*, Daru’l-fikr, Beyrut 1990, II, 34.

Tahavî, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yatsı namazını hangi vakite kadar tehir ettiğini ifade eden hadisleri şu şekilde sıralar: Önce gecenin üçte birine kadar tehir ettiğini ifade edenleri, sonra gecenin yarısına kadar tehir ettiğini ifade edenleri, sonra gecenin çoğu (عامة الليل) geçinceye kadar diyen Hz. Aişe hadisi ile Hz. Ömer'in Ebû Musa'ya gönderdiği mektubun "yatsı namazını, gaflete kapılmaman kaydıyla, gecenin dilediğin vaktinde kıl" şeklindeki bir rivayetini ve yatsı namazını kaçırarak kadar ifratın ne olduğunun Ebû Hureyre'ye sorulması üzerine, "fecrin doğması" olduğunu söylediği rivayetini aktarır. Tahavî aktardığı rivayetler arasında bir zıtlığın görülmemesi ve bunların doğru anlaşılması için rivayetlerin tamamını göz önünde bulundurarak şöyle bir değerlendirme yapar: "Yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasından başlar ve gecenin tamamı geçinceye kadar devam eder. Fakat bunun fazilet bakımından dereceleri vardır. Gecenin üçte biri geçinceye kadar kılınması en faziletli vakittir. Bundan sonra gece yarısına kadar kılınması ondan daha aşağı fazilettedir. Gece yarısından sonra fecre kadarki vakitte kılınması ise fazilet bakımından en alt derecededir."<sup>74</sup> Tahavî'nin bu fazilet derecelendirmesi ile birlikte, idrak vaktinin fecre kadar olduğunu söyleyen Hanefi fakihler genelde, gece yarısından sonraya bırakmanın mekruh olduğunu ifade etmişlerdir ki, Kasa'nî, bunu şöyle gerekçelendirir: "Gece yarısından sonraya bırakmak, kılamamakla karşı karşıya kalmak demektir. Zira gece yarısına kadar uyumayan ve sonra uykunun galebe çalmasıyla uyuyan kişi normalde fecre kadar uyanmaz. Dolayısıyla namazı kaçırma tehlikesinin bulunması tehir etmenin mekruh olmasını gerektirir."<sup>75</sup>

**Malikî Mezhebi:** İbnu'l-Kasım, sınırlarda nöbet tutan kişilerin yatsıyı gecenin üçte birine kadar tehir ettiklerini Malik'e sorduklarını, Onun, bu uygulamayı şiddetle kınadığını ve sanki "insanların kıldığı gibi kılmalılar" dediğini, yatsıyı şafağın batmasından biraz sonraya tehir edip kılan insanların kıldığı vakti hoş görür gibi olduğunu ve şöyle dediğini aktarır: "Allah'ın Elçisi (s.a.s.), Ebû Bekr ve Ömer bu namazı kıldılar ve bu kadar geciktirmediler."<sup>76</sup> İmam Malik'in bu tavrı yatsı namazının son vaktine dair değil, Hz. Peygamber ve sahabenin genelde yaptıkları ve Cibril hadisinde geçen şafağın kaybolmasından sonraki vakit olan ilk vakitte kılınmasını arzularıyla ilgilidir. Zira Cibril hadisinde ikinci gün yatsı namazı zaten gecenin üçte birine kadar tehir edilmiştir ki, İmam Malik'in buna karşı çıkması düşünülemez.

Karafi, nass ve icma bulunmadığı hâlde Hanefilerin yatsı namazının son vaktini fecre kadar uzattığını ve âlimlerin çoğunun da bu konuda onlara muhalif olduğunu, yatsının ihtiyarî son vaktinin gecenin üçte biri veya gecenin yarısı olduğuna dair delillerin bulunduğunu ifade eder.<sup>77</sup> Hattâb da et-Tiraz'da şöyle söylendiğini aktarır: Ümmet yatsının son vaktinin uzadığı konusunda ihtilaf etmemiştir. Ancak bu uzamanın sonu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mezhebin meşhur görüşü Hz. Ömer hadisinde

74 Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi (ö. 321), *Şerhu meani'l-asar*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak - Muhammed Zühri en-Neccâr, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1994, I, 156-159.

75 Kasa'nî, *Bedai'u's-sanai'*, I, 126.

76 Sahnûn, İbn Saîd et-Tenûhî (ö. 240), *el-Müdevvenetu'l-kubrâ*, Matbaatu's-saade, Mısır 1323 h., I, 56.

77 Karafi, *ez-Zehira*, II, 18.

geçtiği gibi gecenin üçte birine kadar uzaması şeklindedir. Bu, İmam Malik, İbnü'l-Kasım ve Eşheb'in de görüşüdür. İbn Habîb ve İbn Mevâz ise yatsının son vaktinin gece yarısına kadar uzadığını savunurlar. Bu her iki görüşe de delalet eden hadisler bulunmaktadır.<sup>78</sup> Bu belirtilen vakitlerden sonra fecre kadar ise akşam ve yatsı namazlarının zarurî vaktidir. Yani özür olarak kabul edilen bazı hususlardan birine sahip olan kişi fecre kadar bu namazları kılabılır.<sup>79</sup> Dolayısıyla Maliki mezhebinde özü bulunmayan bir kişi, yatsı namazını, kimine göre gecenin üçte birine kadar, kimine göre ise gecenin yarısına kadar kılmalıdır. Aksi takdirde namazı edâ etmiş olmaz.

**Şafîî Mezhebi:** İmam Şafîî el-Ümm adlı eserinde, “*ister şehirde ister şehir dışında, ister mukim isterse misafir olsun, yatsı namazı gecenin üçte birinden sonraya tehir edilmez.*”<sup>80</sup> Ayrıca Şafîî aynı eserinde şöyle der: “*Yatsı namazının son vakti gecenin üçte birinin geçmesine kadardır. Gecenin ilk üçte biri geçince bana göre bu namazın vakti geçmiştir. Zira bu onun son vaktidir ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’den gelen rivayetlerin hiçbiri bu vakitten sonra yatsının vaktinin çıkmadığına delalet etmez.*”<sup>81</sup> Maverdî, Şafîî’nin kavli-i kadiminde ve İmlâ’sında<sup>82</sup> yatsının son vaktini gecenin yarısı, kavli-i cedidinde ise gecenin üçte biri olarak kabul ettiğini aktarır.<sup>83</sup> Şafîî âlimlerin çoğunluğu, İmam Şafîî’nin bu iki kavlini ayrı birer görüş olarak benimsemiştir. Bunların bir kısmı gecenin üçte biri görüşünü tercih etmiş ve İbn Abbas’ın aktardığı Cibril hadisinin ikinci günle ilgili “*yatsı namazını gecenin üçte biri geçince kaldırdığı*” rivayetini delil olarak sunmuşlardır. Diğer kısım ise gecenin yarısı görüşünü tercih etmiştir ve Abdullah b. Amr’ın Resulullah (s.a.s.)’tan rivayet ettiği “*yatsının vakti gece yarısına kadardır*” hadisi ile Enes b. Malik’in “*Resulullah (s.a.s.) gecenin yarısı geçince bize yatsıyı kaldırdı*” hadisini delil olarak aktarırlar. İbn Süreyc ise, gerek sünnetteki rivayetlerin gerekse Şafîî’nin kavillerinin farklı iki görüş olarak aktarılmasını kabul etmemekte ve onları namaza başlama ve bitirme durumu ile ilgili bir ihtilaf olarak değerlendirip cemetmektedir. Ona göre gecenin üçte biri ile ilgili olan rivayet, yatsı namazına başlamanın son vaktini, gecenin yarısı ile ilgili rivayet ise yatsı nama-

78 Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 954), *Mevâhibu'l-celîl li şerhi muhtasari halil*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1995, II, 32.

79 Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 44. Delilik, baygınlık, çocukluk, küfür, hayız, nifas ve unutma birer özür olarak kabul edilmiştir. Bir kimsede bir namazın ihtiyari vakti bitinceye kadar bunlardan biri varsa, o mazur görülür ve ihtiyari vakitten sonra zaruri vakit diye bir zaman diliminde namazı kılabileceği ifade edilmiştir. Bkz. Karafî, *ez-Zehira*, II, 34-35; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 50 vd.

80 Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalip, Daru'l-vefâ, Mansure 2001, II, 157.

81 Şafîî, *el-Ümm*, II, 164.

82 el-İmlâ (el-Emâli): Şafîî’nin bizzat yazmayıp öğrencilerine dikte ederek oluşturduğu kitaplara denir. Bu isimle müstakil bir eser günümüze intikal etmemiş ancak Şafîî fûrû literatürü ile tarih ve tabakat kitaplarında mezhep imamına bu isimlerde eserler atfedilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Aybakan, Bilal, *DİA*, “Şafîî” md.

83 Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Mahammed b. Habîb (ö. 450), *el-Havi'l-kebîr (Şerhu muhtasari'l-müzeni)*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, II, 25.



zını bitirmenin son vaktini ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Yatsı namazının yukarıda ifade edilen son sınırı ihtiyari vaktini ifade eder. Şafî mezhebindeki genel kanaat, ihtiyarî vakitten sonra cevaz vaktinin başlayacağı ve ikinci fecre kadar devam edeceği şeklindedir. Nitekim Şafî kavli-kadiminde “bir namazın vakti girmeden önceki namazın vakti çıkmaz” demiştir. Ayrıca gecenin üçte birinden sonraki vakitte vitir namazı eda edilebildiğine göre ve vitir namazı yatsı namazına tabi olduğuna göre yatsı namazının da eda edilebilmesi gerekir. Zira sabah namazının iki rekatlık sünnetinde olduğu gibi, tabi olan namaz (vitir), ancak tabi olunan namazın (yatsı) vaktinde kılınır. Ebu Said el-İstahrî’ye göre ise gecenin üçte biri veya yarısı geçince yatsı namazının hem ihtiyari hem de cevaz vakti çıkmış olur ve bundan sonra kılınan namaz kaza olarak kılınmış olur.<sup>85</sup>

Nevevî, yatsı namazının faziletli, ihtiyari, cevaz ve özür olmak üzere dört vakti bulunduğunu söyler. Faziletli vakti ilk vaktidir. İhtiyarî vakti ise, en doğru görüşe göre gecenin üçte birine kadar, diğer görüşe göre ise gece yarısına kadar devam eder. Cevaz vakti de ikinci fecrin doğuşuna kadardır. Özür vakti ise yolculuk veya yağmur sebebiyle akşam namazı vaktinde cem’ edilmesidir.<sup>86</sup>

**Hanbelî Mezhebi:** Yatsı namazının vaktine dair Ahmed b. Hanbel’in şöyle söylediğini oğlu Ebu’l-Fadl aktarır: “Yatsı namazının vakti gecenin üçte biri bitinceye kadar devam eder. Bazıları gece yarısına kadar devam ettiğini söylemiştir. Bu konuda ihtilaf bulunduğundan durumun geniş ve esnek olmasını ümit ederim. Ayrıca birden fazla hadiste yatsı namazının tehirinin müstehap olduğu ifade edilmiştir. Bazıları da gecenin üçte ikisi geçinceye kadar yatsı namazının vakti devam eder demiştir.”<sup>87</sup>

İbn Kudame, yatsı namazının son vaktinin gecenin üçte birine kadar olduğunu söyleyen hadisler ile gece yarısına kadar olduğunu söyleyen hadislerden bazısını aktardıktan sonra, evla olan yatsı namazını gecenin üçte birinden sonraya tehir etmemek, şayet gece yarısına kadar tehir ederse, bunun caiz olduğunu belirtir. Gece yarısından sonra ise zaruret vaktidir ve hüküm ikinci namazındaki hüküm gibidir. Zaruret vakti ise ikinci fecir doğuncaya kadar devam eder.<sup>88</sup> Buna göre Hanbelî mezhebinde durum Malikî mezhebindeki gibi ihtiyari vakit en son gece yarısına kadardır. Ondan sonra fecre kadar zaruret vaktidir.

**Caferî Mezhebi:** Küleynî, yatsı namazının son vaktine dair kimi hadisler aktarır ki bunlar, yukarıda aktardığımız ifadelerin benzerlerini içerir, Bunlar yatsı namazının

84 Maverdî, *el-Havi*, II, 25; Nevevî, Ebû Zekerya Muhyiddin b. Şeref (ö. 676), *Kitabu'l-mecmu'*: *Şerhu'l-mühezzeb li'ş-şirazi*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î, Mektebetü'l-irşad, Cidde t.y., III, 42.

85 Maverdî, *el-Havi*, II, 25-26; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 42.

86 Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 43.

87 İbn Ahmed, Abdullah, *Mesailü'l-İmam bin Ahmed*, thk. Zühreyy eş-Şaviş, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1981, s. 52.

88 İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620), *el-Muğni*, thk. et-Türkî - el-Halavî, Daru alemlî'l-kütüb, Riyad 1997, II, 27-29.

son vaktinin gecenin üçte birine ya da gecenin yarısına kadar uzadığını ifade eden hadislerdir.<sup>89</sup>

Tusî ise, yatsı namazının ihtiyari vaktinin sonunun gecenin üçte birine kadar olduğunu, ondan sonra gece yarısına kadar ise zaruret vakti olduğunu, mezhepteki bazı âlimlere göre ise zaruret vaktinin fecre kadar olduğunu ifade etmiştir.<sup>90</sup> Buna göre, Caferi mezhebindeki çoğunluğa göre yatsı namazının ihtiyari vakti gecenin üçte birine kadardır. Bir grup da gece yarısına kadar olduğunu söylemiştir.

**Zahirî Mezhebi:** İbn Hazm, gecenin ilk yarısının bitip ikinci yarısının başlama-sına kadar yatsı namazının vaktinin devam ettiğini, gecenin ikinci yarısının başında tekbir getiren birinin kerahet ve zaruret olmaksızın yatsı namazına yetmişmiş olacağını, bu sürenin ötesine geçildiğinde ise yatsı namazına başlama vaktinin çıkmış olacağını ifade etmiştir.<sup>91</sup>

### Sabah Namazı Gece Namazı mı Yoksa Gündüz Namazı mıdır?

Burada ek bir bilgi olması açısından, gecenin üç bölümü ile bağlantılı olarak şunu aktarmamız yerinde olacaktır. Abdülaziz Bayındır'a göre üç bölüme ayrılan gecenin üçüncü bölümü, sabah namazının vakti olup, tan yerinin ağarmasıyla (ikinci fecir) başlar ve güneş doğuncaya kadar devam eder. Buna göre sabah namazı da gece namazlarından biridir.<sup>92</sup> Maverdî bu konuyu ele alır ve Huzeyfe b. Yeman, Şa'bî ve Hasan b. Salih'e göre sabah namazının gece namazı olduğunu aktarır. Bunlar Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "*cuma ve bayramlar hariç, gündüz namazlarında kıraat sessiz olur*" hadisine dayanmışlardır.<sup>93</sup> Dolayısıyla sabah namazında kıraat açık okunduğuna göre, gündüz namazlarından değil, gece namazlarındandır. Ayrıca güneşin batmasından sonraki vakit nasıl geceden sayılıyorsa, güneşin doğmasından önceki vaktin de geceden sayılması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>94</sup>

Bazı âlimler ise sabah namazının ne gündüz ne de gece namazı olduğunu söylemişler ve uyku namazı diye tabir etmişlerdir. Bunlar, "*Geceyi gündüze katarsın, gündüzü de geceye katarsın*"<sup>95</sup> ayetini delil olarak sunmuşlardır. Dolayısıyla fecirden güneşin doğmasına kadarki vaktin, yani sabah namazının vaktinin ne geceden ne de gündüzden sayıldığını söylemişlerdir.<sup>96</sup>

89 Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak (ö. 329), *Furu'u'l-kafi*, Daru't-teâruf, Beyrut 1992, I, 265-267.

90 Tusî, *el-Mebcut*, I, 75; a. mlf., *el-İstibsâr*, I, 407.

91 İbn Hazm, *el-Muhalla*, III, 164.

92 <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-namaz-vakitleri.html>

93 Sehavî'nin aktardığına göre Nevevî "bunun hadis olarak bir aslının bulunmadığını", Darekutnî de "Hz. Peygamberden böyle bir şeyin gelmediğini, bunun bazı fıkıhçıların sözü olduğunu" belirtmiştir. Bkz. Sehavî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902), *el-Makasidu'l-hasene*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1979, s. 265.

94 Maverdî, *el-Havi*, II, 29.

95 Âl-i İmrân 3/27.

96 Maverdî, *el-Havi*, II, 29-30.

Ebu Hanife, İmam Malik ve İmam Şaffî'ye göre, sabah namazı gündüz namazıdır ve gündüzün ilk namazının vakti fecrin doğmasıyla başlar. “*Gündüzün iki tarafında namaz kıl*”<sup>97</sup> ayeti buna delalet etmektedir. Ayette ifade edilen tarafların ilki ile sabah namazını kastetmiş ve gündüze izafe etmiştir. Akşam namazı vaktinde gecenin karanlığı gündüzün aydınlığı üzerine geldiği gibi fecirde de gündüzün aydınlığı gecenin karanlığı üzerine gelmektedir. Nasıl ki akşam vaktinde itibar gidene değil gelene olup akşam namazı gece namazı sayılıyorsa, fecir vaktinde de itibarın gidene değil gelene olması ve sabah namazının gündüz namazı sayılması gerekir.<sup>98</sup>

Sadece sabah namazı ile ilgili yapılan bu değerlendirme bile gündüz ile gecenin sınırları konusunda ittifakın bulunmadığı, aksine konuyla ilgili çok farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla ayetlerdeki ifadelerle verilen manalar da buna göre değişmekte ve birçoğu ile ilgili farklı değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır. Bu da, ilgili ayetlerin bir manaya, katı bir şekilde delalet etmesini engellemektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Namaz vakitleri ve bunların sınırları teabbüdî konulardan olup, Kur'an ve Sünnet'in belirlemesine ihtiyaç duyarlar. Kur'an'dan konuyla ilgili ele alınan ayetler mücmel olup delaletleri zannîdir. Hatta bu ayetlerin, yatsı namazı dâhil namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş noktalarını beyan etmedikleri ve bu amaç için gelmedikleri, sadece genel olarak namaz vakitlerine delalet ettikleri, bu sebeple İslam âlimlerinin de namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini Kur'an ayetlerinden çıkarmaya çalışmadıkları, konuyla ilgili sünnete müracaat ettikleri görülmektedir. Namaz vakitleri ile ilgili ayetlerde yatsı namazının son vakti ile ilgili olarak ele alınabilecek tek ifade “*ilâ ğsaki'l-leyl*” ifadesidir. Onun da farklı anlamlara; şafağın kaybolması, gece karanlığının başlaması veya gecenin iyice toplanıp karanlığı ile bastırması anlamlarına geldiği ifade edilmiştir. Bu ifade kanaatimizce gece karanlığının başlaması, iyice bastırması ve akıp devam etmesi anlamında geniş bir periyodu ifade eder. Zira bu anlam, hem sözlük manasına daha uygun hem de sünnetteki farklı ifadeleri ve âlimlerin farklı değerlendirmelerini daha kapsayıcıdır.

Sünnette ise namaz vakitleri başlangıç ve bitiş noktaları ile açıkça ifade edilerek beyan edilmiştir. Ancak bazı vakitlerle ilgili gelen çeşitli rivayetler veya kullanılan ifadeye verilen farklı anlamlar, bunlarla ilgili görüşlerin değişik olmasına sebep olmuştur. Yatsı namazının son vakti de kendisine dair farklı rivayetlerin bulunduğu bu tür vakitlerdendir. Hadis kitaplarında geçen bu rivayetler topluca değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür:

Hz. Peygamber (s.a.s.), yatsı namazını kıldırma cemaatin durumunu göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple, yatsı namazını kimi zaman vakit girer girmez (ilk vaktinde) kıldırılmış, kimi zaman da tehir etmiştir. Yani cemaati kalabalık gördüğünde

97 Hûd 11/114.

98 Maverdî, *el-Havi*, II, 30.

namazı ilk vaktinde kıldırması, az gördüğünde ise geciktirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yatsı namazını kıldığı vakit için veya yatsının son vakti için, “*üç günlük ayın battığı vakitte (السقوط القمر لثلاثة)*”, “*gecenin üçte biri (ثلث الليل)*”, “*gecenin yarısı (نصف الليل) (شطر الليل)*” ve “*gecenin çoğu (عامه الليل)*” gibi değişik ifadeler kullanılmıştır ki, her biri diğerinden farklı ve takribî bir vakte delalet eder. Dolayısıyla yukarıda detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere, “*gecenin üçte biri*” ve “*gecenin yarısı*” ifadeleri aynı vakti ifade etmez. Aynı zamanda “*gecenin yarısı*” ifadesi gecenin üç bölümünden ortanca kısmını da ifade etmez. Ayrıca ilk dönemlerde gecenin üç bölümünün tekabül ettiği sınırların daha sonra değiştiğini söylemek de sağlam delillere dayanmaz. Yatsı namazının son vakti ile ilgili sahih hadislerdeki farklı ifadeleri, rivayetler arasında bir zıtlığın görülmemesi ve bunların doğru anlaşılması için tamamını göz önünde bulundurarak şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Hz. Peygamber (s.a.s.) genelde şafak battıktan kısa bir süre sonra yatsı namazını kılardı. Fakat tehir ettiğinde genelde gecenin üçte birine kadar tehir ederdi. Şafağın batmasından gecenin üçte birine kadarki bu vakit yatsı namazı için en faziletli vakittir ve hadislerin çoğu bu vakti ifade etmektedir. Ancak çok sayıda hadiste, gecenin yarısına kadar da tehir ettiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla gecenin üçte birinden sonra gece yarısına kadarki vakitte kılınması fazilet bakımından daha düşük olmakla birlikte sahihtir. Bazı hadislerdeki “gecenin çoğu geçinceye kadar tehir ettiği” ifadesinden yola çıkarak, gece yarısından sonra da, gece diye nitelenebilecek vakitte, fecre kadar yatsı namazının kılınabileceğini söylemek mümkündür. Ancak gece yarısından sonraya bırakmanın çok uygun olmadığı da görülmektedir. Çünkü bu durum bir taraftan, Hz. Peygamber'in genel sünnetine aykırı düşmekte, öte taraftan faziletten yoksun, fakihlerin sıhhatinde ihtilaf ettiği, hatta bazısının mekruh gördüğü bir vakte isabet etmektedir.

Nitekim fıkıh ekolleri arasında ve her ekolün kendi içinde bu konuda farklı görüşleri sürülmüştür. Ebû Hanife, gece yarısına kadar tehir edilebileceğini söylerken, ondan sonrasını hoş görmemekle birlikte caiz görmüş, diğer mezhep imamları ise gecenin üçte birine kadar kılınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak Hanefî ve Şafîî mezheplerinde genel kanaat, yatsı namazının idrak vaktinin fecre kadar sürdüğü; Maliki, Hanbeli, Caferi ve Zahirî mezheplerinde ise gece yarısına kadar sürdüğü şeklindedir. Dolayısıyla bazı fıkıhçılara göre yatsı namazı gecenin üçte birinden sonraya, çok sayıda fıkıhçıya göre de gece yarısından sonraya bırakılmamalıdır. Eğer bırakılırsa o namaz eda edilmiş sayılmaz.

Bu değerlendirmelere ilave olarak şu da söylenebilir: Namazların ilk ve son vakitlerini belirleyen hadiste Cebraîl, ikinci gün gecenin üçte biri geçince yatsı namazını kıldırmasına ve namazların bu iki vakit arasında olduğunu söylemesine rağmen, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den gelen kimi rivayetlerde, onun yatsı namazını gece yarısına kadar tehir ettiği ve tehir etmeyi sevdiği ifade edilmektedir. Bu, vaktin esnekliğine ve gece yarısından sonra da fecre kadar yatsı namazını kılmanın cevazına delalet eder. Ancak sahih hadislere ittiba etmek, ihtilaftan kurtulmak ve eda sayılmasında şüpheye

düşmemek için gece yarısından sonraya bırakmamanın daha isabetli bir yaklaşım olduğu gözükmektedir.

### Kaynakça

- Aybakan, Bilal, “Şâfiî” md., *DİA*, c. 38, s. 223-23.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed (ö. 855), *el-Binaye fi şerhi'l-hidaye*, Daru'l-fikr, Beyrut 1990.
- Bayındır, Abdülaziz, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-namaz-vakitleri.html>.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256), *el-Cami' u's-sahih*, Matbaatu's-selefiyye, Kahire 1400.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî (ö. 275), *Sünen-i Ebî Davud*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 954), *Mevâhibu'l-celil li Şerhi muhtasari Halil*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995.
- İbn Ahmed, Abdullah, *Mesailu'l-İmam bin Ahmed*, thk. Züheyr eş-Şaviş, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1981.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (ö. 543), *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- İbn Hazm, Ebû Mahammed Ali b. Ahmed b. Said (ö. 456), *el-Muhalla*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İdaretu't-tibaati'l-münire, Mısır 1347.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2000.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620), *el-Muğni*, thk. et-Türkî - el-Halavî, Daru alemlî'l-kütüb, Riyad 1997.
- ..... *el-Kafi*, thk. Abdullah b. Abdülhasan et-Türkî, Daru'l-hicr, y.y. t.y.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273), *Sünen-i ibn Mace*, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad t.y.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711), *Lisanu'l-arab*, Daru'l-ma'arif, Kahire t.y.
- Karafî, Şihabuddin Ahmed b. İdris (ö. 684), *ez-Zehire*, thk. Said A'râb, Daru'l-garbi'l-islamî, 1994.
- Kasanî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud (ö. 587), *Bedai'u's-sanai' fi tertibi's-serai'*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Dâr-u âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak (ö. 329), *Furu'u'l-kafi*, Daru't-teâruf, Beyrut 1992.
- Malik, İbn Enes (ö. 179), *el-Muvattâ*, y.y. t.y.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Mahammed b. Habîb (ö. 450), *el-Havi'l-kebir (Şerhu muhtasari'l-Müzenî)*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Müslim, İbn Haccâc (ö. 261), *Sahih-i Müslim* (Nevevî şehriyle), Beytû'l-efkari'd-devliyye, Riyad t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303), *Sünen-i Nesâî*, Mektebetü'l-me'arif, Riyad t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref (ö. 676), *Minhâcu't-talibîn* (Şirbini'nin Muğni'l-muhtaç şerhiyle birlikte), Daru'l-ma'rife, Beyrut 1997.
- ..... *Kitabu'l-Mecmu'*: *Şerhu'l-mühezzeb li's-Şirazi*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î, Mektebetü'l-irşad, Cidde, t.y.
- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebir*, Daru'l-fikr, Beyrut 1981.
- Sahnûn, İbn Saîd et-Tenûhî (ö. 240), *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*, Matbaatu's-saade, Mısır 1323.
- Sehavî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902), *el-Makasidu'l-hasene*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1979.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 490), *Kitabu'l-mesûd*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, t.y.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalip, Daru'l-vefâ, Mansure 2001.

- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen (ö. 189), *Kitabu'l-asl : el-Mebsût*, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1990.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-hicr, Kahire 2001.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi (ö. 321), *Şerhu meâni'l-asar*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak - Muhammed Zühri en-Neccâr, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1994.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b İsa (ö. 279), *el-Cami'u's-sahih: Sünen-i Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Şirketu Mustafa el-Babi'l-Halabî, 1978.
- Tusî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali (ö. 460), *el-Mebsut fi fihki'l-İmamiyye*, Daru'l-kütübi'l-islamî, Beyrut, t.y.
- ..... *el-İstibsâr*, thk. Allame Muhammed Cevad el-Fakih, Daru'l-edvâ, Beyrut 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Azim baskısı, İstanbul 1960-1962.
- Zuhaylî, Vehbe, *Fıkhü'l-İslami ve edilletuhu*, Daru'l-fikr, Dimeşk 1985.

## Elmalılı Hamdi Yazır'da Evliliğe Son Veren Terimler Anlayışı

Emine Gümüş BÖKE\*

### Özet:

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), ilmi kişiliği ve fıkıh ilmindeki yeri bakımından Osmanlı'nın son dönemde yetiştirdiği ve kendisiyle iftihar ettiğimiz ender şahsiyetlerdendir. Elmalılı'ya asıl ününü kazandıran eseri "Hak Dini Kur'an Dili" adlı meşhur tefsiridir. Onun fıkıhla ilgili çalışmaları, somut yansımalarını tefsirindeki ahkâm ayetleriyle ilgili bölümlerde görmek mümkündür. Muhammed Hamdi Yazır'ın fikhî yönünü konu edindiğimiz bu çalışmada onun tefsirindeki evliliği sona erdiren terimlerle ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Talak, Talâk yetkisi, İddet, Hulle, Liân, İla, Zihar

### Elmalılı Hamdi Yazır's Understanding regarding the Locutions that End Marriage

### Abstract:

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) was one of the unique persons who brought up at the latest periods of Ottoman State whom we are proud of his scientific personality and his place in jurisprudence. The principal work which brought to Elmalılı his reputation is his well-known commentary Hak Dini Kur'an Dili. His works regarding jurisprudence and its reflections can be seen in interpretations of the verses of Ahkam in the sections of his commentary. In this study we deal with some ideas of Muhammad Hamdi Yazır which were given in his commentary regarding the locutions that end marriage.

**Key Words:** Talaq (divorce), Talaq Authorization, Iddah.

\* Dr., Ümraniye Müftülüğü Kur'an Kursu Öğreticisi

## Giriş

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş kültürlü mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı Hamdi Yazır aynı zamanda hukukçu bir kişiliğe sahiptir. Fıkıh ilmini senelerce Medresetü'l-Kudat'ta okutmuş, İslam hukukunun enginliğini, gelişip yükselmesini ve içtimai değerini büyük bir salahiyyetle izaha çalışmış ve nice hâkimlerin yetişmesinde önemli hizmetlerde bulunmuştur<sup>1</sup>.

Elmalılı, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la birlikte yüz yüze kaldığı farklı problemlerin yaşandığı bir dönemde hayatını sürdürmüştür. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Elmalılı günümüzde daha çok tefsirciliği ile tanınmaktadır. Bu çalışmamız onun fikhî yönüne bir pencere açmaktır. Zira Muhammed Hamdi Yazır, insanlığın bekası olan medeniyetin ayakta durması için İslam hukukunun üstünlüğünü gösterebilme gayreti içine girmiştir<sup>2</sup>. Karşılaşılan zorluklara sahip olduğumuz zengin İslam hukuku teorilerinden yararlanılması gerektiğini vurgulamıştır. İlmî kariyerinin önemli bir bölümü fıkıh ilmine dair çalışmalarla geçmiş olmakla beraber onun fikhî mesaisinin gereğince incelenmiş olduğu söylenemez. Bu çalışmada Merhum H. Yazır'ın bir hukukçu olarak "talak" konusuna nasıl yaklaştığı üzerinde durulacaktır. Tefsir'indeki açıklamalarından hareketle bu konudaki tespitlerini ele almaya çalışacağız.

## Kavram Olarak Talak

Sözlük anlamı itibariyle talak, "bağı kaldırmak, çözmek, serbest bırakmak, boşamak" anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Elmalılı "nikâh ile sabit olan hukukî bağı kaldırmak" şeklinde ifade etmiştir.<sup>3</sup> Fıkıh terminolojisinde talakın özel anlamı "boşama"dır. Ancak bu kavram, tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamanın yanı sıra, eşlerin anlaşarak evliliğe son vermelerini ve mahkeme kararıyla boşanmayı da kapsar bir genişlikte kullanılmıştır.<sup>4</sup>

## Talak Yetkisi

Boşamanın hukukî bir değer taşıması için bu hakkı kullanacak kişinin yetkili olması gerekir. Kur'an ve sünnetin, boşama hukukuyla ilgili getirmiş olduğu esas ve hükümlerden, "boşama yetkisinin" prensip olarak öncelikle erkeğe ait olduğu görülmektedir (Bakara, 2/230, 231, 232, 236; Ahzâb, 33/49; Tahrim, 66/5). Konuyla ilgili olarak Elmalılı, Bakara suresi 228. ayetini "Boşanan kadınların hamile olup olmadıklarını gizlemelerinin caiz olmayacağı" şeklinde yorumladıktan sonra, iddet süresinde erkek kavlen

1 Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, 57-62; Gürkan, Menderes, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sayı: 6, s. 211-232.

2 Çalışkan, İbrahim, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 187-196.

3 Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilenler, İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel) Azim Dağıtım, İstanbul 1992, c. VIII, s.100.

4 Heyet, (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) "*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*", Ankara 2003, c. V, s. 309.



veya fiilen evliliğe dönmek ister de kadın razı olmazsa sözün erkeğe ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Konuyla ilgili bir diğer ayet ise mealen şöyledir: “Kadınları boşadığınız da iddetlerini bitirdiler mi, artık kendilerini ya iyilikle tutun veya iyilikle salın, yoksa haklarına tecavüz için zararlarına olarak tutmayın...”<sup>6</sup>

Söz konusu ayetin tefsirinde Elmalılı şöyle demektedir: “Kadınları boşadığınızda iddetleri sırasında eğer ciddi olarak onlara dönmek isterseniz dönün. Eğer boşamakta kararlı iseniz güzellikle onları serbest bırakın. Onlara eziyet etmek veya muhaleaya zorlamak için işi sürüncemede bırakmayınız. Çünkü bu niyetle işi sürüncemede bırakan, kendine zulmetmiş olur<sup>7</sup>. İddet bittikten sonra ise, evliliğe tekrar dönmek için hem kadının rızası hem de yeniden mehir ve nikah gerekir. Bu konuda kadına hiç kimse baskı yapmamalıdır. Ancak koca üç talak hakkını da kullandıysa kadın başka birisiyle ciddi bir evlilik yapmadan tekrar eski kocasıyla evlenemez.”<sup>8</sup>

Elmalılı, “*Ey Peygamber, kadınları boşadığınız zaman...*”<sup>9</sup> ayetinin tefsirinde ise şöyle açıklamada bulunmuştur:

“O kadınları boşadığınız, yani boşamak istediğiniz takdirde...” Bu şart (önce) boşamanın sadece erkeklere ait ve onların iradelerinde bulunan bir iş olduğunu gösterir. Koca hanımını boşayınca boşama sabit olur. Aksi hâlde olmaz. Bundan dolayıdır ki, bir hadiste “*Boşama yetkisi, kadınlara cimâda (cinsel ilişkide) bulunan kocaya aittir.*”<sup>10</sup> buyurulmuştur. O hâlde kadının bunda doğrudan bir tercih hakkı yoktur. Meğer ki dilediği zaman kadına kendisini boşamakta serbest olduğuna dair nikah akdi esnasında veya sonrasında erkek tarafından bir hak tanınmış (tevfiz) olsun. Bu olmadığı takdirde kadın ancak hul ile (fidye vermek suretiyle) eşiyile anlaşarak boşanabilir.”<sup>11</sup> Nitekim bu husus “*O zaman kadının (ayrılmak için) verdiği fidyede ikisine de bir günah yoktur*”<sup>12</sup> ayetinde de açıkça ifade edilmiştir.

Ancak uyuşmazlığın eşler arasında çözülmesi mümkün olmadığı takdirde hâkimin eşlerin ailelerinden göndereceği hakemler vasıtasıyla gerekli sulh teşebbüsünde bulunması da, boşanma öncesi Kur’an-ı Kerim’in göstermiş olduğu hususlardandır.<sup>13</sup>

### Kadının Boşama Yetkisi

Elmalılı’ya göre Kur’an ve sünnetin, boşanma hukuku ile ilgili getirmiş olduğu esas ve hükümler incelediğinde, evliliği sona erdirmeye hak ve yetkisinin sadece erkeğin tekeli-

5 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 106.

6 Bakara, 2/231.

7 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 112.

8 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 112-113.

9 Talâk, 65/1.

10 İbn Mâce, “Talâk”, 31.

11 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 105.

12 Bakara, 2/229.

13 Nisâ, 4/35.

ne ve insafına bırakılmadığı bu konuda “*talak, hul’ ve tefrik*” şeklinde kadına ve hâkime de yetki verildiği görülür. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinde (HAK)<sup>14</sup> de boşanma hakkının esas itibarıyla kocaya ait olduğu belirtildikten sonra kararnamenin 119-131. maddelerinde “hıyar-ı tefrik” ayrılmayı seçme hakkı başlığı altında kadına da bazı hâllerde hâkime müracaat ederek evlenmeye son verme hakkı tanınmıştır.<sup>15</sup>

Kur’an-ı Kerim’de kadının tefviz-i talak yöntemiyle evliliği sona erdirebileceği-ne şöyle işaret edilmiştir: “*Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: Eğer siz dünya hayatını ve nimetini istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi (müta) vereyim de hepinizi güzellikle salıvereyim. Yok eğer siz Allah’ı, Peygamberi ve ahiret yurdunu istiyorsanız, şüphe yok ki Allah, içinizden güzel hareket edenler için büyük bir mükafat hazırlamıştır*”.<sup>16</sup> Elmalılı tefsirinde tefviz-i talak müessesisiyle ilgili olarak kadının nikah akdi esnasında veya sonrasında boşama hak ve yetkisinin kendisine verilmesini şart koşarak bu konuda hak sahibi olabileceğini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Boşanma hakkının tefvizi, aynı zamanda temlikî bir tasarruf sayılır. Bu sebeple eşine boşanma hakkı veren koca bundan dönemez.

Tefviz olmadığı takdirde kadının ancak hul’<sup>18</sup> ile (fidye vermek suretiyle) kendini kurtarmak için müracaat edebileceğini ifade eden Elmalılı bu hususta, Bakara suresinin 229. ayetini “*O zaman kadının (ayrılmak için) verdiği fidyede ikisine de bir günah yoktur*” delil getirmektedir. Bu durumda hâkim, Hanefilere göre ya iki taraftan da hakem tayin ederek, ya da doğrudan sulh girişiminde bulunarak koca tarafına fidye verme teklifini yapar. Kocanın veya vekilinin teklifi kabul etmesi de bir tür boşama kabul edilir. Elmalılı bu tür boşamanın Şafilere göre fesih olduğunu açıklamıştır.<sup>19</sup>

Nikâh akdi esnasında veya sonrasında “tefviz-i talak” hakkına sahip olamayan ya da muhâlea yöntemiyle boşanmayı elde edemeyen kadın, evlilik hayatı kendisi için çekilmez hâle geldiğinde mahkemeye başvurarak boşanma talebinde bulunabilir. Hâkim kararıyla gerçekleşen boşanmalara “tefrik” denilmektedir<sup>20</sup>. Tefrik talebi karşısında hâkimin durumu çoğu zaman tespitinden ibaret olup takdir hakkı umumiyetle sınırlıdır. Bu durumda tefrik kararı veren hâkim, kocanın eşine arzu edilmeyen fiil ve davranışlarda bulunması, nafakasını temin etmemesi, evini terk etmesi, kendisinden haber alınmaması vb. hâllerde kadının lehine takdir hakkını kullanabilir. Hâkimin kararı bâin talâk kabul edilir.<sup>21</sup> Kadının boşanma talebinde bulunabilme sebeplerinin

14 Kanunlaştırma döneminin ilk ürünlerinden olan Aile Hukuku Kararnamesinde, boşanma ile ilgili hükümler dört mezhebin esaslarından istifade edilmek suretiyle tanzim edilmiştir. Boşanma sebepleri ise daha ziyade Malikilerin görüşleri doğrultusunda düzenlenmiştir. Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, İfav yay., İstanbul 2001, s. 180.

15 Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, S.Ü.Yayınları, s. 126, Konya 1988.

16 Ahzâb, 33/28-29.

17 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 105.

18 Tarafların anlaşarak boşanması, diğer ifadeyle bedele dayanan boşanma.

19 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 105.

20 Karaman, Hayrettin, *İslâm’da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 255.

21 Cin, *a.g.e.*, s. 105-111; Dalgın, *a.g.e.*, s. 180 vd.

naslar tarafından düzenlenmemesi, boşama sebepleri nazariyesinde değişik içtihatların olmasını gerektirmiş ve değişik ortamlarda yeni sebeplerin oluşabileceğinin kabulünü gerekli kılmıştır.<sup>22</sup>

İslam hukukunda eşler arasında şiddetli geçimsizlik ve fena muamele baş gösterdiğinde, cemiyeti ve devleti temsilen hâkimin, geçimsizliğin kaynağını araştırmak ve soruşturmak üzere eşlerin ailelerinden birer hakem tayin etmesi olayına, “tahkim usulü” denilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de bu durumla ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır. “*Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderiniz. Şayet bu hakemler eşleri uzlaştırmak isterlerse, Allah onların aralarını bulur...*”<sup>23</sup> Elmalılı bu ayetin tefsirinde, ayetin hükmü gereğince geçimsizliğin kaynağını araştırmak ve soruşturmak üzere eşlerin ailelerinden birer hakem göndermesi gerektiğini söylemektedir.<sup>24</sup> Zira aile anlaşmazlıklarının, tarafların ailelerinden seçilecek hakemler vasıtasıyla halledilmesi en uygun yoldur.

Hukuku aile kararlarınınin 130. maddesinde de yer aldığı üzere eşler arasında zuhur eden geçimsizlik sebebiyle eşlerden biri hâkime müracaat ederse, hâkim tarafların ailelerinden birer hakem tayin eder. Böylelikle uzlaştırma yoluna gidilir. Ancak uzlaştırma mümkün olmadığı takdirde, kusurlu taraf koca ise hakem heyeti boşanmaya karar verir. Şayet kadın kusurlu ise, kadının mehrin tamamı veya bir kısmını kocaya bırakması karşılığında boşanmaya hükmeder. Bu durumda kararname, tahkim usulüne göre meydana gelen boşanmanın bir bâin talak sayılacağını kanunlaştırmıştır.<sup>25</sup>

Netice itibariyle, İslâm hukuku boşanmada talak, hul’ ve tefrik şeklinde bir düzenleme getirerek bu konuda erkeğe olduğu gibi, kadına ve hâkime de yetki vermiştir. Prensip olarak talak hakkı öncelikle erkeğe, hul’ ve tefrik hakkı da öncelikle kadına verilmiştir.

## İddet

İddet, muayyen sayı ve bunun son haddi, topluluk anlamlarına gelmektedir. İslam hukukunda ise, evliliğin ölüm, boşanma veya fesih sebeplerinden birisiyle sona ermesi hâlinde yeniden evlenebilmek için kadının beklemesi zorunlu olan müddettir.<sup>26</sup> İddetin gaye ve hikmeti öncelikle kadının hamile olup olmadığına anlaşılmasını sağlamaktır. Bununla beraber boşama eğer ric’î ise evlilik hayatına tekrar devam etmesi için kocaya belli bir süre düşünme fırsatı tanımak, eğer koca ölmüş ise hanımının ona olan hürmet ve vefasını göstermek için kadına belli bir süre fırsat vermek gibi noktalar da iddetin gaye ve hikmetleri arasındadır.<sup>27</sup>

22 Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000, s.149.

23 Nisâ, 4/35.

24 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 559.

25 Cin, *a.g.e.*, s. 131-132.

26 Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Müify yay., İstanbul 2008, s. 100.

27 Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, c. I, s. 382; Soysaldı, Mehmet, *Kur'an ve Sünnet'e göre Evlenme ve Boşanma*, Şule yayınları, İstanbul 1999, s. 100.

Konuyla ilgi dört durum vardır. Bu durumlar kadının kocasının ölümü nedeniyle iddet beklemesi,<sup>28</sup> kadının hamile olmayıp boşanma nedeniyle iddet beklemesi,<sup>29</sup> hayız görmeyen küçüklerin ve hayızdan kesilen yaşlıların iddet beklemesi<sup>30</sup> ve hamile kadının iddet beklemesidir.<sup>31</sup>

Bakara suresi 228. ayette boşanan kadınların beklemesi gereken iddet düzenlenmektedir. Bu ayetin tefsirinde Elmalılı, genel olarak boşanan kadınların üç kuru<sup>32</sup> beklemeleri gerektiğini belirtmiştir. Elmalılı burada Hz. Aişe'nin bir ifadesini delil olarak göstermektedir.<sup>33</sup> Konuyla ilgili bir başka ayet Bakara suresi 234. ayettir. Bu ayette vefat eden kişinin eşinin bekleyeceği iddet düzenlenmektedir. Ayetin tefsirinde Elmalılı, vefat iddeti bekleyen kadının dört ay on gün bekleyerek, diğerlerine nikâh edilemeyeceği, süslenemeyecekleri, görücüye çıkamayacakları, renkli elbiseler giyemeyecekleri, makyaj yapamayacakları ve güzel koku sürünemeyecekleri ifade etmektedir.<sup>34</sup> Bununla beraber Elmalılı talakta iddetin âdet görenler için kuru' ile, ayiseler için aya göre hesaplandığını; ölüm hâlinde ise, iddetin herkes için aynı şekilde dört ay on gün olduğunu ifade etmektedir.<sup>35</sup>

İddet ile ilgili durumlardan biri de hayızdan kesilmiş olan kadınların ve hamilelerin durumudur. Bu durum Talak suresi 4. ayette beyan edilmiştir. Elmalılı bu ayetin tefsirinde hayız âdeti görmeyenlerde iddetin üç ay olduğunu belirtmektedir. Bunlar gerek on yedi yaşından küçük olup henüz buluğa ermemiş olduklarından dolayı hayız görmemiş olanlara ve gerek buluğ yaşının azamîsi olan on yedi yaşını geçmiş ve yaş itibariyle buluğa ermiş oldukları hâlde hayız âdeti görmeyenleri kapsamaktadır<sup>36</sup>. Elmalılı bunun gerekçesini, “Âcizane kanaatim bu gibi durumlarda hamilelik şüphesini dikkate alarak, hamilelik müddetinin en üst sınırına kadar bekletmektir” şeklinde ifade etmektedir<sup>37</sup>. Hukuku aile Kararnamesi ise hiç hayız görmeyen kadınların dokuz ay iddet bekleyeceği hükmünü kanunlaştırmıştır ( md. 140).

## Hülle

Fikhî bir terim olarak hülle, “üçüncü boşamadan sonra eski kocasıyla tekrar evlenebilmesinin şer'an caiz (helal) olabilmesi için, kadının ikinci eşle sahih olarak yapmış olduğu evliliği” ifade etmektedir.<sup>38</sup> İslâm hukuku ailenin sağlam esaslara oturması, bo-

28 Bakara, 2/234.

29 Bakara, 2/228.

30 Talâk, 65/4.

31 Talâk, 65/4.

32 Kurû, hayız ve tuhur (temizlik) anlamlarına gelen ortak bir sözcüktür.

33 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 105.

34 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 118-119.

35 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 119.

36 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 117.

37 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 118.

38 Karaman, *a.g.e.*, c. I, s. 379.

şama hakkının kötüye kullanılmaması, çocuklara ve çevreye kötü örnek olup aile hayatının hafife alınmasının önlenmesi gibi hikmetlere bağlı olarak boşayıp tekrar evlenme sayısını sınırlamış, üçüncü boşamadan sonraki birlikteliği ağır şartlara bağlamıştır.<sup>39</sup>

Konu, Bakara suresinin 230. ayetinde mealen şöyle geçmektedir: “Eğer erkek kadını bir daha boşarsa (üçüncü defa), bundan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz. Eğer bu kişi de onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah’ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur. Bunlar Allah’ın sınırlarıdır: Allah bunları bilmek, öğrenmek isteyenler için açıklar.”<sup>40</sup>

Elmalılı ayeti tefsir ederken sözü edilen iki boşamadan sonra kocanın, o boşadığı kadını ona döndükten sonra veya iddet içinde iken bir daha boşaması durumunda, bir başka deyişle bu üç boşamadan sonra o kadının, erkeğe hiçbir şekilde helal olmayacağını ve bu açık hükme karşılık ona helal demenin küfür olacağını belirtmiştir. Bu haramlığın, o kadın kendini diğer bir kocaya tam anlamı ile nikâh edinceye kadar devam edeceğini söyleyen<sup>41</sup> Elmalılı tefsirin devamında Cenab-ı Allah’ın üçe kadar boşamaya müsaade ettiğini ve bunların da kadının temiz bulunduğu “tuhur” zamanlarında yapılmasının sünnet olduğunu ifade etmiştir. Ancak birinci ve ikinci boşamanın birer deneme dersi olduğunu ifade eden Elmalılı, bu denemelerden sonra üçüncü kez boşamayı gerek gören ve Hakk’ın bahsettiği bu tecrübe dersinden yararlanmayı hiç de takdir etmeyen bir erkekle o kadın arasında ciddi bir aile hayatı olacağına ihtimal verilemeyeceğini belirtmiştir. İslam âlimlerinin çoğunluğu hüllayı kesin olarak haram görürken, Elmalılı, açıkça uygun bulmamakla beraber hüllenin bir ders olduğunu belirterek buna açık kapı bırakmıştır.<sup>42</sup>

Kanaatimizce de hüлле amacıyla yapılan evlilik geçici bir evliliktir. İslam’ın ruhuna aykırı olduğu gibi insanlığa da sığmayan bir fiildir. Ancak ayete göre, hüлле niyeti olmaksızın bir başkasıyla evlenen ancak o erkekle de anlaşamayan bir kadının iddetini bekledikten sonra yeniden ilk kocasına dönmesinde herhangi bir sakınca yoktur.<sup>43</sup> Şunu belirtmek gerekir ki, İslam hukukçuları, üçüncü boşamadan sonra kadını eski kocasına helal kılmak için anlaşmalı hüлле evliliğinin de, şer’an caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Böyle bir evlilik cumhura göre haram sayılırken, Hanefiler tahrimen mekruh olacağını söylemişlerdir.<sup>44</sup> Bu açıdan olsa gerek ki, hukuku aile kararnameyi de anlaşmalı hüлле evliliğini, eski eşlerin yeniden bir araya gelebilmeleri için muteber görmemiştir (md. 118).

39 Karaman, *İslam’da Kadın*, 264-265; Topaloğlu, Bekir, “*İslam’da Kadın*”, Yağmur Yayınları, İstanbul 1988, s. 159 vd.

40 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 102.

41 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 108.

42 Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 109.

43 Ateş, Süleyman, *Kur’an’a Göre Evlenme ve Boşanma*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s. 79.

44 Yılmaz, İbrahim, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1996, s. 54.

## Liân

Hâkim kararıyla boşanma sonucunu doğuran sebeplerden birisi de liândır. Kelime anlamı itibariyle lanetleşme demek olan liân, bir hukuk terimi olarak şöyle tanımlanmaktadır. Hanımını zina yapmakla suçlayan ama bu suç isnadını dört şahitle ispatlamayan kocanın, mahkeme huzurunda hanımıyla özel bir şekilde ve karşılıklı olarak yeminleşmeleridir.<sup>45</sup> Şu ayet-i kerime, bu uygulamanın delilini teşkil etmektedir: “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince; onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik istemesi, beşinci defa da eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının da, kocasının yalancılarından olduğuna dair Allah’ı dört defa şahit tutup yemin etmesi, beşinci defasında da kocası doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kendisinden cezayı kaldırır.”<sup>46</sup>

İnsanın kendisine şahitliği kabul edilmemesine rağmen, liânda caiz görülmesi, gizli mekânda işlenen zina suçunun dört şahitle ispatının zor olmasından dolayıdır. Dinin hükümlerine göre, yalan söyleme ortadan kalkacağından yeminle şahadet teyit edilmektedir. Zina fiili dört şahitle ispat edileceği için de yemin dört defa tekrar edilmektedir. Beşincisinde ise, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir.

Liânın asıl amacı, hanımının zinasını tespit etmek ve zina mahsulü çocuğun kocaya nispet edilmesini önlemektir. Evlenmenin sona ermesi bu amacın zorunlu bir sonucudur. Zira koca hanımını zina hâlinde suçüstü yakaladığı zaman veya kadının evlilik esnasında ortaya çıkan gebeliğinin kendinden olmadığı kanaatinde ise liândan başka bir yol yoktur. Yeminleşmeye önce erkeğin başladığı mülâane işlemi tamamlanınca hâkim, eşleri ayırır ve bu ayırma Hanefilere göre bir bâin talâk sayılır.<sup>47</sup> Elmalılı ayetin tefsirinde konuyla ilgili olarak mülâanenin hâkim huzurunda yapılması neticesinde eşler arasında ayrılığın meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>48</sup> Bununla beraber liân yapmaktan kaçınan bir taraf açısından kazif cezası, diğer taraf açısından da zina cezası yerine geçecek olan liânın her iki taraf için bir kurtuluş çaresi olduğunu belirten Elmalılı, bunun Allah’ın insanlara merhametinin bir göstergesi olduğunu açıklamıştır.

## Îlâ

Bir kimsenin dört ay ve daha fazla bir zaman için karısına yaklaşmayacağına, Allah üzerine yemin etmesi veya yaklaşmayı ağır bir ibadete bağlamasına îlâ denir. Cahiliye devrinde kötüye kullanılan ve kadınlara bir zulüm aracı olarak kullanılan bu boşanma türünü Kur’an-ı Kerim kayıt ve şartlara bağlamıştır: “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) kadınlarına döner-

45 Amir, Abdulaziz, *İslam’da Aile Hukuku*, Mektup Yayınları, İstanbul 1997, 105; Yaman, a.g.e., 91.

46 Nûr, 24/6-9.

47 Dalgın, a.g.e., s. 170.

48 Elmalılı, a.g.e., c. V, s. 555.

*lerse, şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*<sup>49</sup>

Söz konusu ayetten anlaşıldığı üzere İslam öncesi dönemde, kadınlara zarar vermek amacıyla yapılan bu uygulamanın sınırı İslam tarafından dört aya çekilmiş ve bu müddet sonuna kadar, kocanın bu tavrından vazgeçmemesi hâlinde, evliliğin sona ereceğine hükmedilmiştir.

Hanefilere göre, îlânın hem dünyevi, hem de uhrevi hükmü vardır. Îlâda ilk olarak yeminini bozma durumu vardır ki, koca yemininden dönerse, yemin kefareti yerine getirmesi gerekmektedir. İkinci olarak ise yeminini tutma durumu vardır ki bu, hâkime müracaata gerek olmadan evliliğin bâin talâkla son bulması demektir.<sup>50</sup> Elmalılı söz konusu ayetin tefsirinde îlâ ile dönmeyip, boşamaya karar vermek konusunda selef bilgilerinin görüş ayrılığına düşüklerini belirterek İbn Abbas, İbn Mesud, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Osman b. Affan'ın görüşlerine yer vermiştir. Elmalılı bu konuda dört ayın sonunda bâin bir talâk meydana geldiğini belirterek Hanefilerin görüşünü benimsemiştir.<sup>51</sup> Zira îlâ yapılarak kadına yüklenen zulmü, ancak bâin talâkla kaldırmak mümkün olmaktadır. Ancak koca bu süre içinde hanımıyla beraber olacak olursa yemin kefareti verir ya da îlâyî bir ibadete bağlamışsa onunla mükellef olur.<sup>52</sup>

### Zihâr

Kelime itibariyle sırt anlamına gelen zihârın ıstılahi manası; “Erkeğin hanımının bir organını, aralarında ebedi evlenme engeli bulunan bir kadının bakılması ve dokunulması yasak olan organına benzetmesidir.<sup>53</sup> Cahiliye döneminde böyle bir benzetiş, ayırıcı boşanma sonucunu doğuran bir yemindir. Ancak, Kur'an, zihârın bu karakterini değiştirmiş ve böyle bir hareketin doğru olmaması nedeniyle, erkeğe kefaret cezası öngörmüştür. Konu ile ilgili ayet şöyledir: “İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihâr yapırlarken) çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.

*Kadınlardan zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle temas etmeden önce, bir köle azat etmeleri gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, hanımıyla temas etmeden önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah'a ve Rasulüne hakkıyla iman edesiniz, diyedir. İşte bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.”<sup>54</sup>*

49 Bakara, 2/226; Elmalılı, a.g.e., c. II, s. 103-105; Cin, a.g.e., s. 83.

50 Amir, a.g.e., s. 105.

51 Elmalılı, a.g.e., c. II, s. 105.

52 Karaman, a.g.e., c. I, s. 376.

53 Dalgın, a.g.e., s. 167; Cin, a.g.e., s. 85.

54 Mücadele, 58/2-4.

Elmalılı tefsirinde zihârın İslam'dan önce Arapların âdetlerine göre haramlık ifade eden bir fiil olduğunu ve bunun helale çevrilmesine dair bir çözüm yolu olmadığını açıklamıştır. Ancak, Kur'an, zihâr olarak söylenen sözün İslam'a yakışmayan, yadığanan ve çirkin bir yalan olduğunu beyan etmiş öncelikle ondan sakınılması lazım geldiğini, söylendiği takdirde de hiç hükümsüz kalmayıp yine haram hükmünü ifade edeceğini belirtmiştir. Ancak, münker olarak söylenen o sözün bir kefaretle ile telafi edileceğini bildiren Kur'an, zikredilen âdeti kısmen ortadan kaldırarak değiştirmiştir.

Elmalılı, o çirkin sözün kadının şerefini ve varlığını yok etmek manasına gelmesi itibarıyla bir insanı hata sonucu öldürmek fiili kadar büyük bir günah olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle de zihâr ancak ona benzer bir kefaretle affedilebilir. Zihâr, kocanın hanımına el sürmesine mâni bir günah olduğundan dolayı, zihârdan dönmek isteyen kocanın temizlenmesi için kefaretle olan köle azat etme işini, hanımıyla ilişkiye girmeden önce yapması gerektiğini ifade eden Elmalılıya göre, köle azadından önce bu muamele gerçekleşirse koca haram işlemiş ve günaha girmiş olur. Bununla beraber kadının zihâr yapan kocasını kefaretle ve geri dönmeye zorlayabileceği gibi kefaretle yerine getirilmediği takdirde kendisiyle birlikte olamayacağı belirtilmiştir. Bu durumda kadının zararını ortadan kaldırmak için hâkim kocaya hapis ve ta'zir cezası vermek suretiyle kefaretle zorlama hakkına sahiptir.<sup>55</sup>

Eğer koca keffâreti ödediğini söylerse ve bu kişinin yalan söylediği bilinmiyorsa hâkim onun sözüne itibar eder. Elmalılı tefsirinde bu durum ile ilgili olarak kocanın "kefaretimi yaptım" demesiyle-yalancılıkla meşhur olmadıkça- sözüne itibar edileceğini belirtmiştir.<sup>56</sup> Netice itibarıyla zihâr bir boşanma türü değildir. Ancak yapıldığı andan itibaren eşler arasında bir cinsi münasebet yasağı başlamaktadır. Bu sebeple koca söz konusu ayette geçen kefaretle yerine getirmedikçe eşine yaklaşamaz.<sup>57</sup> Elmalılı, kocanın ağzından çıkan çirkin bir söz olan zihârın kadının hayız zamanındaki eziyete benzer bir haramlık ifade ettiğini belirtmiştir. Bununla beraber Allah'ın affedici olduğunu açıklayan Elmalılı, günahkârlara, tövbe ve günahlarından dönmekle o sözü geri alma ve bir kefaretle ile o çirkinliği örtüp temizleterek af ve mağfiretine kavuşma yolunu açmış, bunun da yolunu ayette göstermiştir.<sup>58</sup>

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yetişip Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak eden Elmalılı felsefi, itikadî, fikhî, tasavvufî ve içtimaî meseleler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Elmalılı'ya asıl ününü kazandıran eseri Hak Dini Kur'an Dili adlı meşhur tefsiridir. Tefsirinde fikhî konuları ele alırken genellikle Hanefî kaynaklar ile yetinmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken döneminin tartışma konularına da yer verip bunlardan Kur'an'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmıştır.

55 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 452-455.

56 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 455.

57 Cin, *a.g.e.*, s. 86.

58 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 453.



Elmalılı tefsirinde talak konusunu oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre boşama şer'î bir hak olmakla beraber Allah katında istenilen ve övülen bir şey değildir. Zira boşanma hakkında Peygamberimiz “Allah’ın en sevmediği helal”<sup>59</sup> olarak zikretmiştir. Elmalılı, Talak suresinin tefsirinde bu hususta birçok hadise yer vermiş ve boşamayı teşvik eden hiçbir delilin olmadığını beyan etmiştir.<sup>60</sup> Bununla beraber Elmalılı, prensip olarak boşama hak ve yetkisinin öncelikle erkeğe ait olduğunu belirterek evliliği sona erdirmede talak, hul ve tefrik şeklinde kadına ve hâkime de yetki verildiğini açıklamıştır.

Elmalılı Hamdi Yazır’ın talak anlayışını ancak tefsirindeki açıklamalarından tesbit edebiliyoruz. Yazır, bu konuda mezheplerin mevcut görüşlerine de yer vererek konuyu incelemiştir. Son devrin önde gelen düşünürlerinden olan Yazır’ın tefsirinde ortaya koyduğu talâkla ilgili görüşlerinin onun fikhî yönüne bir pencere açacağını düşünüyor ve bu anlamda daha geniş çalışmalara atılacak bir adım olmasını temenni ediyoruz.

### Kaynakça

- Acar, H. İbrahim, “İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi”, Ekev Yayınları, Erzurum 2000.
- Acar, H. İbrahim, “Talâk” md., *DİA*, İstanbul 2010.
- Amir, Abdulaziz, *İslâm’da Aile Hukuku*, Mektup Yayınları, İstanbul 1997.
- Ateş, Süleyman, *Kur’an’a Göre Evlenme ve Boşanma*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1985.
- Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*” Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988.
- Çalışkan, İbrahim, *Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu*”, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara 1993.
- Çeker, Orhan, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi Giriş ve Tarihçesi”, *Mehir Dergisi*, Konya 1999.
- Dalgın, Nihat, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, İfav Yay., İstanbul 2001.
- Gürkan, Menderes, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005.
- Heyet , (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) “*Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*”, Ankara 2003.
- Heyet (Yunus Apaydın, M. Âkif Aydın, Ali Bardakoğlu, Mustafa Çağrıcı), *İlmihal II İslâm ve Toplum*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm’da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.
- *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur’an ve Sünnete göre Evlenme ve Boşanma*, Şule yayınları, İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam’da Kadın*, Yağmur yayınları, İstanbul 1988.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Müifv yayınları, İstanbul 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *DİA*, c. XI, 57-62, İstanbul 1995.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Sadeleştirilenler, İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boaleli, Abdullah Yücel) Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Yılmaz, İbrahim, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1996.

59 Ebû Davud, “Talâk”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

60 Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 105.



## Dinî Çoğulculuk Üzerine

Lütfi BOZKALE\*

### Özet:

Evren ruh ve özgürlükle ilgili bilgilerimizi apriori aklın prensipleriyle temellendirme girişimlerimiz, metafizik alana giren bu kavramları açıklamada yetersiz görünmektedir. Varlığımızı çepeçevre kuşatan bu temel sorularımızı yetkin bir şekilde açıklayan din fenomeni, aynı zamanda bize vahyin önemini ve Tanrıyla ilgili inançlarımızı, varoluşsal bağlamları içerisinde açıklamaktadır.

Dinî çoğulculuk ise bu bağlamların insandaki istencin ortak taraflarını yorumlamaya çalışma iddiasındadır. Tarihsel süreçte teologlar ve düşünürler tarafından yapılan çalışmalarla varlığını devam ettiren dini çeşitlilik, düşünürlerin araştırmalarına konu olmaya devam etmiştir. Bu da konunun önemini göstermektedir. Makalemiz, çağdaş düşünür John Hick'in çoğulculukla ilgili argümanı ile buna karşı çıkan düşünürlerin argümanlarını bağlamları içerisinde ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî çoğulculuk, Metafiziki alan, Ahlaki alan, Görecelik.

### On Religious Pluralism

### Abstract:

Our knowledge regarding with universe, spirit and freedoms which are in the metaphysical field seems inadequate in explaining them by the principles of mind. The phenomenon of religion explains these questions that surrounds us. At the same time, it describes the importance of the revelation, and our beliefs about God within their existential context as well.

\* *Din Hizmetleri Uzmanı, Şehzadeler Müftülüğü*

Religious pluralism claims to interpret common sides of human desire in these contexts. In the historical process, religious diversity maintained its existence with the works of theologians and philosophers. On the other hand, it has continued to be the subject of research of philosophers. This shows the importance of the subject.

This article introduces the contemporary philosopher John Hick's argument about pluralism and arguments of other philosophers against him within their contexts.

**Key Words:** Religious pluralism, metaphysical area, moral area, relativizm.

## Giriş

Din felsefesinin ana ekseninde yer alan ve en çok tartışılan konulardan biri de dinî çoğulculuk konusudur. Bu konunun merkezinde diğer din mensuplarının sahip oldukları dinî inançlara karşı hoşgörülü olma ve onların kültürel ve sosyolojik alandaki varlık iddialarına cevap verip vermeme vardır. Özellikle kullandıkları din dilinin kutsal olana karşı ortak referans noktalarının olup olmadığını tespit etmeden önce, dinlerin ve dinî inançların aralarındaki benzerliklerin epistemolojik anlamda, neleri içerdiğini anlamak gerekmektedir. Günümüzde küreselleşen dünyada birbirleriyle eskiye oranla daha çok iletişim kuran insanlar; bu iletişimle birlikte iktisadi ve kültürel anlamda daha çok bir araya gelmektedir ve bu durum beraberinde birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Bu sorunlardan biri de; teolojik anlamda birbirleriyle farklı doktrinlere dayanan dinî inançlara sahip olmaları yönüyle, dindar insanların birbirlerinin inançlarına nasıl baktıkları ve bu bağlamdaki, dinî çoğulculuk sorunudur.

İnsanın tabiatında kendisine uygun olan terakkisi ve tekâmülü açısından dine ve dinî inançlara doğru bir meyil vardır. Doğal olarak insanın kültürel varlığının sınırlarını; büyük ölçüde içinde doğduğu ve yaşadığı sosyal çevresi belirlemektedir. Bu noktada tartışmaya çalışacağımız konu; belli bir kültürel çevrede doğan insanların sahibi oldukları dinî inançların, evrensel birtakım doğrulara referansla ne derecede bir haklılığa sahip olup olamayacaklarıdır. Dinî çoğulculuk özetle ifade etmek gerekirse, bütün dinlerin ya da en azından büyük dinlerin; insanların dine olan doğal ihtiyaç ve istençlerine fitrî anlamda cevap aramaları bunun neticesinde de bu dinlerin her birinin eşit ölçüde insanları kurtuluşa götürebileceği iddiasını ileri sürerek, dinî inançlar arasında farklılığın aşılabilceğini iddia eden bir yaklaşımdır.<sup>1</sup>

Dinî çoğulculukta; dinî inançların farklılığı üzerinden bu farklılıkları açıklama iddiasıyla ortaya çıkan problemlerden biri de; acaba dinî çoğulculuk kavramı üzerinden hangi dinler birbirine yakındır ve bu yakınlık; sadece İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semitik ve evrensel dinleri mi kapsayacaktır, yoksa bu kapsama Budizm ve Hinduizm gibi Uzak Doğu dinleri de girebilecek midir? Bu problemin çözümü pek de kolay

---

1 Reçber, Sait; Altuntaş, Hayrani; Kılıç, Recep; Saruhan, M. Selim, *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniv. Yayınları, Ankara 2006, s. 159.

gözükmemektedir. Çünkü sadece epistemolojik açıdan değil sosyolojik açıdan da bütün dinlerin en azından aynı tanrıya inandıkları veya bu tanrının sıfatları konusunda aynı anlamı ifade eden sıfatlara iman ettikleri söylenemez. Burada olsa olsa semitik (Müslümanlık, Hristiyanlık, Yahudilik) dinlerin, kutsal metinlerinden hareketle, tanrı ve sıfatları konusunda benzer inançlara sahip oldukları söylenebilir.<sup>2</sup> Büyük dünya dinleri olarak adlandırdığımız dinlerden her biri, kendisinin yegâne doğru din olduğu ve kurtuluş için en doğru yolu, insanlara öğreten bir yapıya sahip olduğu gibi içsel eğilimlere sahiptir. Öyle ki, kendisinin dışında başka doğru din ve vahiylerin de olduğu şeklindeki ifadeler bu dinsel geleneklerin kendi mutlaklık iddialarıyla tezat teşkil etmektedir. Ancak günümüz dünyasında insanların sadece kültürel açıdan değil, aynı zamanda dinsel açıdan da çoğulcu bir yapı arz etmesi dinî çoğulculuk konusunun ve mevcut dinsel çeşitliliğin entelektüel anlamda ne anlama geldiğini araştırmak açısından önemini korumaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda kalmak kaydıyla makalemiz Çoğulcu modeli ileri sürenlerin argümanlarıyla birlikte buna karşı çıkanların ileri sürdükleri argümanları, tartışarak felsefi açıdan çoğulculuğu temellendirme arayışlarını anlamak üzerinde yoğunlaşacaktır.

Öncelikle insan olmanın birbirinden çok farklı olmayan kültürel yollarının içinde zuhur eden Gerçeklik ya da Mutlak Gerçeklik yorumları farklı idraklere ve telakkilere yol açsa da onların her birinde insan varlığının ben/ birey- merkezlilikten, gerçeklik merkezliliğe dönüşümü açık bir şekilde vuku bulur diyen çoğulculuk taraftarlarının argümanı şunu iddia eder: “Tanrıyı tecrübe etme veya nihai gerçeklik olarak tecrübe edilen şeyin delaleti aynı hakikate doğru vuku bulur.” Bu John Hick’in iddiasıdır ki bu vuku buluş, beşer tecrübesinin ve gözleminin ifade edebileceği kadarıyla çoğunlukla aynı derecede olmaktadır.<sup>4</sup> Bu ifadeyi açarsak şu anlama gelir; inançlarımız hakkında mutlak, dogmatik iddialarda bulunmak yerine dinlerin ortak teolojilerinde yer alan pratik ahlaklarının dindarlarca takip edilmesini sağlamak ve bunun pratik faydaları üzerinde durmak gerekir. Çünkü Çoğulculuk modelini savunan John Hick’in temel tezi: Çoğulculuk, gerçekliğin nihai olarak tüm tanımlamalarının ötesinde uzanır, bu da çeşitli dinlerin farklı tanımlarındaki ortak yöne işaret eder ki bu şu tema üzerinde kuruludur: Onlar (dinler) komşuya karşı sevgi dolu ve merhametli bir davranış ve inananların yaşamlarındaki benmerkezliliği ortadan kaldırarak, tüm insanlara ait sosyal ve tabii bir çevre üretmek suretiyle evrensel bir fenomen sunarlar. Yani Hick’e göre dinin merkezinde, teolojik doğrulardan daha çok, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşüm yer alır. Fakat burada Recep Kılıç’ın haklı olarak ifade ettiği şu sakınca ortaya çıkar ki John Hick’in savunduğu “dinî çoğulculuk” tezi, kişi merkezli vahiy anlayışına sahip bir din için geçerli olmakla birlikte, İslam dini gibi önerme formunda bildirilen özel vahiy merkezli bir din açısından savunulabilir bir anlayış değildir.<sup>5</sup> Burada Kılıç’ın işaret ettiği kişi merkezli vahiyle, önerme merkezli vahiy anlayışlarının ne anlama geldiğini belirtecek olursak; tanrının vahiyetmiş olduğu hakikatleri, önerme formunda ma-

2 Özcan, Hanifi, *Maturidi’de Dinî Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1999, s. 15.

3 Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 15.

4 Aydın, a.g.e., s. 52.

5 Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötügen yay., İstanbul 2004, s.74.

lumatlar olarak peygambere bildirmesi onun önerme merkezli vahiy olduğunu gösterir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise tanrının kendisini insana ifşa etmesi söz konusudur. Bu ifşa ediş ise bir Hristiyan nazarında tanrının İsa Mesih aracılığı ile kendini tarihte ortaya koyuş sürecinin adıdır. Buradaki vahiyden maksat; tanrının kendisini kutsal metinde bildirmesinden ziyade, süjeden (tanrıdan), süjeye insan aracılığı ile yine kendini ifşa etmesidir. Bu anlayış bir Hristiyan için açıklayıcı olabilir. Ama aynı şey bir Müslüman için söz konusu olamaz. Çünkü bir Müslüman için vahyin anlamı; Tanrı'nın kelamını Peygamberine önermesi olarak bildirmesidir ve Müslümanlar için Allah kelamının kendisi, kutsal Kur'an metnidir ve bu metin bizzat vahiydir. Dolayısıyla metafiziksel yönden bu iki anlayış doktrinel olarak birbirinden çok farklıdır. Bir dinin doğruluk iddiasını da bu doktrinel ve metafiziksel yön belirler. Kılıç'a göre; vahiy merkezli dinler söz konusu olduğunda "dinî bilgi" denilince birbirinden mahiyetçe farklı iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir.

Bu dinî bilginin birincisi; Allah tarafından insana bildirilen bilgidir. Kaynağı mutlak varlık (Tanrı) olan bu bilgi, mutlak karakterdedir; zaman, mekân ve kültüre göre değişmez. Dolayısıyla Tanrı ve onun dininin doğruluk değeri hakkında insan, bu bildirilen bilgiye (vahye) muhtaçtır. Dinî bilgi ikincisinde ise; insanın bu mutlak karakterdeki bilgiden edindiği fakat mutlak olmayan bilgilerde ise edinme söz konusu olduğundan, edinme yönüyle insanidir ve mutlak olması düşünülemez.<sup>6</sup> Dinlerin teolojik, metafiziksel yönleri; mutlak karakterdeki doktrinel öğretilerini ortaya çıkarır ve buradaki iki öğreti, inanç mahiyet yönünden birbirinden farklıdır. Ancak bu öğretiler; ahlaki ve kültürel yönleri insanî olmaları yönüyle birbirine benzeyebilir. Dinde değişken olmayan mutlak bilgiyle (vahiy), değişken olan insanî bilgi (uzman kişilerin dinî konulardaki yorumları) bir aradadır. Dolayısıyla söz konusu olan din İslam dini olunca edilen ve geleneksel paradigma üzerinden yürütülecek olan bir ilişki daha mantıklıdır. Buna göre: Bir Müslüman için İslam'ın diğer dinlerle ilişkisi, Allah tarafından O'nun vahyi olan, Kur'an'la tesis edilmiştir. Bu sebeple hiçbir Müslüman bunu inkâr edemez. Tasarımsal olarak İslam'ın evrenselliğini yansıtan bu ilişki diğer dinlere ve onların mensuplarına tanıdığı statüsel tasarımdır. Bu tasarımsal ilişki, İslam'ın, Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilişkisi, ehlikatın statüsü olarak belirtilmiştir. Yine İslam'ın diğer dinlerle alakalı ilişkisinde saygı temelinde bir statü söz konusudur.<sup>7</sup> Örneğin İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlıkla ve onların kutsal metinlerine ve kurucularına gösterdiği saygı bir iltifat değil, bilakis dinî hakikatin tasdikidir. İslam onları dünyada hoşgörülmesi gereken olarak değil, de-jure olarak yani vahy- edilen dinler olarak görür. Onların kurucuları; İbrahim, Musa, Davut ve İsa Allah'ın peygamberleridir ve onlara inanmamak –hatta onlar arasında ayırım yapmak- dinden çıkma anlamına gelir. Ayrıca Kur'an; onlara iltifat ederek diğerlerine yapmadığı şu çağırışı yapar: *De ki; Ey kitap ehli, Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir (aynı ilahtır). Biz O'na teslim olmuşuz.*<sup>8</sup> *De*

6 Kılıç, a.g.e. s.93

7 el-Faruki İsmail Raci, *İslam ve Diğer İnançlar*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 110.

8 Ankebüt, 29/46; Şûrâ,42/15.

*ki ey kitap ehli sizinle bizim aramızda müsavi olan şu kelimeye gelin. Allaha başka ilah tanımayalım ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım.*<sup>9</sup> Ehlikitap olmayan, diğer din mensuplarına gelince, İslam'a göre Allah, ilahi kanunu öğretmesi için her kavme bir peygamber göndermiştir: “Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip, geçmiş olmasın.”<sup>10</sup> Açıkçası İslam evrensel olgulardan biri olan peygamberlik olgusuyla, bütün insanlık ailesini muhatap kabul ederek mutlak sosyal eşitçilik çerçevesinde, her peygamberi kendisine gittiği kavmin dilinde göndermiş ve kendisine peygamberin daveti ulaşmayan insanı da mazur saymıştır.

Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam'a ilişkin yeni anlamlandırma ve inşa hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketler ve mensuplarına göre İslamî çağrı, bozulmuş rejimlere ve yönetimlere karşı İslamî adalet talebinde bulunmaktadır. İslam'a ilişkin bugünkü birçok oluşum, sekülerleşmiş ve batmakta olan Hristiyanlığın terk ettiği batıya karşı şiddetli bir muhalefete dâhil olmaktadır. Bu durumda gerçek tehlike olarak Hristiyanlık değil, ahlak ve yalnızlık konusundaki sonuçları ile birlikte “sekülerleşme” ve “materyalizm” gösterilmektedir. Tüm bu inşalar, İslam'ın dini yönlerini güçlendirmekte ve dinin yokluğunu sert biçimde eleştirmektedir. Uluslararası sahnede İslam'ın çağdaş inşalarında Müslümanların çoğu zaman diyaloga açık ve insanlığın refahına katkıda bulunma arzusu, onların önemli bir aktör olduklarının göstergesidir.<sup>11</sup> Ahlaki olarak dinî çoğulculuk ve bu sorun çerçevesinde diğer din mensuplarına nasıl yaklaşmak gerektiği sorusu ve bu soruya cevap arama faaliyetleri onların doğruluk iddialarına onay vermek anlamında algılanmamalıdır. Burada söz konusu yapılan şey; “Çoğulculuk taraftarlarının da haklı olarak vurguladıkları gibi farklı dinsel geleneklerden olan dostlar, dindarlar olarak farklı tecrübelerine rağmen birbirleriyle sağlıklı bir iletişime girebilirler.”<sup>12</sup> konusu üzerinde odaklanmadır diyebiliriz. Felsefi olarak insanın iki temel yeteneği olduğunu bunlardan birinin bilmeyi konu edindiğini, diğerinin ise “neyi yapabiliriz?” in üzerinde yoğunlaştığını kabul edersek, eylemlerimizin ahlakiliği üzerinde yoğunlaşmış oluruz. Çünkü gerçekten “üstün olan insani hayatın, nelerden ibaret olduğunu bilmek ve nasıl davranmak gerekir?” sorusunun cevabını aramak insani hayatın en zaruri ihtiyacıdır. Haddizatında tarihi süreçte, İslam dini; çeşitli dinlere mensup insanlar arasında genel olarak, ahlaki bir perspektif üzerinden karşılıklı dayanışma ve sevgi atmosferi oluşturmayı başarmış, dindarların baskın olduğu bir medeniyet inşa etmeyi hedeflemiştir. Fakat bu durumdan, çoğulculuk taraftarlarının iddia ettiği gibi bizim kendi inancımızla birlikte, diğer inançların da doğru olabileceği anlamı çıkmaz ve hatta bu durum, onlara atfedilen yanlış inançları onaylamak da hiç değildir. Çünkü aynı tarihi süreç bir bakımdan da vahye dayalı olarak Yüce Allah tarafından gönderilen dinin, beşer mülhazasıyla nasıl bozulduğuna ve insan faktörünün, dinin asli unsurları üzerinde yol açtığı tahrifatı göz önünde bulundurmamızı zorunlu kılmaktadır. Bu konuda bize göre bir kavram kargaşası söz konusudur. Bu sorunu aşmak içinse; şunu teklif edebiliriz. Felsefi bir tabirle

9 Âl-i İmrân, 3/64.

10 Fâtır, 35/24.

11 Wardenburg, Jacques, İslam ve Din Bilimleri, Çev.: Ramazan Adıbelli, İz Yay., İstanbul 2011, s. 67.

12 Aydın, Mahmut, a.g.e., s. 187.

söyleyecek olursak: Dikey olarak Tanrı tarafından gönderilen İslam dini, bir *exs nihilo* (yoktan ortaya çıkmış) olmayıp en son din olmasından dolayı kendinden önceki dinlerin sahih geleneğine sahip çıkar. Onları tamamlar. Bu nedenle de epistemolojik olarak bir yetkinlik ve gelişmişlik yönüne sahiptir. Çağrısını ise; yatay olarak, beşer tecrübesini de hesaba katarak dogmatizme düşmeden, insanın özgür iradesiyle tercihini yapıp, rasyonel ve eleştirel olarak diğerlerini ikna etme üzerine kurar ve dinin otantik, orijinal daveti olan tevhit, Allah'ın birliği inancına, bütün insanların sadakatle bağlı kalmalarını öngörür. Ayrıca İslam, her dini cemaate kendi dini inancına göre hayatını düzenleme hakkı veren, evrensel bir *pax islamica*'dır. Bu yönüyle İslam, diğer dinlerle ilişkisini diyalog zemininde onlara karşı saygı ve mensuplarıyla alaka üzerine kurmuştur.<sup>13</sup> Bu perspektif, dinin ve dindarlığın baskın olduğu bir dünya görüşü üzerinden yürütülecek olan bir tavrın ortaya konulması demektir ki bu psikolojik olarak bireyin, kökleşmiş dinî duygularından dolayı gurur duymasına ve onun inanç dünyasında özgür olduğuna doğal bir kapı aralamak anlamına gelecektir. İnanç alanında dinin öngördüğü prizma üzerinden, özgürlükçü ve doğallık üzerine kurulu bu anlayış ise, insan yaşamının kaçınılmaz bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada dikkat etmemiz gereken diğer bir nokta da; dinî öğretilerin salt ahlaki öğretiler olarak değerlendirilmeleri gibi, indirgemeci bir anlayıştan uzak durmamız gerektiğidir. Dinler arasında ortak kavramlar ve anlayışların olması, her dinin kendine özgü farklı gerçekliklerinin olduğunu göz ardı etmemize yol açmamalıdır. İslamî prizma üzerinden geliştireceğimiz yeni arayışlarda dinimizin temel prensipleri ile de çelişmememiz gerekecektir. Nitekim çoğulculuk konusunda çekincesi olan düşünürlere göre; Küreselleşme sürecinde geçerli bir din anlayışı olarak takdim edilen dinî çoğulculuk; inanç konularında temel mantık hatası yapan dinle, yapmayan dinlerin arasında bir ayrım yapılmaması gerektiğini savunmaktadır ki kanaatimize göre de bu tavrı basit olanla, mantıklı (formel) olanı eşitleme hatasına düştüğü için hatalı ve yanlıştır. Kılıç'ın da üzerinde ısrarla durduğu gibi; dinler arası ilişkinin yoğunlaşmış hızlandığı günümüzde, bu ilişkinin bir tarafı olan Hristiyanların, dini otoriteye sahip bir gelenekleri ve güçlü kurumları vardır ve bu kurumlar, dinler arası ilişki konusunda özel olarak çalışmakta, yeni yöntemler geliştirmekte, projeler üretmekte, ürettiği projeleri uygulamak üzere organize olabilmektedirler. Müslümanlar ise kiliseye tekabül eden bir kuruma sahip olmadığından daha hazırlıksız bir durumda gözükmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca dinî geleneklerin oluşturup biçimlendirdiği ve dindarların sahip olduğu sosyal statü üzerinden yürütülecek bu çalışmalarda anahtar kavram vahiy olmalıdır. Çünkü asli anlamda dinin hakikat değerini vahiy belirler. Önermesel anlamda vahiy, bu hakikat değerlerinin neler olduğunu bize açıklar. Dinler arasında ortak kavramlar ve bu kavramlara yüklenen ortak anlayışlar olmakla birlikte her dinin kendine özgü gerçekliklerinin olduğu unutulmamalıdır.

<sup>13</sup> el-Faruki, İsmail Raci, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>14</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 59.



## Dinî Çoğulculuk

Dinî çeşitlilik konusunda üç genel yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz: Dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık. Dışlayıcıya göre, kurtuluş, özgürleşme, insanın kemale ermesi ya da dinin nihai amacı olarak kabul edilen şey, her ne ise o, sadece hususi bir dinde bulunur veya onun aracılığıyla elde edilir. Her ne kadar diğer dinler de hakikatler ihtiva etseler de, kurtuluş veya özgürleşme yolunu sağlamada yalnızca bir din, tek başına etkindir ve diğer din mensupları, dindarlıklarında ne kadar samimi olsalar da, kendi dinleri aracılığıyla kurtuluşa eremezler. Kurtulmak için biricik yoldan haberdar olmaları ve onu kabul etmeleri zorunludur.<sup>15</sup> Kapsayıcılığa gelince; eğer biz farklı din mensuplarının, imgesel olarak fitrî dinî ihtiyaçları doğrultusunda yüce ve kutsal olan bir yaratıcıya, tanrıya inanma gereksinimlerinin doğal bir durum olduğunun kabulünden yola çıkarsak, diğer taraftan da kurtuluş için sadece sahih kaynaklara dayanan bir dine mensup olmanın şart olduğunu benimsersek, “kapsayıcılığı” benimsemiş oluruz. Şu hâlde kapsayıcılık, dışlayıcılıktan farklıdır ve onun ötesine uzanır. Zira bir dinin mutlak doğruluğuyla ve kurtuluş başarısıyla ilgili dışlayıcı iddialar ortaya atsa da kapsayıcılık; Hak dinin belirlediği şartların meydana gelmesine bağlı olarak, başka din mensuplarının da kurtuluşa ermesine imkân sağlar. Felsefi bir dille söylersek, hususi bir kurtuluş hadisesi ya da yolu, ontolojik olarak kurtuluş için zorunlu olabilir. Fakat epistemolojik olarak zorunlu olmayabilir.<sup>16</sup> Şöyle ki bu durum; burada doğru ve sahih bir dinin varlığı şarttır ve insan ancak o dine inanırsa, kurtulur anlamında algılanır. Bununla birlikte bu hususta, sahih dinin varlığının bilgisi, kendisine ulaşmamış insan için\*, kurtuluşa ulaşabilir anlamında bir mana daha vardır diyebiliriz. Kapsayıcılık taraftarları, bir taraftan dışlayıcılarla birlikte, kurtuluş için sadece bir dinde bildirilmiş olan mutlak bir şart olduğunu da benimserler. Diğer taraftan, çoğulcularla birlikte, kapsayıcılar muhtelif yollar ve dinler aracılığıyla tanrıyla karşılaşabileceğini, O'nun lütfunun muhtelif yollarla çeşitli dinler aracılığıyla tezahür edebileceğini benimserler.<sup>17</sup> Çoğulculuğun daha önce yaptığımız tanımına ek olarak şu tanımını da verebiliriz: “Her ne kadar farklı dinler İlahi gerçekliğe farklı cevapları izhar etseler de, onlardan her biri kurtuluşa ve özgürleşmeye yardım edebilir.” Bu tanımı açacak olursak tüm insanlığın dinsel tecrübesini şöyle açıklayabiliriz; doğrusu dünyanın büyük dinsel geleneklerinin, her birinde veya her biri vasıtasıyla erkek ve kadın tüm insanlar kurtuluşa ulaşmayı, kemale ermeyi veya tanrı tarafından kabul edilmeyi beklerler. Bu bütün dindarların ortak arzusudur ve tanrıya olan sonsuz güven ve inançlarını simgeleyen bu temel beklenti, aynı zamanda onlara kendi dini geleneklerine sıkı sıkıya bağlanmayı da dikta ettirir. Bu bakış açısından hareketle etnik mensubiyet yönüyle, ötekilere kıyasla kişinin kendi inancı ve ona bağlılığıyla ilgili anlayışı doğal karşılanabilir. Fakat ontolojik ve epistemolojik anlamda doğru din

15 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *Aklî ve İnanç*, Çev.: Rahim Acar, Küre yay. İstanbul 2006, s. 383.

16 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *a.g.e.*, s. 399.

\* İslam dininin geleneksel Kelam anlayışında; bu durumda ki yani kendisine sahih olan dinin bilgisi ulaşmamış bir insanın, akıl yoluyla Tanrının varlığını bilmesi ve ona inanması gereklidir.

17 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *a.g.e.*, s. 399.

kavramıyla ilgili temel hakikatleri hesaba katmak gereklidir. Çünkü dinin asli unsuru, onun ilahi olmasını ve vahye dayalı olmasını gerekli kılar. Vahiy; dinin ilahi ve evrensel yönünü ifade ederken, onun hak din olarak doğruluğunu da belirler. Örneğin dinin vahiyle belirlenmiş, olmazsa olmaz konularından birisi olan ulûhiyet meselesi, onun en temel öğretileridir ve en azından İslam dini gibi, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde bu temel inancı temsil etme iddiasındadırlar. Fakat Budizm, Hinduizm ve diğer kutsal kitabı olmayan dinlerde, aynı durumun geçerli olduğu söylenemez. Zira bu dinlerde çözüme kavuşturulması imkânsız görünen ulûhiyet problemi vardır. İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi teistik dinlerde; aşkın bir varlık olarak tanrı “zat” olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat aynı durum Budizm ve Hinduizm’de geçerli değildir. Hatta bu dinlerde söz konusu tanrının varlığı bile tartışılır bir düzeydedir. Budizm’de bir tanrının varlığına dahi inanılmamaktadır. O hâlde, dinî çoğulculuğun temelini oluşturmak üzere ileri sürülen; dini geleneklerin belirlediği yaklaşımları, dolayısıyla da dinlerin yerleşmiş “inanç sistemlerini” dikkate almayan her yaklaşım problemlidir.<sup>18</sup>

Felsefede ise dinî çoğulculuk, birbirleriyle rekabet eden farklı dinî gelenekleri ve gerçeklikle ilgili farklı iki tasavvuru ifade eder. Bu iki tasavvurdan birincisi: Nihai Hakikat fikrinden hareketle inançlarını oluşturan uzak doğu dinleridir ki Budizm, Hinduizm, Çin ve Japon dinleri bu gruba girerler. İkincisi ise İlahi Hakikat noktasından hareketle kutsal olanla ilişkili olarak inançlarını oluşturan semitik anlayıştır ki İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık bu gruba girerler ve vahye dayalı olarak Tanrı tasavvurlarını oluştururlar. Yani büyük dünya dinleri; biri nihai hakikat fikrini merkeze alarak, diğeri ise ilahi hakikat fikrini merkeze alarak kutsala bakış açılarında farklılık arz ederler.<sup>19</sup> Ayrıca ilahi hakikati, Tevrat’ın Yahve’si olarak tecrübe eden bir toplumun, Kuran’ın Allah’ını da aynı tamlık ve güvenilirlikle tecrübe ettiğini söylemek çok güç bir durumdur. Aynı şekilde semavi olmayan başka bir dinî gelenekte de aynı hakikat zat niteliği taşımayan bir Brahman olarak tecrübe edilebilmektedir. Burada sormamız gereken soru da dolayısıyla şu olmaktadır: “Acaba insanlar arasındaki bu farklılıkların olumlu bir bakış açısıyla karşılanması hatta bu durumun faydalı yanlarının ön plana çıkarılması mümkün müdür?” Tarih boyunca bu tür farklılıkların çözümü noktasında bir kısım alternatiflerin üretilmiş olması da muhtemel olmakla birlikte bunların insanlar arasındaki sorunların çözümünü konusunda yeterli başarıyı elde edemediği açıktır. Çünkü insanlar kendileri gibi düşünmeyen ve inanmayan kişileri öteki olarak dışlayıcı bir şekilde değerlendirmektedir.<sup>20</sup> Bunun sebebi de insanların sahip olduğu dinî geleneğin elde ettiği fikri birikimleridir. Böyle bir gelenekte yetişen kimse de ister istemez, kendi dinî geleneğinin temsil ettiği “ulûhiyet anlayışını” ve o geleneğin öngördüğü dini hayat tarzını yegâne doğru hayat tarzı olarak kabul edecektir. Aslında entelektüel düzeye sahip kişilerin; dinî çoğulculuk bağlamında insanların sahip oldukları bu farklılıklarının görünürde bir farklılık olmasından hareketle olumlu bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Fakat bu entelektüel düzeyin diğer insanlar tara-

18 Özcan, a.g.e., s. 14-15.

19 Özcan, a. g. e., s. 11.

20 Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu*, İz yay., İstanbul 2007, s. 10.

findan benimsenmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>21</sup> Günümüz insan tecrübesinin tekçi düşüncenin tecrübesiyle sınırlı olmadığı gerçeğini dikkate alacak olursak ve amaç insan olmaksızın, yaşanmış ve yaşanmakta olan başka tecrübeleri dikkate alarak hareket etmek gerekecektir. Ahlaki anlamdaki evrensel doğrular, farklı inançtaki insanları birer yabancı ve düşman olarak telakki etmenin yanlışlığını ortaya koyar. Temel bir kavrayış biçimi olarak tüm insan tecrübesini, bir başarı ve varlığa getiriliş yöntemi olarak görmek gerekir. Dinde ve sosyopolitik hayatta yanlış adını alan şeyler söz konusu ediliyorsa, bu temelde önceliklerimiz ahlakî bakış açılarına ihtiyaç duyuyor demektir. İslam düşünce geleneğindeki önemli yeri açısından Gazâlî'nin de kendi dönemindeki yerlici kültürel iddialarının şekillendirdiği dinselilikler, özcü metafizikler ve tahakkümcü teolojilere karşı inşa ettiği ihya hareketi; Cabiri'nin de ifade ettiği gibi ikişerli çatışmadan çok, bütün yapıları kapsayan genel bir çatışma görüntüsüne karşı dışlama ağırlıklı değil, dâhil etme ağırlıklıdır. Bu yüzden Nizamiye ekolü bir orta yol inşasıdır ve farklı toplumsal yapıların, siyasal, dinsel, kültürel grupların karşılaşmalarına verilen bir cevaptır.<sup>22</sup> Gazâlî eserlerinde tabir yerindeyse cemaatin hayatıyla kolektif bir organizma olarak dinî hayatı özdeşleştirmek istemektedir. Bu da onun dışlayıcılıktan ziyade kapsayıcılığı öngördüğü şeklinde açıklanabilir. Ayrıca onun ihya hareketini bir medeniyet inşa faaliyetinin, başarılı bir fikrî boyutu olarak görürüz.

### Dinlerde Hakikat

Bir insan için gerçeklikle ilgili nihai sorunun çözümü noktasında onun hakikat ile bağlantısı önemlidir. Genel olarak bu gerçeklik, metafiziksel vizyonlar yoluyla dinî tecrübelerle dayanır. Bu açıdan bakıldığında fenomenolojik olarak din, bütün varlığı kuşatan metafizik ve ontolojik gerçekliğe uygun bir öğretiye sahip olmalıdır. Çünkü inanca konu olan şey, gerçekliğin öznel, mistik ve psikolojik tecrübesini de içermelidir. Tanrıya olan inancı noktasında; doğru inancın, kişinin nihai sadakatiyle de ilgili olarak mensubu bulunduğu dinin, yukarıda açıklanan yönlerden yeterli olup olmadığıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Doğru bilgiyi aramanın amacı inancı ve hakikati kapsadığı kadar iyi bir insan olmanın amaçlarına ulaşmayı da kapsar. Psikolojik bakımdan, bireyin kendisinin bir varlık değeri olarak, yalnız başına olan varlığının sınırlarını öğrenmesi noktasında din önemlidir. Çünkü insan; tabiatın muhteşem gücüyle karşılaşınca, bazen ondan gelen bir belayla yüz yüze gelince önce korkar ve ne yapacağını bilemez olur. Ancak sonra anlar ki görüldüğü kadar çaresiz değildir. Çünkü her ne kadar akli ve iradesiyle tabiatı ve olayları yorumlayıp birtakım çıkarımlar yaparsa da, seçimi ile ilgili yanılsamalardan kurtulamaz. Bu açıdan bireyler kendi başlarına kaim oluyor gibi gözükürler. Böylece hayatın bir anlamının olmadığı ve hiçbir şey ifade etmediğini iddia eden bir insan vardır ve bu kimse hayatını bu temel üzerinde sürdürür. Fakat bu temel üzerine kurulmuş bir topluluğun imkânsız oluşu göstermektedir ki, bu ve benzerlerinin, hayatın bir anlamının olduğuna inanan-

21 Yazoğlu, a.g.e., s. 11.

22 Şahin, Naim, "Gazâlî'de Etik-Estetik İlişkisi" *Büyük Mütefekkir Gazâlî*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2013, s. 156.

lara nispetle “negatif” bir duruş sergiledikleri ortadadır. Hayatın bir anlamının olduğuna inananların ise daha “tatminkâr” bir yaşayışa sahip oldukları müşahede edilen bir gerçektir. Eğer bir kimse hayatı anlamlı kılan belli bir görüşün doğru olduğuna karar verirse, kendini bu görüş üzerine temellendiren bir toplulukla ilişkilendirir.<sup>23</sup> Entelektüel anlamda dinle ilgili olarak aslında dinin kökeni, insanda bulunuş biçimi ve fitriliğine uygun olarak dolayısıyla da içe ait olma yönü ve insanın değişmeyen tapınma ihtiyacı göz önüne alındığında dinî inançların, bütün dinleri içine alacak bir tanım olarak kutsalın tecrübe edilmesi bağlamında ortak yönleri bulunmaktadır. Bu yönüyle dinî inançlar; dışa yansıyan ve dinî geleneklere göre değişebilen bir ima ve anlamı da ihtiva etmektedir. Din bir kimsenin hayatını bir tanrının varlığına bağlaması olarak tanımlanır ve bu tanımda büyük bir hakikat payı vardır. Olgun insanın davet edildiği temel bağlılık, iki yönlüdür: Tefekkürî bir sentezin doğruluğuna olan inanç ve bu sentez üzerine kurulmuş bir toplulukla aktif birliktelik. Bir kimse hayatı anlamlı ve mükemmel kılan belli bir görüşün doğru olduğuna karar verdiğinde ve bu görüş üzerine temellenen toplulukla kendini ilişkilendirdiğinde onun bu düşüncelerinin, bu topluluğun temel doktrini veya dogması tarafından kurulan çerçeve içerisinde olması gerekir.<sup>24</sup> Watt’a göre; bu tefekkürî sistemin veya dinin temel dogmasının hayata yansması, özelde dinî cemaatler vasıtasıyla olur ve bu cemaatler genellikle kendi anlamlıklarının ne içerdiğinin kesin bilincindedirler. Bu da çoğu kez onları, kendi cemaatlerinin diğer cemaatlere veya dinlere karşı üstün olduğu fikrine götürmektedir. İslam’ın kendisiyle ilgili sahip olduğu görüşleri, kesinlikle vahye dayanır ve Müslümanların, aralarında bu vahyin hukukunu icra eden bir cemaatleri vardır. Fikri seviyede birçok dinî topluluğun anlamlılık yönü onların tarihteki yeri ile ilgilidir.<sup>25</sup> Monoteist dinlerde tanrının isimleri ve sıfatları bu bağlamda onun vahyinde zikredilmiş; insanların bu sıfatları fitrî zekâları ve kavrayış kapasiteleri ile doğru orantılı olarak anlayabilecekleri bir seviyede bu sıfatlar açıklanmıştır. Özellikle İslam vahyi söz konusu edilen tanrının bu sıfatlarını Onun ulûhiyeti çerçevesinde en uygun tarzla verir ki bunu şöyle izah edebiliriz: Allah’ın zatı bakımından olduğu gibi isimleri ve sıfatları bakımından da, yarattığı kullarıyla herhangi bir ortaklığından söz edilemez. Bununla birlikte O’nun isim ve sıfatlarının bir kısmı – O’nunkilerle mukayese edilemeyecek derecede kusurlu olarak – kullarında da vardır. Bunların insanda bulunması onun insan olarak kemalini ve varlık değerini eksik olması ise mutlak kemalin Allah’a ait olduğunu gösterir. Allah’ta mutlak kemale delil olan bu sıfatların bulunması da ulûhiyetinin gereğidir. Kuran’da birtakım isim ve sıfatların – eksiksiz ve kusursuz olarak- Allah’ta bulunduğu zikredilmesi de O’nun – benzetme yapmadan- tanınmasını sağlar.<sup>26</sup> Kitab-ı Mukaddes’te görülenin aksine, Kur’an’da; inananlarla ilgili kıssalar bütün detaylarıyla verilmez. Çünkü anlatılanlar ölçüsüz bir tarzda detaylan-

23 Watt, Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, İz yay. İstanbul 2002, s. 190.

24 Watt, *a.g.e.*, s. 190.

25 Watt, *a.g.e.*, s. 83-84.

26 Karaman, Hayrettin, Çağrıncı, Mustafa, Dönmez, İ. Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, D. İ. B. Yayınları, c. I, Ankara 2006, s. 30.

dırıldığında olayın tarihi macera yönü ağır basar ve asıl mesaj gözden kaçır. Ayrıca muhtevasal perspektiften bilindiği üzere Kur'an geldiğinde Hz Peygamber de dâhil Araplar ne ilahi, ne de beşeri bir kitabı tanımıyor, bilmiyorlardı. Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen bir zat olarak ancak kendisine gelen vahiy sayesinde, ağızından çıkan, hepsinin de doğru olduğu ve daha sonra zamanı gelince doğruluğu anlaşılan mesajıyla, bu mesajın yakın çevredeki bu dinlere ait yanlışları düzelten yönü de dâhil olmak üzere Kur'an'daki bu mucize muhtevayı tebliğ etmiştir. Bu muhtevadaki bilginin kaynağı da sadece Allah'tır.<sup>27</sup> Belli ki Hristiyan vahyinin bu sebeple önermesel yönünden ziyade, tarihsel, kişi merkezli olarak algılanması onun kıssalarının aşırı bir şekilde detaylandırılmış olmasındandı. Hz. İsa'ya ait bu kıssalar abartılı, dinin özünden kopuk bir tarzda kutsanınca Sakrementler ve ayinlerde bu tarihsel hatıralar ve İsa'nın çarmıha gerilmesi olayı tanrının kendini İsa'da ifşa edişi olarak yorumlandı. Bu da sonuçta onları teslis doktrini gibi anlaşılmasız bir probleme sürüklemiştir. Burada epistemolojik yönden dinî inanışta bir bilgi bozukluğundan söz edebiliriz. Şu hâlde sorunun kökeninde bilginin bozukluğuna bağlı olarak, dinî inançta da bir bozulma olmuştur diyebiliriz.

Büyük bir İslam bilgini olan Maturidi; yukarıda anlattığımız dine verilen bu anlamları; marife, tevhit ve hudu kavramlarıyla tarif eder ki bu kavramlar en azından dinin içe ait bir duygu olması yönüyle bütün semavi dinleri, içine alacak bir tanıma kavuşması anlamına gelebilir. Fakat fitri olmasına rağmen, bu anlamda dinin güçlü bir şekilde nasıl ortaya çıkarılacağı ve dile getirilen bu anlamın, epistemolojik değerinin yani dindeki hakikatin nasıl ortaya konabileceği problemine karşı Maturidi, dinleri; Hak ve Batıl dinler olarak nitelemektedir.<sup>28</sup>

Maturidiye göre; bu "hak din" ve "tevhit dini"nin aynı zamanda fitri din olarak algılanmasının sebebi şudur: "Fitri dinin anlamı aynı zamanda Allah'ın varlığına işaret eden delilleri bizzat Allah'ın kendisinin; başta insan olmak üzere bütün varlıkların yaradılış ve tabiatlarına yerleştirmiş olması demektir. O hâlde, hak din, fitri din ve tevhit dini Allah'ın dini demektir ve bizzat kendisi bir delil olarak sunulan din demektir. Bütün bunlardan da anlaşılıyor ki din ve ulûhiyet kavramları birbiriyle ayrılmaz bir bağa hatta çok sıkı bir ilişkiye sahiptir. Neticede dinin hak olması, ulûhiyete layık yegâne varlık olan Allah'ın, hak dini; O'nun belirlediği din olmasıyla kayıtlı kılması demektir."<sup>29</sup> Burada Maturidi'nin dinin tarifi konusundaki kavramlarına başvurmaktaki amacımız; dinin epistemolojik yönden ne anlama geldiğini belirlemek ve genel olarak da dini inançlar bakımından bütün dinlerin sahip olduğu ortak noktalarının neler olduğunu belirlemek içindir. Tarihi olarak Müslümanların şu veya bu şekilde ilişkiye girdikleri diğer din mensuplarına karşı takınılacak tavır konusunda bize bir ön fikir vermesi noktasında Maturidi gibi önemli bir kelam bilgininin fikirleri elbette ki önem arz etmektedir. Maturidi meseleye, fitri yön açısından bakar ki bu şu anlama gelir: Ulûhiyet ve din

27 Karaman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 33.

28 Özcan, *a.g.e.*, s. 44.

29 Özcan, *a.g.e.*, s. 49.

kavramları birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedir ve din; Hak ve gerçek olma özelliğini bu kavramlar arasındaki sıkı ilişkiden alır. Bu yüzden Maturudi'ye göre; insanların akıllarını kullanarak Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesinin mümkün olduğu, dolayısıyla her insanın bundan sorumlu tutulacağını ve bu sorumluluğu aklın gerektirdiğini dikkatten uzak tutmamamız gerekir. Öyleyse başta İslam dini olmak üzere diğer semavi dinlerin gönderiliş amacı; temelde Tevhit inancına dayanır ve karşılaştırmalı olarak diğer dinler de, temelde bu fitri yöne yani tevhit inancına dayanmalıdır. Çünkü Maturidi'ye göre dinin; tevhit dini olması, onun genel ve tek din olması demektir.<sup>30</sup>

Dinî Çoğulculuk sorunuyla ilgili olarak yapılan çalışmaların, klasik teoloji açısından olduğu kadar felsefe açısından da önemli tartışmalara yol açtığı bilinmektedir. Filozofların bakış açısıyla konu müzakere edildiğinde, merkezi düşünceyi, tanrının zat olması oluşturur. Tanrının zat olması; O'nun bir kavram değil, yaşayan bir özne olarak, müminin kendisiyle ilişkiye geçtiği bir zat olması anlamına gelir.<sup>31</sup>

Günümüzün önde gelen çoğulcu düşünürü John Hick açısından; müminin nazarında tanrının, bir kavram ya da ide olmayıp, tecrübe edilen bir gerçeklik, bir zat olduğu son derece önemlidir. Ayrıca tanrının varlığının mantıksal olarak ispat edilip, edilmemesinin de, zorlama (coercion) bir form olacağını bunun da, yarattığı insanları özgür ve sorumlu kişiler olarak kabul eden tanrının, açık niyetiyle bağdaşmayacağı apaçıktır. Burada kastedilen inancın, tanrının varlığıyla ilgili olan fitri delillerle çelişmesinden ziyade, felsefi anlamda bu inanca karşı olan fitratı bozuk insanlarla alakası vardır. Pascal'ın dediği gibi: "...Her şeyin tanrının varlığını açıkça gösterdiği ya da gizlediğinden ziyade, doğru olan; tanrının kendisini, yanlış değerlendirecek insanlardan gizlediği, kendisini arayanlara ise varlığını açıkça gösterdiği'dir." Alvin Plantinga'ya göre ise; bir delil olmaksızın, tanrının varlığına olan inanç, tamamıyla doğru, rasyonel ve uygun bir inançtır. Çünkü mantıkta bütün önermeler, kendilerinin dışındaki başka inançlar ve bilgilerin doğruluğuna dayanan delillerle ispatlanmak zorunda değildir. Plantinga'ya göre dinî inançlarımız ve tanrıya iman, delil gerektirmeyen temel inançlardır.<sup>32</sup>

Bütün bu mülahazalardan ortaya çıkan sonuç; tanrı inancının, insanın istese de istemese de vazgeçemeyeceği varoluşsal temel bir 'form'da olduğudur ki Maturidi'nin üzerinde düşüncelerini yoğunlaştırdığı nokta budur. Kanaatimize göre; Yüce Allah'ın, insanın içine attığı bu fitri ihtiyaç hâli, insanın dine olan ihtiyacını vurgulamasının yanında, ünlü psikolog Jung'unda belirttiği gibi; dinî olgularımızın kaynağını Freud ve Marx gibi sadece sığınma ve güven arayışı duygusuna indirgemez. Çünkü Jung'a göre bunlar dinin fonksiyonel tarzlarıdır ve bu fonksiyonel yanının çok ötesinde din, tüm Psikik hayatı düzenleyen ve böylece kişilik bütünlüğünü sağlayan eşsiz bir fenomendir.<sup>33</sup> Jung; bütüncül bir form olarak bireyleşme sürecinin nihai hedefi, dinî tasavvurlarla, tanrı inancıyla yansıma bulur der. Ona göre, döllemiş bir yumurtanın organik gelişimini

30 Özcan, *a.g.e.*, s. 65.

31 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

32 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 36-37.

33 Bahadır Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yay. İstanbul 2010, s. 278.

tamamlanmış bir insan yavrusuna evrimleşmesi ne ise, Psikolojik gelişiminde, temel hedefi psişik anlamda kendini gerçekleştirme, yani kişisel bireyleşmedir.<sup>34</sup> Burada Jung bireyleşmeyi (kendi olabilme, şahsiyet), özsel bir bağla tanrı inancıyla ilişkilendirir. Bireyleşme ise existansiyel bir varlık tarzı olduğu için filozoflara göre, insan gelişiminin nihai hedefidir. Plantinga gibi Hick’de; bir delil olmaksızın tanrının varlığına olan inancın, rasyonel bir inanç olduğunu söyler ve inanılan şeyin değil, inanmanın aklılığı üzerinde durur.<sup>35</sup> Bu açıklamalardan hareketle Hick; tanrının insanı etik (ahlaklı) ve bu anlamda kutsal olana cevap verebilecek kapasitede akıllı ve mükemmel bir canlı olarak yarattığını, buna karşın insan aklının yegâne temel bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini, ancak akla da uygun bir rol verildiğinde, onun dinî hayat içerisinde önemli bir yere sahip olacağını söylemektedir. Hick dünyanın, dinin aydınlatmış olduğu bir akılla; daha anlaşılır bir duruma geleceğinin de altını çizmektedir.<sup>36</sup>

John Hick, dini kültürler olarak ifade etmektedir. Hick böyle yapmakla dinî hayatın ve tecrübenin tek biçimi olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre farklı tecrübe biçimleri diye adlandırılan şey çoğulculuktur.<sup>37</sup> Bu problem ona göre; yani dinî tecrübelerimizin tek biçimde olmaması durumu, semavi olmayan dinlerin de hesaba katılması anlamına gelmektedir. Fakat bu durum; daha öncede belirttiğimiz; felsefi ve teolojik düzeyde bir çözüme kavuşturulması pek de kolay gözükmeyen ulûhiyet problemi’ni gündeme getirir ve bu durum dinlerdeki birikimsel geleneğinde etkisiyle halledilmesi güç bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>38</sup> O hâlde en azından semavi olmayan dinleri dışarıda tutmak dolayısıyla dini çoğulculuğu, İbrahîmî dinler diye nitelendirilen ve temeli vahye dayanan dinlerle sınırlı tutarak, tabir yerindeyse kısmi çoğulculuğu mu gündeme getireceğiz? Burada Özcan’ın da değindiği gibi; önemli bir din bilgini olan Maturidi’nin dinlere bakışı, doğruluk ve meşruluk kapsamına sadece semavi dinleri alacak nitelikteki kapsayıcı tutumu, tabir yerindeyse kısmi çoğulculuğun tipik bir örneği olarak görülmelidir.<sup>39</sup>

Maturidi’ye göre semavî dinler; vahiy kökenli oldukları için belli bir gelişmişlik düzeyine sahiptirler. Bununla birlikte genel olarak monoteist dinlerin özünde; boyun eğme, itaat etme, teslim olma, inanma ve bağlanma gibi anlamlar ortak bir geleneksel birikim olarak yer almaktadır. Aslında bu anlamlar, insanların doğuştan sahip oldukları ve yine bu terimlerle ifade edilen duygularının karşılığıdır. Bu duygular, insanda fitri olarak bulunduğu göre din bu duyguların, hakikatte karşılığı olur. Bu doğal din duygusunun ve dine olan bu ihtiyacın kendisini, tatmin edebilmek için insanın yöneleceği Yüce Varlığı bulmasını sağlayacak akli meleke de yine insana doğuştan verilmiştir. Maturidi’ye göre, bu meleke doğru kullanıldığında insanı sığınılmaya layık

34 Bahadır, *a.g.e.*, s. 158.

35 Bahadır, *a.g.e.*, s. 39.

36 Bahadır, *a.g.e.*, s. 41.

37 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 41.

38 Özcan, *a.g.e.*, s. 18.

39 Özcan, *a.g.e.*, s. 19.

olan tek varlığa götürür. Felsefe diliyle söyleyecek olursak, bu nihai varlığa insanın ulaşma isteği fitrî ve zorunlu bir durumdur. Maturidi'nin dini; akli ve fitri olan din diye nitelendirilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Özünü yol ve sünnet anlamlarının oluşturduğu şeriat ise insanların dinî kültürlerinin, içinde yaşadıkları dini çevrelerinin yorumlarının dine yansımalarıdır. İnsan bunu, kendi sosyal çevresinde hazır bulur. İnsanların tabii olduğu; ahlaki, ameli kurallar manzumesi buradan ortaya çıkar.<sup>40</sup> Maturidi'nin dinlere bakışına yön veren ve onun kapsayıcılığının, temelinde yer alan anlayışını da din ve şeriat kavramlarına ilişkin ayrımı önemli rol oynar. Yani din; kaynağı itibarıyla tevhit inancıdır, şeriatlar ise sosyal çevreyle bağıntılı hakikatlerdir. Maturidi'nin, din ve şeriat kavramlarının tahlilinde ortaya koyduğu bu fitri din anlayışı, aslında psikolojik açıklamalarla da desteklenecek niteliktedir. Örneğin makalemizde daha öncede açıklamalarına yer verdiğimiz Jung'un kişilik yapısı ile ilgili teorisi, dinin fitriliğini temellendirmeye elverişli gözükmektedir. Çünkü St. Augustin'e ve hatta Platon'a kadar uzanan ağırlıklı ölçüde bir duygusal unsur ihtiva eden evrensel bir düşünme form'u (idea) diyebileceğimiz arketip kavramı kullanılarak bu teoride dile getirilen; kişilik yapısını meydana getiren, sistemlerden biri olan kolektif şuuraltının bir tür yapısal unsuru durumundaki tanrı arketipi öyle görünüyor ki Maturidi'nin açıklamalarına uygun düşmektedir.

Burada Monoteizm' in kaynağıyla ilgili olarak -ki filozoflar da dinin fitriliğini, kendi kavramlarıyla formüle ederler. Hak din veya İbrahimî din olarak tarif edilen sahih dinin kaynağıyla, filozofların düşüncelerinin temelini aynı hakikat'e referans edebileceğini, belirtmemiz gerekir. Bir öz niteliğindeki bu din, tevhit inancı olarak bilinir. Bu inanç değişmeyen tek din olarak ifade edildiğine göre; din tektir, çok olan ise şeriatlardır Maturidi de bunu açıklıkla dile getirmektedir.<sup>41</sup>

Dinî çoğulculuğun; felsefe ve sosyoloji açısından tanımlanabilecek en belirgin özelliği, onun farklı tecrübe biçimleri olarak adlandırılan yönüdür. Hick bunu kültürler olarak ifade etmektedir. Hick'e göre tanrıyı "olarak tecrübe etme" noktasında; Samuel'in Yahvesi'ni işitme tecrübesi, Muhammed'in Cebrail'in sesini Kur'an olarak işitmesi tecrübesinden farklıdır. Hick burada aynı tecrübenin, farklı şekillerinin olduğuna işaret etmektedir. Dinî tecrübenin, bireye yönelik olabileceği gibi toplumsal olabileceği gibi farklı yoğunluk seviyelerinde meydana gelebileceğini de söylemektedir. Ancak bütün bu tecrübelerin hepsi, bizden aşkın olan tanrının farklı şekillerde de olsa olarak tecrübe etmenin kapsamına girer. Bu nedenle dinî tecrübe belli zamanlarda yaşanan özel bir tecrübe olmayıp, inanan herkesin imanı aracılığıyla sürekli yaşadığı bir tecrübedir.<sup>42</sup> Sonuç olarak Hick'e göre, hayatı ve evreni dinî yönden tecrübe etmenin manası; inanmayan insanların öteki dünyanın varlığına inanıp farkında olmamaları değil, dindar olmayanların da ölümden sonra gelecek bir hayatı kabul edip onaylamalarıdır. Dünyanın tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği inancı, Hick'e göre temel

40 Özcan, *a.g.e.*, s. 22.

41 Özcan, *a.g.e.*, s. 23-25.

42 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 50.



bir inançtır. Dolayısıyla dünyanın varlığının hakikati ve bazı objektif ahlaki doğrular hakkında tartışılmayacak inançlardır. Ayrıca John Hick'in üzerinde durduğu dinî tecrübe; kimi seçkin insanların yaşadıkları "tanrıyı görme" ya da "onunla buluşma" anlamına gelen mistik ya da sezgisel bir tecrübe olmayıp, tüm inananların imanları aracılığıyla evrende olup bitenleri, tanrının fiilleri olarak algılama tecrübesidir.<sup>43</sup>

Maturidi'nin de üzerinde yoğunlaştığı fitrî din anlayışına benzer olarak, Hick'in; dünyanın tanrı tarafından yaratılıp, yönetildiği inancının temel bir inanç olduğunu söylemesi, dinin hakikati ve fitriliği noktasında ortak bir düşünceye sahip oldukları anlamına gelebilir. Ancak insanlık tarihin birçok döneminde; insanların İbrahîmî ve fitri olan bu dindeki tevhit esasını bozmayacak tarzda bir ulûhiyet anlayışı ortaya koyamadıkları da bir gerçektir. Bu durumun bilinmesi; işin aslında dinî anlayışları, ele alırken onu tevhit boyutuyla ele almamızı zaruri kılacaktır. Bu da şu anlama gelir: Tahrif olmamış şekliyle semavi ve kutsal kitaplardaki; itikadi inançların hatta ahlaki konuların, geçerliliği ve bağlayıcılığı devam etmektedir. Bu sebeple İslam dininde; Müslümanların, bütün peygamberlere ve kutsal kitaplara inanması zorunlu bir inançtır. Semavî kitaplar, birbirinin devamıdır ve vahiyde bir devamlılık vardır. Son şeriat olan İslam oluşurken, eski şeriatların devamı olarak tahrif olmamış şekliyle, onların önemli noktalarını kendinde toplamıştır. Felsefi terminolojiyle ifade edersek bu, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da bir birikimsellik ve kısmi bir kapsayıcılık özelliğinin bulunması demektir.<sup>44</sup> Maturidi'ye göre İslam; sadece diğer şeriatların bir araya toplanmasından ve birbirinden bağımsız inançların, birbirini tamamlamasından ibaret değildir. Çünkü İslam şeriatı, yenilik ve orijinalliğinin yanında entelektüel bir üstünlüğe ve gelişmişliğe de sahiptir. Nitekim son şeriat olmasından dolayı, diğerlerine göre daha kâmil ve yetkin bir konumdadır ve her yönden mükemmel bir dindir.

Çoğulculuk konusuna dönecek olursak; dinî çoğulculukla ilgili önemli konulardan biri de din dili ve ondan doğan sorunlardır. Din dili dediğimiz faaliyette, çeşitli bakış açılarından oluşan, belli bir inanç tarzının, tutum ve davranışlarımızın belli bir dilde ifade edilmesidir. Yani dini ritüellerde ve ahlaki tutumlarımızda, belli normlara riayet etmemizdir. G. C. Jung'un da ifade ettiği gibi; insanları dünyanın her bir köşesinde her zaman birbirine bağlayan öge onların ruhlarının derinliklerinde kök salmış dini özleridir. Her insanda mevcut olan psişik ortaklıkların bu dinî öze pekişmesi sonucu, tabii dinsel işlev ortak bir gerçeklik olarak temayüz eder. Her ne kadar din dışı görünürse görünsün tüm toplumsal değişim projelerinde bile dinî içerikler ve ifadelerin bulunması – Freud ve arkadaşlarının iddiasının aksine- dinin kolektif bilinç dışında en büyük ortak tecrübeye sahip olduğunun kanıtıdır. Kolektif bilinç dışı arketiplerinin, dinî dogmaların karşılıkları olduğu argümanı güçlü bir argümandır ve bilinen tüm dinî görüşlere uygun düştüğü hususu, deneysel olarak ispatlanabilir. Jung'a göre arketipler, büyük ölçüde deneyim ve dogmalarla örtülü, orijinal biçimlerinden sıyrılmış bulunabiliyorsa da, psişede dinî inancın merkez öğeleri olarak işlevlerini sürdürürler.

43 Yazoğlu, a.g.e., s. 50.

44 Özcan, a.g.e., s. 28-29.

Fakat Jung'a göre bu dogmalar eğer içi boş formlar hâlinde donup kalırlarsa, güçlerini yitirirler ve inancın sönmesine paralel olarak insanı iç ve dış tehlikeler karşısında savunmasız bırakırlar. Modern dünyada kendini dinden soyutlayan, teknoloji ve akla dayalı batı uygarlığının içine düştüğü durum, buna canlı bir örneklik teşkil eder.<sup>45</sup> Buna göre tanrıya inanmayan veya bağlı olmayan insanın, dünyanın yıkıcı faktörleri karşısında, kişisel pozisyonuyla baş edebilmesi imkânsız bir hâl alır. Dinin huzur verici yönlendirmesi olmadan, yaşanan bu dış faktörler ürkütücü olurlar ve insan din olmadan kendi dışında cereyan eden bu olguları açıklayamaz. İnsan aklının zorunlu bir idesi olarak tanrı inancı, Kant'a göre: her ne kadar varlığı kanıtlanamasa bile; tanrı, bilgi yapan salt teorik insan aklı için yadsınmasına olanak olmayan ve bütün insan bilgisini çevreleyen kavramdır. Öyle ki İnsan aklında, her zaman duyuların ötesine, koşulsuz olana doğru bir yükselme çabası vardır.<sup>46</sup> Kant'ın bu koşulsuz olana yükselme çabası olarak tanımladığı şey dini inanca dayanan özsel çabalarımızdır.

John Hick'in din dili hakkındaki düşünceleri ile dinî realizm anlayışı arasındaki ilişkiyi incelediğimizde ise, Hick dini realizmden; dinî ifadelerin aşkın bir gerçekliğe tekbül ettiğini anlar. Bu açıdan bakıldığında; İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin, tanrı hakkındaki kullandıkları din dilini realist bir şekilde kullandıklarını söyleyebiliriz. Bundan kastımız; bu dinlere mensup olanların tanrı hakkındaki sıfatları ifade şekillerinin, kutsal metinlerdeki sıfatlar ne ise o şekilde kullanmalarındır. İnananlar tanrıyı Kur'an, İncil ve Tevrat'taki vasıfları ne ise o şekilde tanıyıp bilirler ve tanrı zatını ve kendini bize bildirirken, toplum lisanında var olan kavramsal sisteme göre bildirir. Her ne kadar Hick'e göre dinin özü, teolojik öğretiler değil, kişisel dönüşüm ise de yine de, dinî akideler ve tarihsel iddialar, insanın varoluşu ve ilahî olanı tecrübe etme teşebbüsleri olarak dinî tecrübelerimiz, reel olan hakikatin betimlenmesidir. Onun dinî akideye ilgisi dinî tecrübeye ilgisinden daha azdır. Ama Hick'e göre din önemlidir. Çünkü insan varoluşunu ben merkezlilikten, gerçeklik merkezine doğru dönüştürür.<sup>47</sup> Şöyle ki, bir müminin nazarında, onun kendi hayatı, insanlık tarihi ve dünya tanrının faaliyet alanıdır. Onun bakış açısından, tabii olaylar ve insani eylemler alanında yaşanan ve hayatta karşılaşılan her şey, insanların özgür mukabeleleri aracılığı ile tanrının sonsuz hikmeti ve yüce gayesinin icra edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında Hick'e göre ibadet, tanrıyla buluşmak demektir. Gerçeklik konusu olması yönüyle tanrının varlığına dair inancımız kendi bilincimize, kişisel tecrübemize dayanır.<sup>48</sup>

Felsefi açıdan imanı temellendirmeye yönelik olarak Hick'in bu açıklamaları önemli açıklamalardır. Fakat dinin hakikatini anlama noktasında rölativizme yol açtığı için eleştirilmiştir. Hick'i dinî çoğulculuk hipotezini ortaya koymaya götüren iki neden vardır. Bunlar: a) Dinî tecrübelerimiz, b) Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüllerimizdir. Hick, dinî tecrübenin, bireysel ya da toplumsal olabileceği gibi, farklı şekil

45 Bahadır, Abdülkerim, *a.g.e.*, s. 107.

46 Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara 2007, s. 118.

47 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbah, Bruce; Basincer, David, *a.g.e.*, s. 388.

48 Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 140.

ve yoğunluk seviyelerinde meydana gelebileceğini söylemektedir. Ona göre bu farklı şekil ve yoğunluklar, aşkın varlıkla dolaylı bir ilişki içerisinde olma gibi bir sembol ya da idolün dinsel tecrübesini; kutsal anlamın kabulü gibi bir ritüel veya festivale katılımı; kutsal eylemler ya da karma kanununun bir eylemi gibi belirli bir olayın tecrübelerini ve tanrının sözleri gibi kutsal yazıları okumayı vb. kapsar. Bundan dolayı Hick, dinî tecrübeye ve doğuştan getirdiğimiz dinî eğilimlere, çoğulculuk kuramında özel bir yer ayırmıştır. Özellikle William James'in, Hick'in fikri gelişimindeki etkisi, onu dinî tecrübe kavramından Hristiyanlığın tek dinî değer olmadığı sonucuna götürmüştür.<sup>49</sup> Burada Hick'in üzerinde yoğunlaştığı dinî tecrübenin dinde insani olan bilgi türüne işaret ettiği açıktır ve bu nokta sorgulanmaya açıktır. Her ne kadar Hick peygamberlere gelen vahyi bilgiyi de, dinî tecrübe kapsamında ele alıyorsa da burada söz konusu olan din, örneğin özel olarak İslam olduğunda, öğretimi yapılacak olan bilgi üzerinde başka bir açıdan düşünmek gerekir. İslam'da öğretimi yapılacak olan bilgi, belli bir ölçüte göre doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen türden bir bilgidir. Doğrulama ve yanlışlama ölçütü vahiydir. Dolayısıyla kişinin özel dinî tecrübeleri sonucunda edindiği ilham kaynaklı bilgiler doğruluğu ve yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi türüne girdiği için dinî epistemolojide herhangi bir değeri yoktur. Bu tarzda bir bilginin öğretime konu edilmesi de mümkün değildir. Ayrıca doğruluğu ya da yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi üzerine temellendirilen dinin, büyü ile karıştırılma ihtimali vardır.<sup>50</sup> Dinlerde mevcut olduğu iddia edilen farklılıkları izah etmek ya da uzlaştırmak için bir yöntem geliştirmeye çalışan Hick sonunda bizzat dinlerin kutsal varlıklarını tehlikeye düşürecek bir sonuca ulaşmaktadır. Çünkü onun ortaya koyduğu kurama göre dinler, tanrının merhameti sebebiyle insanları dünya ve ahirette kurtuluşa ulaştırmak için gönderilmiş ilahi inanç ve ibadet sistemleri olmaktan çıkmakta, insanın ferdi dini tecrübesi sonucunda ortaya çıkardığı, içinde doğru ve yanlışların bulunduğu yarı mitolojik inanç sistemleri hâline gelmektedir.<sup>51</sup>

Din ve ahlak iki ayrı alan olmakla birlikte, ikisi arasında içsel bir bağın olduğu ve kaçınılmaz bir öncelik ve sonralık anlamındaki bu ilişkide her birinin insanın hayatı ile doğrudan bir bağının olduğu bir gerçektir. Fakat buna göre de iyi ile ilgili tüm gerçekleştirmeler sonludur. Her bir toplum kendi yetkinlik biçimine sahip olmakla birlikte bazı kusurları da barındırır. Tüm tecrübe unsurları da dâhil din hakkında öğrenilecek yanlışlar, o öğrenilenin yanlış yapılmasına yol açacaktır. Burada dinî bilgi, terbiyenin karşılığı olup, ahlak eğitiminin de başlangıcı anlamındadır. Gazâlî'nin de belirttiği gibi bu manadaki dinî eğitimle ahlakın gelişmesi ve olgunluğa ulaşabilmesi sağlanır. Bu insanın tüm edimlerinde, dinin kanun ve yasalarını uygulamasıyla gerçekleşir. Aslında tüm duygulanımların ve ahlaki erdemlerimizin kaynağında doğru ve sahih kaynağa dayanan Hak din olgusu yatar. Geçmişin dilini kullanan birikimsel dinî gelenekler, kaynaklarının eksikliği ve bilgi olmayı bilgi olarak sunmaları nedeniyle bâtil fikirlere meyleder.

49 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 98-99.

50 Kılıç, *a.g.e.*, s. 95.

51 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 102.

Gazâlî'ye göre bu insanlar, gerçek olarak kabullendikleri Peygamber ve onun bilgisinden uzaklaşmışlardır. Bunun karşılığı Gazâlî'ye göre tek kaynaklılığa dayalı bilgilen-dirme formuna yönelik eksikliklerdir. Gazâlî bu önermesini şöyle formülendirir. Gerçeğin bilfiil varlığı yok olsa da onun yeni bilfiil varlığı, geçmiş olanı yeniden hayata sunar.<sup>52</sup> Dinin kökeni üzerinde kafa yoran insan, yaratılışı ve varoluşu için hissettiği doğal din duygusunun sadece içinde yaşadığı çevreye ve geleneğine ait olmadığını anlar. Çünkü hakikatte bu duygu yaratılmanın ve varoluşun borcudur ve anne-babası da dâhil olmak üzere bidayetten beri tüm insanların bizatihi kendisi gibi benzer süreçten geçmiş olduklarını bilir ve ruhunun tanrısı Rabb'i olarak itiraf ettiğini idrak eder. Varoluşsal anlamda din duygusu, insanın asli doğasına dönüşü anlamına gelmektedir ve insanın zihninde oluşan, zuhur eden bu kavram Allah'ın peygamberlerine, elçilerine vahyettiği öğrettiği dinin kendisiyle özdeştir. Doğru yol üzere olan insan kendisini yaratmanın hizmetine vermek anlamında doğasının, tabiatının gereği olarak kulluğa yönelir. Kur'an-ı Kerim'e göre bütün dinler ister istemez tanrının külli iradesine teslim olmaları anlamında bir dini yaşıyor olmaktan varestedir. Bu sebeple din terimi, İslam'dan başka dinleri ifade etmek içinde kullanılır. Yalnız ne var ki İslam'ı diğer dinlerden farklı kılan şey, İslam'da Allah'ın iradesine teslimiyetin içten ve külli (total) bir tarzda gerçekleşmesi ve bu teslimiyetin O'nun vahyettiği yasaya tam bir itaat şeklinde ve isteyerek olmasıdır.<sup>53</sup> Bu fikir Kur'an'da muhtelif yerlerde ima edilir:

*“Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde her ne varsa (isteyerek ya da istemeyerek) O'nun iradesine teslim olmuştur ve sonunda da O'na döndürüleceklerdir.”*<sup>54</sup>

*“Kim İslam'dan başka bir din arzularsa, bu asla O'nun tarafından kabul edilmeyecektir.”*<sup>55</sup>

*“Hiç şüphesiz Allah nazarında din İslam'dır.”*<sup>56</sup>

Din felsefesi cenahında da içerisinde teslimiyetin ifa veya ifade edebileceği biçim olarak dinin; otantik, orijinal bir form olarak, tanrıya bağlılık ve teslim olma girişimi olduğu açıktır. Bu tarzda bir girişimin başarılı olması; dinî tutumların, ahlaki ve manevi davranışların tesis alanının yine tanrının bizatihi kendisi tarafından belirlenmiş, vahye dayalı, sahih geleneğe dayanması anlamına gelir. Kendi beşeri tecrübesi ve geleneğini, vahye dayalı gelenekle sentezleme sonucu oluşmuş birikimsel gelenekler ise bu anlamı karşılamaktan uzaklaşmışlardır.

52 Albayrak, Mevlüt, Gazâlî ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi, *Büyük Mütefekkir Gazâlî*, s. 104.

53 Attas, Nakip, İslam, *Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M Erol Kılıç, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 89.

54 Âl-i İmrân, 3/83.

55 Âl-i İmrân, 3/85.

56 Âl-i İmrân, 3/19.

## Sonuç

Küreselleşme sürecinde öne çıkan dinî anlayış 'dinî çoğulculuk' olarak gözükmektedir. Dinî çoğulculuk, kısaca, bütün dinleri, özellikle de yaşayan büyük dünya dinlerini, tanrıya eşit seviyede ulaştırın yollar olarak kabul etmekte ve aralarındaki farklılığı görmezden gelmektedir. Böylece, çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizmin etkisiyle dinler konusunda yeni bir bakış açısı oluşturulmaktadır. Makalemizde tartışmaya çalıştığımız konunun iki vechesi vardır. Birinci vechе şudur: Çeşitli dinlerin ve onların mensuplarının kendilerini serbestçe ifade edebilmeleri anlamındaki kültürel çoğulculuktan ziyade dinler arasındaki hakikat değeri açısından bir fark görmeyen, her dinin iddiasını eşit seviyede doğru kabul eden metafizik çoğulculuktur ve bu ikisi arasında ciddi farklar vardır. Dolayısıyla birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken doğru olması anlamına gelmez. Maturidi'nin de belirttiği gibi metafiziksel bakımdan dinler hak ve bâtil dinler olarak Yüce Allah tarafından vahiyyle belirlenmiştir.

Konumuzun diğеr vechesinde ise şu vardır: Modern insan, maddi dünyanın önemini mübalağalı bir bakışla kabul etmektedir. Bunun sonucu olarak; niceliğın niteliği öldürdüğü, dikey boyutun yatay boyuta indirgendiği Batı uygarlığında, hakikat anlayışı dikey anlamdaki vahyi bilgiyle, yatay olan (insani) bilgi yer değiştirmiştir. Doğrusu din, mantıkla hareket etmek demektir ve maddi dünyanın değerini de inkâr etmez. Her ne kadar İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik arasında bu konuya bakış açılarında bazı farklılıklar olduğu göze çarpsa da, özellikle İslam ve Hristiyanlık, maddi dünyanın, insan yaşam ve yazgısını belirlemeye başladığında maddeciliği inkâr noktasında en güçlü dinlerdir. Her iki dinde şunu iddia eder: Maddi olandan daha yüksek bir düzen vardır ve o da manevi düzendir. Evrendeki Nihai Kontrol ise manevi düzene aittir. İnsan tecrübesine göre bilgi; iki türdür: Biri tanrıdan mülhem olan, yalnız tanrının lütfuyla insanın ulaştığı, yine tanrı tarafından yaratılan insandaki bil kuvve, iç görü ile elde edilen bilgi. İkincisi ise; rasyonel olan insanın akli kapasitesiyle elde ettiği bilgidir. Tanrıdan mülhem olan bilginin tabiatı diğеr bir bilgi türü olan rasyonel bilgidен farklıdır. Biri dikey olarak kesin, mutlak tarzda bilgi olarak kendini gösterir. Diğeri ise yatay ve değışkendir. Mutlak tarzdaki bilgi kesinlikle değışmez ve yatay olarak elde edilen bilgiye indirgenemez. Bu bakımdan metafiziksel boyutuyla dinleri eşitlemek hepsinin birden doğru olduğu ve insanı kurtuluşa götürebileceğini iddia etmek ciddi bir yanılgıdır. Yenilikçilik adına geliştirilen bu türden bir çoğulculuk epistemolojik yönüyle problemlı gözükmektedir. Günümüzde insanın maddi ve kültürel ürünlerini, birikimlerini evrenselleştirme adına küresel anlamda geliştirilmeye çalışılan yenilikçi anlayıştan din de nasibini almış bunun sonucu olarak da dinler arası diyalog adı altında bir çalışma başlatılmıştır. Burada doğru olan ifade, zaten tarihi süreçte de olduğu gibi dinler arası diyalogdan ziyade dindarlar arası diyalog olabilir. Toplumsal ilişkilerde, fertler arasında nazik ve müsamahakâr olmak karşı taraftaki insanı anlama noktasında anahtar bir rol oynar. Günümüz dünyasında; hakikat itibarıyla en gelişmiş ve doğru din olan İslam dini mensuplarının, dindarlar arasında diyalog gibi

hassas bir konuda kültürel yönden hazırlıklı ve donanımlı olmaları gerekir. Dinlerin ve dindar insanların teorik olarak da pratik olarak da çatışmacı bir diyalektikleri yoktur. Makalemizde vurgulamaya çalıştığımız gibi dinin özünde, vurgulanan; çatışma ve ötekileştirmeden ziyade tanrı inancının gerektirdiği çerçeve içerisinde dini yaşamak ve Yüce Allah'a bağlanmaktır. Bu Tanrı sevgisi ve inancının bağlamında ise kâmil insanı inşa etme vardır. İnsanı inşa edici olan bu süreçte (dini yaşam ve ameller) dini olanla, insani olanı eşitlemeyip, bu iki figürü birbirinden ayırmak gereklidir. Modern kültür, dini ve dindar insanı da içine alarak kendi bencil ve şüpheli paradigması içinde insanı ve ona ait değerleri yeniden yorumlarken bu değerlerin içeriğini boşaltıp, yozlaşmaya yol açtığı için problemlerin arkasındaki asıl mesele görünemez hâle gelmiştir. Ardi arkası gelmez ampirik denemeler ve şüpheli septik bakış açısı, bilimselliği tesis adına insana ait en güçlü manevi fenomeni, onun varlığını taçlandıran yapıyı yıkmaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda; ruhsal bir varlık olan insan ve onun sahip olduğu içsel manevi düzen kaçınılmaz olarak altüst olmuştur. Semavî dinlerin kutsal metinlerinde amel, inanç ve dini ritüellerde benzerliklerin olması bu dinlerin kaynağının aynı olduğu gerçeğine dikkatleri çeker. O hâlde bu dinlerin birbirleriyle tamamen irtibatsız olduğu düşüncesi yanlıştır. Hatta ilkel dinlere mensup insanlarda bile insanın, inancına konu olan tapınma hâllerinde hakikat yönüyle değil de, imgesel manada tek bir ilaha yönelik iddiası vardır. Sosyolojik yönden birtakım hakikatlerin bu dinlerde de olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla ahlaki anlamda çeşitli dinlere mensup insanların kendi inançlarındaki doğruluk iddialarının bir bakımdan hakikate yönelik olduğu, buna bağlı olarak Müslümanlar olarak içinde yaşadığımız dünyada diğer din ve inançlara mensup insanlara karşı ahlaki sorumluluklarımızın olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda dinî çoğulculuk gibi hassas bir konuda; İslami dünya görüşünün ana karakterleri, Kur'an ve Hz. Peygamber'in hatlarını çizdiği prizma üzerinden yürütülecek bir çalışma daha kayda değer olacaktır.

### Kaynakça

- Attas, Nakip, *İslam, Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M Erol Kılıç, İnsan yay., İstanbul 1995.
- Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu yay., Ankara 2005.
- Bahadır, Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yay., İstanbul 2010.
- el-Faruki, İsmail Raci, *İslam ve Diğer İnançlar*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev., Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı yay., Ankara 2007.
- Karaman, Hayrettin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İ. Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, D. İ. B. Yay., Ankara 2006.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1999.
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Akl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre yay., İstanbul 2006.
- Reçber, Sait, Altuntaş, Hayrani, Kılıç, Recep, Saruhan, M. Selim, *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniv. Yayınları, Ankara 2006.
- Şahin, Naim, "Gazâli'de Etik-Estetik İlişkisi" *Büyük Mütefekkir Gazali*, D.İ.B. yay., Ankara 2013.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ankara 2004.
- Wardenburg, Jacques, *İslam ve Din Bilimleri*, Çev. Ramazan Adıbelli, İz Yay., İstanbul 2011.
- Watt, Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, İz yay., İstanbul 2002.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu*, İz yay., İstanbul 2007.

## Müslüman Toplumda Görülen Şiddet İçerikli Davranışlar

Ejder OKUMUŞ\*

### Özet:

Bu makalenin temel konusu, Müslüman toplumda görülen şiddet içerikli davranışlardır. Araştırmada Türkiye örneği temelinde Müslüman ülkelerde gözlemlenen şiddet içerikli, zarar verici ve yıkıcı davranış ve olaylar ele alınmaktadır. Araştırmacı, konuyla ilgili yazılı kaynaklara ek olarak içinde yaşadığı toplumda şiddete dair yaptığı gözlemlerden de yararlanmış ve bu çerçevede nicel ve nitel araştırma tekniklerine de başvurmuştur. Çalışmada öncelikle aile içi şiddet ele alınmaktadır. Bu çerçevede ailenin toplumsal hayattaki yeri, aile içi şiddetin boyutları, aile içinde yaşlılara, kadına ve çocuklara yönelik şiddet çeşitli yönleriyle işlenmektedir. Aile içi şiddetten sonra çeşitli toplumsal alanlarda gözlemlenen şiddet türleri incelenmektedir. Bu bağlamda eğitimde, trafikte ve sporda şiddet konuları ele alınmaktadır. Ayrıca ilerleyen sayfalarda bir şiddet türü olarak intihar, kan davası, adam kaçırmaya, töreye dayalı şiddet, kavga ve çatışma, siyasal şiddet konuları ve nihayet medyada şiddet olgusu anlaşılmalı çalışılmaktadır. Bütün bu konular ele alınırken yeri geldikçe eleştirel yaklaşıma ve İslam yaklaşımına başvurularak Türkiye gibi İslam ülkelerinde yanlış görülen şiddet davranışlarının durumunun değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddet, Türkiye, İslam, Aile, Kadın.

### Violent Behaviors Seen in Muslim Society

### Abstract:

The main topic of this article is violent conducts seen in Muslim society. In the study, violent, damaging and destructive behaviors and events seen in Muslim countries are discussed in the case of Turkey.

\* Prof. Dr., Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The researcher, in addition to written sources on the subject, benefited from his own observations on violence in the society where he lives and resorted to quantitative and qualitative research techniques in this context. In the research, domestic violence is handled first. In this framework, the study discusses family's place in social life, aspects of domestic violence, and violence against the elderly women and children within the family in various dimensions. Then it examines the types of violence observed in various social areas. In this context, violence in education, traffic, and sport is discussed. Also suicide as a form of violence, blood revenge, kidnapping, honor-based violence, strife and conflict, issues on political violence, and finally the phenomenon of violence in the media are tried to understand. When considering all of these issues, it has been aimed to understand correctly the situation of violent behaviors in Islamic countries such as Turkey, by reference to Islam and critical approaches where necessary.

**Key Words:** Violence, Turkey, Islam, Family, Woman.

## Giriş

Fert, topluluk veya gruba ruhen yahut bedenen zarar veren, yaralayan, sakat bırakan ya da öldüren bireysel veyahut grupsal davranışlar olarak anlaşılabilir olan şiddet, görece olumsuz ve olumsuzuyla maalesef toplumsal gerçekliğimizin ayrılmaz bir yönünü teşkil etmektedir. Şiddet, genel anlamda her türlü kabalığı, sertliği, yumuşak karşıtlığını, zarar vermeyi, hak çiğnemeyi ifade etmektedir.<sup>1</sup> Şiddette saldırganlığın varlığı söz konusudur. Şiddet fiziksel olabildiği gibi psikolojik ve sembolik veya metaforik de olabilir.<sup>2</sup> Saldırganlığın insanda doğal bir dürtü olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> Fakat saldırganlığın insanda doğal bir dürtü olduğu görüşü, tartışmalı bir görüştür. İnsanda doğuştan doğal olarak var olanın, saldırganlık dürtüsü değil, tehlikeye karşı savunmaya geçme dürtüsü olduğu görüşü daha tutarlı gözükmektedir. Durum bu ise, insanlar, toplumlar, devletler, kültürler ve medeniyetler arasındaki çatışmaları neyle izah etmek gerek? Şiddet eylemciliğinin insanın doğuştan gelen bir özelliği olduğunu söyleyerek bu sorunun izah edilemeyeceği açıktır.<sup>4</sup> Şiddetin, şiddet eylemlerinin, çeşitli psikolojik, sosyolojik, siyasal, kültürel vb. sebep ve boyutlarından bahsedilebilir. Sonuçta çatışma, insanların yaptıkları pek çok davranışlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve saldırganlığı besleyen de çatışmalardır.<sup>5</sup> Örtülü şiddetten açık şiddete, dolaylı şiddetten dolaysız şiddete, öfkeden

1 Erten, Yavuz; Ardali, Cahit, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", *Cogito*. Kış-Bahar 1996, s. 143.

2 Erten, Yavuz; Ardali, Cahit, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", s. 33-46.

3 Erten, Yavuz; Ardali, Cahit, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", s. 143-163.; Konrad Lorenz, "Saldırganlığın Spontanlığı", Çev. Müjgan Şahinoğlu, *Cogito*. Kış-Bahar, 1996, s. 165-168; Balcioglu, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, Bilge Yay., İstanbul 2001, s. 36-47.

4 Bkz. Balcioglu, İ. *Şiddet ve Toplum*, s. 37.

5 Elias, Norbert, "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", Çev. A.



hakarete, sözel şiddetten, örneğin ağızdan çıkan kötü sözden fiziksel şiddete, örneğin bedene indirilen bir yumruk darbesine, nazardan, kötü bakıştan bedene fiili müdahaleye, tehditten tazyike, çocuk istismarından her türlü cinayete, cinsel gündelik hayat ilişkilerindeki şiddet içerikli davranışlardan terör olaylarına, özneler arası şiddetten devlet şiddetine, iki kişi arasındaki kavgadan savaşımlara kadar insana zarar veren şiddetin çeşitli biçim ve tiplerini, dünyanın bütün coğrafyalarında görmek mümkündür.

Gerçekten de insanlık tarihine ve günümüze insan ilişkileri ve toplumsal olaylar temelinde bakıldığında, sebep ve kökenleri nasıl izah edilirse edilsin şiddetin çok yaygın olduğu görülebilir. Aynı zamanda belki de bütün inanç, kültür ve dinlerin temelinde, teorik veya kitabî düzlemde, olumsuz/yanlış şiddet içerikli davranış ya da eylemler, özellikle de insana veya herhangi bir nesneye yönelik yıkıcı davranış, yani saldırganlık anlamında şiddete olumsuz bakıldığı da görülebilir.

İnsan, yapıcılık, merhamet, yumuşaklık, iyilik gibi olumlu niteliklere sahip olduğu gibi baskı, yıkıcılık, saldırma, işkence, eziyet gibi başkasına şiddet uygulamayı içeren özelliklere de sahiptir. İnsandaki şiddetin kaynağı çeşitli biçimlerde ele alınabilir; nitekim bu konuda şiddetin ruhsal, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal boyutlarına verilen ağırlığa göre çeşitli teoriler ortaya atılmıştır.<sup>6</sup> Fakat önemli olan insanda böyle bir özelliğin olduğunu bilmek ve onu doğru anlamaya çalışmaktır. Ayrıca önemli olan bir husus daha vardır ki o da, şiddetin, yıkıcılığın, saldırganlığın, zarar vermenin modernlikle birlikte dünyada geçmişe oranla daha yaygın hâle gelmesidir. Küreselleşen dünyada şiddetin de bütün yönleriyle küreselleştiği görülmektedir; ayrıca şiddet geçmişte olduğundan çok farklı bir biçimde gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş, gündelik insan ilişkilerinde, ailede, siyasette, ekonomide, eğitimde, dinde vb. sürekli etkin bir fenomen olmuştur. Başta Batı toplumları olmak üzere dünyanın pek çok coğrafyasında şiddetin artan etkisini görmek mümkündür. İslam toplumları ve bir İslam ülkesi olan Türkiye de bundan nasibini almaktadır. Ancak bu noktada şu hususu da belirtmek gerek. Türkiye ve birçok İslam ülkesi, yıkıcı ve zarar verici şiddet açısından, özellikle de suç işleyerek başkalarına zarar verme açısından birçok Batılı ülkeyle mukayese edildiğinde, gerilerde olduğu, daha küçük oranlara sahip bulunduğu anlaşılır. Bu böyle olmakla birlikte kendi içinde bir değerlendirme yapıldığında da, mesela Türkiye'nin şiddet durumunda, bilhassa modernleşme, küreselleşme ve hızlı değişimin getirdiği göçler, şehirleşmeler, altüst oluşlar, örselenmeler, yeni hayat tarzları gibi neden ve boyutlarla açıklanabilecek önemli bir artış olduğu da bir gerçektir. Bundan dolayı bu şiddet gerçekliğinin Türkiye gibi bir İslam toplumundaki durumunun yakından izlenmesi, tespit edilmesi ve ona göre çözüm yollarının araştırılması gerekmektedir.

Şiddet, mana açısından içinde muğlaklıklar taşıyan bir konudur. Esasen sözel, fiziksel, duygusal, ekonomik, cinsel vs. tür ve biçimleriyle şiddetin tanımı ve anlam içeriğindeki muğlaklık kadar nerede, nasıl olduğu, hangi birey ve toplumda ne şekilde gerçeklik

Çiğdem-L. Köker, *Sivil Toplum ve Devlet*, Der. John Keane, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993, s. 197.

6 Bkz. Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, c.1, Çev. Şükrü Alpagut, 2. bs. Payel Yay., İstanbul 1993.

bulduğu, hangi tür şiddetin olumsuz görüldüğü veya görüleceği ve özelde “Müslüman ülkelerde olumsuz ve yanlış görülen şiddet içerikli davranış ve olaylar” konusu da muğlaktır. Bütün şiddet türlerine olumsuz ve yanlış bakılamayacağı açıktır. Bu durumda hangi şiddet türüne yanlış şiddet tanısı konulabilir? Konulabilirse, bu neye, hangi ölçüte, hangi etik ve dinî kurallara, hangi anayasa, yasa veya yasal düzenlemelere göre yapılabılır? Aynı soruları yanlış görülmeyen şiddet biçimleri için de sormak mümkündür.

Bu çalışmada Türkiye örneği temelinde Müslüman ülkelerde gözlemlenen ve yanlış olduğu düşünülen şiddet içerikli, zarar verici, yıkıcı vs. davranış ve olaylar ele alınmaktadır. Teorik anlamda şiddetin ne olduğu, ne anlama geldiği, kaynaklarının neler olduğu, şiddetle ilgili görüş ve kuramlar bu çalışmanın sınırları dışında olup inceleme, konuyla ilgili mevcut çalışmalardaki verilerden yararlanılarak yapılmıştır. Araştırmacı, içinde yaşadığı toplumda şiddete dair yaptığı gözlemlerden de yararlanmıştır. Ayrıca 2012 yılının Ocak-Şubat aylarında 143 üniversite öğrencisine yazılı olarak sorduğu açık uçlu şiddet sorularına ve aynı şekilde bu öğrencilerden 35’iyle yaptığı yüz yüze görüşmelerde sorduğu şiddet sorularına aldığı cevapları da çalışmasında değerlendirmiştir. Bunların dışında Eskişehir’de Şubat 2012’de 80 ilköğretim 7. ve 8. sınıf öğrencisine yönelttiği açık uçlu şiddet sorularına verilen cevapları da çalışmasına katkı sunması bakımından işlemiş ve değerlendirmiştir.

## 1. Aile İçi Şiddet

Sosyal gerçekliğin aile boyutuna bakıldığında, aile içi şiddetin, Türkiye ve dünyanın en önemli sorunlarından biri olduğu görülür. Aile içi şiddet, aile efradının hayatını, fiziksel veya psikolojik bütünlüğünü ya da bağımsızlığını tehlikeye sokan, kişiliğine zarar veren, yaralanmasına, sindirilmesine, öfkelenirilmesine veya duygusal baskı altına alınmasına yol açan hareket veya davranışlardır. Aile içi şiddet, toplumsal gerçekliğimizin olumsuz yönlerinden biridir. Aile içi şiddet denildiğinde genellikle kadın ve çocuklara yönelik şiddet anlaşılır. Erkek eşin aile içinde şiddet görmesi, kadın ve çocuklara oranla oldukça azdır.

Aile içi şiddetin insan ve toplum için ne kadar yıkıcı ve yakıcı sonuçlara yol açtığı ve açacağıın anlaşılabilmesi için ailenin önemi, ailenin sağlam temellerde tesisi ve idamesinin ehemmiyeti üzerinde durmak gerek. Her şeyden önce aile sosyal ahlaki bir kurumdur. Toplum, ailelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Toplumsal bir varlık olarak insan için aile hayatı asıldır, yani evlenmek ve bir yuva kurmak. Evlenmek ve bir yuva kurmak, toplumun en küçük birimini meydana getirmek, inşa etmek demektir. Toplumu oluşturan aktörler, farklı özellikleriyle farklı ailelerde dünyaya gelir ve yetişirler. Aileler, çocuklarını yetiştirir ve topluma verirler. Ailede dünyaya gelen bireyler, orada şahsiyetini bularak ve kazanarak toplumun birer üyesi olurlar. Sosyalleşme sürecinde aile birincil derecede rol oynar. Aile, doğum olayının gerçekleştiği, neslin devamının sağlandığı, bireylerin toplumsallaşma süreçlerinin tamamlandığı bir kurumdur.

Aile, toplumun en temel kurumlarından, belki de en temel kurumu demek daha doğru olur. Nitekim toplumların ilk gelişim aşamalarında din, siyaset, eğitim, ekonomi,

ahlak, hukuk gibi diğer toplumsal kurumlar, aile kurumu içinde bir biçim ve içerik kazanır ve zaman içinde topluma mal olur, aileden bağımsız hâle gelirler. Aile kurumu, toplumun temel yapı taşıdır; bu nedenle toplumlar sağlam aile yapısı tesis etmeye çalışırlar. İslam toplumunda da ailenin sağlam esaslar üzerine kurulması esastır. Toplumun gelişimi, güçlenmesi, medeniliği ile ailenin bu şekilde oluşu arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Aile, toplumun bağımsızlığı, medeniliği, güçlenmesi vd. için hayati bir rol oynar. İnsanlar, aileden aldıkları eğitim sayesinde toplumu söz konusu özelliklerle donatırlar. Kültürün nesilden nesile aktarılmasında en büyük rolü aile oynar.

Tabiatı gereği huzur ortamı olması gereken aile,<sup>7</sup> maalesef çeşitli nedenlerle huzursuzluğa yol açan şiddetin sıklıkla görüldüğü bir merkez hâline gelebilmektedir. Aile içi şiddetin, Müslüman toplumlarda, özellikle de hızlı değişimin neden olduğu geleneksel ile modern arasında gerilim hâli yaşamaktan dolayı gözle görülür düzeylerde kendini hissettirdiği söylenebilir. Aile için şiddet, eşler arası, çocuklar arası, anne ve baba ile çocuklar arası şiddet olarak farklı tiplerde gözlemlenebilir veya ele alınabilir.

Toplumun huzuru ailenin huzuruna bağlıdır. Ailenin huzuru ise kadın erkek ilişkilerinin sıhhatine bağlıdır. İslam genel eşitlik anlayışına uygun olarak kadınla erkek arasında eşitliği esas almıştır. İslam, insanı olduğu gibi görür; kadına da erkeğe de öncelikle insan olarak bakar. İslam, toplumun oluşumu ve bütünleşmesinde, sevinçinde ve üzüntüsünde kadın ve erkeğe adalet temelinde roller verir. İslam'da kadının insan olarak değerini ve erkekle eşit düzeydeki konumunu Kur'an'dan ve Sünnet'ten hareketle ele almak ve anlamak en iyi yol olarak görülmektedir. Belirtilmelidir ki, genel anlamda eşitlik adalet demek değilse de burada adalet bağlamında ve anlamında kullanılmaya çalışılmaktadır.

Kadın-erkek eşitliğinden bahsedildiğinde aynı zamanda paradoksal olarak kadın-erkek eşitsizliğinden de bahsediliyor demektir. Zira kadınla erkek arasında birtakım farklılıklar olduğuna göre, bu farklılıkları da aynı çerçevede ele almak ve farklılıkların korunmasının da kadın-erkek eşitliği açısından önemli olduğunu düşünmek durumundayız.

Kur'an'ın insan olmak bakımından kadına yaklaşımı, erkeğe yaklaşımından farklı değildir. Bazı ayetlerde yaratılıştaki kadın ve erkeğin eşit statüsünden bahsedilmekte ve zımnen millet ve kabileleri de kadın ve erkeğin eşit olarak birlikte oluşturduğundan söz edilmektedir.<sup>8</sup>

Ayetler, Kur'an'ın kadın erkek ayrımı yapmaksızın insanın yaratılışına dair yaklaşımını ortaya koymaktadırlar.<sup>9</sup>

Ayetlerden açıkça Kur'an'ın, kadının ve erkeğin hem bireyler olarak hem de toplumun üyeleri olarak eşit düzeyde işlev gördüklerini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kur'an, ana konularını insana sunarken kadını erkeğin bir türü olarak mütalaa etmez.

7 Rûm, 30/21. Ayrıca bkz. Nahl, 16/72; Nûr, 24/32.

8 Hucurât, 49/13; Rûm, 30/21; Nisâ, 4/1; A'râf, 7/189; Zümer, 39/6; En'âm, 6/98; Furkân, 25/56.

9 Sad 38/71-72; Tîn 95/4; Mü'min 40/64; A'raf 7/27.

“Erkek ve kadın, kendilerine aynı veya eşit itibar verilmiş ve aynı veya eşit potansiyelle teçhiz edilmiş insan türünün iki kategorisidir. Kur’an, kadın olsun erkek olsun bütün insanları, inançlarını fiiliyata dökmeye teşvik eder ve bunun için onlara büyük bir vaatte bulunur. Yani Kur’an, yaratılış, Kitab’ın gayesi ve vaat ettiği mükâfat açısından kadın ve erkek arasında hiç bir ayırım yapmaz”.<sup>10</sup>

Kur’an’ın kadına bakışı bağlamında önemli bir konu, ailede ve toplumda toplumsal statü bakımından kadın-erkek eşitliği meselesidir. Bu noktada özellikle bazı ayetler,<sup>11</sup> kadının erkek karşısındaki pozisyonuyla ilgili tartışmaların kaynağı olmuştur. Örneğin Bakara 2/228’de, Kur’an işlevsel bir yaklaşımda bulunarak kadın ile erkek arasında görev taksimi yapmakta ve kadınla erkek arasında yapabilecekleri şeyler bakımından bir fark gözetmektedir.<sup>12</sup> Nisâ 4/34 ayetini ise erkeklerin, Allah’ın kendilerine bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla kadınları, koruyup gözetmeleri şeklinde anlamak mümkündür. Bu ayet de diğer ayet gibi kadın ve erkeği “sosyolojik açıdan” işlevsel olarak ele almakta, fiili durum itibarıyla erkeğin kadından “üstün” olduğunu ifade etmektedir. Burada üstünlük, yaratılıştan gelmemektedir. Dolayısıyla bir mahiyet üstünlüğü değil, bir görev üstünlüğü söz konusudur.<sup>13</sup> Fazlurrahman’ın deyişiyle burada üstünlük, etkinlik itibarıyledir.<sup>14</sup> Yani burada ontolojik bir üstünlük değil, işlevsel bir farklılık söz konusudur.<sup>15</sup> Kur’an, insan olarak erkekle kadını eşit görmekte, “erkek veya kadından her kim inanıp iyi işler yaparsa cennete gireceklerini”<sup>16</sup> belirtmektedir. Bu noktada Kur’an’ın temel görüşünün, insanlık amacı olan İlahî sevgide, dolayısıyla insanlık değer ve haklarında kadın ve erkek arasında mutlak eşitlik ve görevlerde uyumluluk esasına dayalı ve yaratılış/tabiat kanunlarına uygun bir işbölümü olduğu<sup>17</sup> söylenebilir.

Gerçekten de İslam dini, gerek ontolojik düzlemde gerekse dinî sorumluluk, hukukî ehliyet, temel hak ve hürriyetler noktasında eşitliği savunur. İslam, sosyal hayatta dil, renk, cinsiyet, ırk, servet, güç vs. farklılıklarını olduğu gibi onaylayıp meşrulaştırmakta, ancak onların istismar edilmesine, kötüye kullanılmasına, bir kısım insanların bir kısım insanlara karşı üstünlük kurmada vesile edinmelerine vs. karşı çıkmaktadır. Burada dinin, toplumsal uzlaşma ve entegrasyonu sağlamaya yönelik tedbir aldığı anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

10 Amine Vedûd-Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, Çev. N. Şişman, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s. 33, 41-42.

11 Bakara, 2/228; Nisâ, 4/34 vd.

12 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çev. A. Açıkgöç, Fecri Yay., Ankara 1987, s. 126.

13 Seyyid Kutup, *İslam’da Sosyal Adalet*, 2. bs., Çev. M. B. Eryarsoy, Arslan Yay., İstanbul 1982, s. 82-86.

14 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 127.

15 Aydın, M. Akif, “İslam’da Kadın”, *TDVİA*, c. 24, TDVY, İstanbul 2001, s. 89.

16 Nisâ, 4/124; Nahl, 16/97; Mü’min, 40/40.

17 Hatemi, Hüseyin, *İlahi Hikmette Kadın*, İşaret Yay., İstanbul 1988, s. 10.

18 Okumuş, Ejder, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din”, *C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, Sayı: 1, s. 58.

Bu bağlamda İslam dininin örneğin ırk, dil, cinsiyet vs. farklılıklarına getirdiği izah, hem o farklılığı meşrûlaştırmakta, hem de o farklılığın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda izah getirmektedir. Kur'an'da, yukarıda ifade edildiği gibi, insanların bir erkek ve kadından yaratıldığı, birbirleriyle tanışmaları için halklar ve kabilelere ayrıldığı, ancak bunların insanların birbirlerine üstünlük kurmak için asla ölçüt olmadığı, Allah katında tek üstünlük ölçüsünün takva olduğu belirtilmektedir.<sup>19</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki İslam, esasında sosyal farklılıkları ve eşitsizlikleri, adaletsizliğe, haksızlığa, toplumun eşitlikçi temelde yapılandırılmaması yönünde kullanmaya karşı çıkmaktadır.<sup>20</sup>

İslam kadın ile erkeği, sosyal hayatta çalışma konusunda eşit olarak ele almaktadır.<sup>21</sup> Ayetlerden anlaşılmaktadır ki kadın ve erkek insanlıkta birleşmekte, erkekte insan olarak var olan bütün özellikler, kadında da görülmekte ve kadın ve erkeğin çalışmada birbirinden üstünlüklerinin olmadığı belirtilmektedir. Nitekim başka bir ayette, "İnsana çalışmasından başka bir şey olmadığı"<sup>22</sup> vurgulanmaktadır. Bu ayette de kadın erkek ayrımı yoktur. Kur'an'da bazı ayetlerde de erkekler ve kadınlar ayrı ayrı zikredilerek eşitlik pekiştirilir.<sup>23</sup>

Ayrıca Kur'an, kadına sevgiyle davranılması gerektiğini, evlilik bağlarının sevgi ve şefkat hisleriyle devam edebileceğini,<sup>24</sup> kadın-erkek ilişkilerinde kadınların erkeklerle eşit olduğunu,<sup>25</sup> kadınlara şefkatli ve cömert davranmak gerektiğini ve kadın haklarına riayet edilmesi gerektiğini<sup>26</sup> ve dul bir kadının üvey oğlu ile evlenmemesi gerektiğini<sup>27</sup> belirtmektedir.

Kur'an'da toplum içinde kadın ile erkeğin eşit ilişkilerine de açıkça işaret edilmektedir. Tevbe 9/71-72'de, toplumda iyilikleri yayıp kötülükleri reddetmek gibi son derece zor ve hayati bir görevi kadın ile erkeğin dayanışma içinde birlikte ifa etmeleri istenmektedir. O hâlde Kur'an'ın mantığında kadın erkekten daha aşağı bir pozisyonda değildir. Bazı durumlarda erkeklerin kadın karşısında öncelikli olmaları da tamamen verili sosyal bağlamla ilişkili bir nokta olup erkeğin sürekli kadın karşısında üstün konumda bulunduğu gibi bir genellemeye gitmeyi haklı çıkarmaz. Görüldüğü gibi Kur'an ayetlerinde gerek yaratılış gerekse hak ve mükellefiyetler bakımından erkeklerle eşit statüde olan bir kadın portresi resmedilmektedir.<sup>28</sup>

19 Hucurât, 49/13.

20 Okumuş, Ejder, "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din", s. 59.

21 Âl-i İmrân, 3/195. Ayrıca bkz. Nahl, 16/97.

22 Necm, 53/39; Tûr, 52/21; Müddessir, 74/38.

23 Mesela bkz. Ahzâb, 33/35.

24 Rûm, 30/21.

25 Bakara, 2/187.

26 Nisâ, 4/19-22; Bakara, 2/229-232.

27 Nisâ, 4/23, 19.

28 Aydın, M. A., "İslam'da Kadın", s. 87.

Kur'an, aile ve toplum içinde erkeklerle kadınlar arasında cinsiyet açısından ayırım yapılmasını Müslümanlara şiddetle yasaklamıştır. Kız çocuklarını kız olduklarından dolayı küçümsemek, onları utanç duyulacak kötü şeyler olarak görmek, Kur'an tarafından reddedilmektedir. Kız çocuğunu diri diri toprağa gömmek ise, İslam'ın gelişle birlikte tarihin çöplüğüne atılmıştır.<sup>29</sup>

Toplumumuzda kısmen de olsa doğan çocuk kız çocuğu ise, özellikle ilk çocuk kız çocuğu ise, ayette belirtildiği gibi çok açık bir biçimde ve şiddetle hoşnutsuzluk sergilenmiyorsa da, bir şekilde burukluğun hissedilebildiği örneklerle rastlanabilmektedir. Daha da ilginç, toplumumuzda sırf erkek çocuk sahibi olmak için çocuk sahibi olmak isteyenlere tanık olabiliyoruz.

Belirtmek gerekir ki, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (s.a.s.), aile içinde kadına şiddet uygulanmasını asla tasvip etmemektedir. Kadına şiddet uygulamayı Kur'an'dan veya hadislerden hareketle tecviz etmek mümkün görünmemektedir. Nisa suresinin 34 numaralı ayeti, kadına şiddete delil olarak getirilemez. Ayete dikkatlice bakıldığında, asıl hedeflenen şeyin aileyi korumak olduğu görülür. Nitekim bu ayetten hemen sonraki ayet<sup>30</sup> bunu açıkça beyan etmektedir. Bu ayet, evli çift arasında anlaşmazlık çıkmasından korkulması durumunda, erkek ve kadının ailelerinden birer hakem tayin edilmesini, iki tarafın da işi düzeltmesini istemeleri durumunda Allah'ın onları uzlaştıracığını belirtmektedir. Sonuçta Hz. Peygamberin Sünnet'inde eşe vurma, kadını dövme diye bir şey yoktur. Peygamber yaşayan Kur'an ise, o hâlde Kur'an ayetlerini Peygamber'e göre anlamak durumundayız.

Kur'an'ı en iyi şekilde anlamış ve en güzel bir biçimde yaşamış bir insan olarak Hz. Peygamber, Müslümanların kadınlara yaklaşımında en güzel örnekligi ortaya koymuştur. O güzel insan, en iyi Müslümanın ailesine en iyi davranan Müslüman olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi de hayatında bize en güzel aile ve en güzel kadın-erkek ilişkisinin nasıl olacağını mükemmel bir şekilde göstermiştir.

Kadına kötü yaklaşımların tamamı, İslam'a aykırıdır. Hz. Muhammed'in hayatı, kadına karşı sergilediği tutum ve tavır, Müslümanların kadına nasıl bakacakları konusunda en iyi modeldir. Hz. Peygamber'in kadınlara hakaret ettiği, şiddet uyguladığı veya dövdüğü vaki olmamıştır. Hz. Aişe'nin verdiği bilgilere göre Rasulullah, eşlerini katiyen dövmemiştir.<sup>31</sup>

Hülâsa Kur'an ve Sünnet, bize kadının erkek karşısında kötü bir konumda olmadığını öğretmekte, erkeklerin kadına şiddet uygulamasını son tahlilde yasaklamakta, sevgiye dayalı aile ve toplum yapısı içinde erkeklerle kadınların yardımlaşmasını istemektedir. İslam, kadın ve erkeğe cinsiyet temelinde değil, insanlık temelinde bakmaktadır. İslâm'a göre, kadın ve erkek eşittir ve birbirlerini tamamlayan varlıklardır.

29 Tekvîr, 80/9; Nahl, 16/58-59; Zuhur, 43/17; Mümtehine, 60/12; İsrâ, 17/31; En'âm, 6/140, 151.

30 Nisâ, 4/35.

31 İbn Mâce, "Nikâh", 51.

İslam'ın anlayışında ne kadın kadın olduğu için ikinci sınıftır, ne de erkek erkek olduğu için birinci sınıftır.

Bu bakımdan Müslüman bir toplumda kadın, töre, gelenek, din vs. adına hiçbir surette şiddete, zulüm ve ölüme maruz bırakılamaz. İnsanların suçları varsa, onunla ilgilenecek olan hukuktur. İslam adına veya başka bir şey adına kadına yapılan zulüm hiçbir şekilde meşru görülemez. Kadın toplumun inşasında temel rolü icra eder ve bu anlamda da statüsü çok yüksektir.

Eşler arasında veya çocuklarla ebeveyn arasında ve çocukların kendi aralarında şiddete başvurmak aile hayatının düşmanıdır. İslam Peygamberi şiddeti yasaklamıştır. Buna rağmen Müslüman toplumlarda aile içinde şiddetin dikkati çekecek boyutlarda olması manidardır.

2012 yılının Ocak-Mart aylarında Eskişehir'de 143 üniversite öğrencisine yönelttiğimiz şiddet sorularına cevaben bir erkek öğrenci şunları söylemiştir:

“Aile içinde baba, anneye şiddet uyguladığı zaman, annenin de bunun acısını çocuklardan çıkardığını biliyoruz. Şiddet gören bir insanın bunun acısını mutlaka başkasından çıkarma eğilimi vardır. Söylemek istediğim şey şu: Şiddetin ana kaynağı ailedir.”

Bir başka öğrenci (cinsiyet itibarıyla erkek) de yaklaşık aynı şeyleri ifade etmektedir.

Üniversite öğreniminin üçüncü yılında bulunan bir kız öğrenci ise ailesinde babasından annesine yönelik sürekli hakaretlerin ve kendisine yönelik sözlü ve fiziki şiddetin çekilemez olduğunu ve bundan dolayı başarısız bir intihar girişiminin olduğunu söylemiştir. Aynı öğrenci çok yakın bir akrabasının hanımını ve çocuklarını sürekli olarak dövdüğünü, hem de yaralayacak boyutlarda dayak attığını, kendisinin de bu şiddet durumlarından olumsuz etkilendiğini belirtmiştir. Bu öğrenci aile içi şiddetin en çok erkeklerden kaynaklandığını şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Türkiye’de erkek egemen bir toplumda yaşıyoruz. Erkeklerin otorite olduğu bir ortamda doğal olarak şiddet içeren tavırlarla karşılaşılıyor. Aile içi şiddet için çok uzaklara gitmemize ya da televizyonlara bakmamıza gerek yok aslında. Çünkü şiddet öncelikle içimizde var. Kendi ailemizde, kendi akrabalarımızda erkeklerin eşlerine uyguladığı şiddetle karşı karşıyayız.”

Türkiye’de aile içi şiddetin gittikçe arttığı söylenebilir. Ankara Cumhuriyet Başsavcılığınca kurulan Aile İçi Şiddet Bürosuna, 2011 yılı son çeyreğinde (Ekim, Kasım, Aralık) yaklaşık bin 650 başvuru evrakı ulaştığı düşünülürse, bu durum daha net görülebilir veya anlaşılabilir. Ankara Adliyesi’ndeki Aile Mahkemeleri, 2011 yılında “aile içi şiddet” nedeniyle 16 bin 900 tedbir kararı vermiştir. Aile içi şiddetle ilgili şikayet ve soruşturmaların tek elden hızlı bir şekilde yürütülüp, tedbir kararlarının hızlı bir şekilde uygulanması amacıyla yaklaşık 6 ay önce kurulan Aile İçi Şiddet Bürosuna, günde ortalama 30 şikayet ve soruşturma evrakı gelmektedir. Büro, 2011 Ekim, Kasım ve Aralık aylarında, yüzde 94’ü kadın, yüzde 6’sı erkek olmak üzere yaklaşık bin 650 kişinin şikayetini değerlendirdi. Resmi nikahsız birlikte yaşayanların da kapısını çaldığı büro-

ya yapılan şikâyetlerin yüzde 49'unu darp, yüzde 25'ini tehdit, yüzde 26'sını ise diğer suçlar oluşturdu. Büroya şikâyette bulunan kadınların yüzde 75'i ilkökul mezunu ya da eğitimsiz, yüzde 25'i ise lise veya yükseköğretim mezunu olduğunu belirtti. Aile içi şiddet bürosuna gelen şikâyetler, işsizlik ile aile içi şiddet arasındaki ilişkiyi de ortaya koyuyor. Büroya, şiddet gördüğünü belirterek başvuranların yüzde 81'i bir işte çalışmadığını, yüzde 19'u ise bir işinin olduğunu beyan etti. Şiddete maruz kalanların büyük bir bölümünü ise ev hanımları oluşturuyor. Mağdurların yüzde 77'si eşlerinden, yüzde 10'u eski eşlerinden, yüzde 7'si çocuklarından, yüzde 4'ü birlikte olduğu kişiden, yüzde 2'si ise babasından şiddet gördüğünü belirtti. Mağdurların yüzde 89'u, şiddet gördüğü kişi hakkında mahkemeden uzaklaştırma talebinde bulundu. Aile İçi Şiddet Bürosunun faaliyete geçmesiyle birlikte verilen tedbir kararı sayısında da önemli artış yaşandı. Büroya başvuranların yüzde 90'ı, idari makamların işlemlerini yetersiz bularak, can güvenliğinin savcılar tarafından sağlanmasını talep etti. Alkol ve uyuşturucu bağımlısı aile fertlerinden şiddet görenlerin yüzde 25'i, bu kişilerden şikâyetçi olmayarak tedavilerinin yapılması için yardım istedi. Birçok kez şiddet gördüğü hâlde boşanmak istemeyen kadınlar da büroya başvurarak eşlerinin ikaz edilmesi isteğinde bulundu.<sup>32</sup> Türkiye'de aile içi şiddetin dikkat çekecek boyutlara ulaştığı görülmektedir ki bunu şiddete maruz kalanlara göre aşağıda başlıklar hâlinde görmek mümkündür.

### 1. 1. Eşler Arası Şiddet

Eşler arası şiddet denildiğinde hem erkeğin hem de kadının muhatap veya konu olduğu şiddet kastedilmektedir. Hanım aile içinde kocası tarafından hakarete, baskıya, dayaağa maruz kalabilmektedir. Bunun tersi de doğrudur, fakat realiteye bakıldığında en çok kadının kocanın şiddetine maruz kaldığı görülmektedir.

Aile içinde kadına yönelik şiddet, en yaygın şiddet türlerindedir. Aile içi kadına şiddet oluş biçimi, nitelik ve niceliği itibariyle kültürden kültüre, toplumdaki topluma değişmekle birlikte evrensel bir olgudur.

30 Nisan 2002'de kabul edilen, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesinin üye devletlere kadınların şiddete karşı korunmasına ilişkin tavsiye kararında kadına yönelik şiddetin anlam içeriğine dair şunlar ifade edilmektedir:

“Kadınlara karşı şiddet” ifadesi, cinsiyete dayalı, kadınlara fiziksel, cinsel ya da psikolojik zarar veya sıkıntı veren ya da vermeye yol açabilecek her türlü şiddet fiilini ya da tehdidini ifade eder. Kamusal alanda ya da özel hayatta karşılaşılan baskı veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakmayı da içeren bu ifade aşağıda sayılanları kapsamakla birlikte bunlarla sınırlı değildir:

- a. Fiziksel ve ruhsal saldırganlık, duygusal ya da psikolojik istismar, cinsel istismar, ensest, evlilik içi veya evlilik dışı çiftler arası tecavüz, töre adına işlenen suçlar, kadın cinsel organlarının mütilasyonu ve zorla evlilik gibi kadınlara zarar veren başka töresel uygulamalar dâhil, aile içinde ya da hanede karşılaşılan şiddet;

32 <http://www.haber7.com/haber/20120113/Aile-ici-siddetin-urkuten-fotografi.php>, Erişim; 13. 01. 2012.



- b. Irza geçme, cinsel istismar, işyerinde, kurumlarda veya başka alanlarda cinsel taciz ve gözdağı dahil, genel olarak toplumda, kurumlarda ya da başka alanlarda karşılaşılan şiddet, cinsel ve ekonomik sömürü amacıyla kadın ticareti;
- c. Devlet ya da devlet görevlileri tarafından işlenen veya göz yumulan şiddet;
- d. Silahlı çatışma ve özellikle rehin alma, zorla iskân, sistematik ırza geçme, cinsel kölelik, zorla gebe bırakma ve cinsel ve ekonomik sömürü amacıyla insan ticareti durumlarında kadınların insan haklarının ihlali.<sup>33</sup>

Koca, çeşitli nedenlerle karısını şiddete maruz bırakabilmekte, dövebilmektedir. Yetersiz kişilik, alkol alma, aşırı kıskançlık, işsizlik, eğitimsizlik, sosyokültürel çevre ve yapı gibi çeşitli neden ve boyutlarıyla kadın eşinden dayak yiyebilmekte veya şiddetin herhangi bir türüne muhatap olabilmektedir.<sup>34</sup>

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından yaptırılan bir araştırmanın bulgularına göre “eşi/birlikte olduğu kişi(ler) tarafından uygulanan şiddetin kadınların yaşamında en çok karşılaştıkları şiddet türü olduğunu göstermektedir. Bu durum yabancı ya da tanıdıkları kişiler tarafından taciz ya da tecavüze uğrama durumundan da yaygındır. Araştırma, NUTS- 1 bölgeleri arasında farklılığın olduğunu da göstermektedir. En az bir kez evlenmiş kadınların %26 ile %57’sinin, eşi/birlikte olduğu kişi(ler) tarafından fiziksel veya cinsel şiddet yaşadıklarını göstermiştir. Sağlık durumunun bozulması eşi/birlikte olduğu kişi(ler)den şiddet yaşamış kadınlarda şiddet yaşamamış kadınlara göre iki kat daha fazladır. Eşi/birlikte olduğu kişi(ler) tarafından şiddet yaşayan her 4 kadından biri yaralandıklarını ifade etmişlerdir. Eşi/birlikte olduğu kişi(ler) tarafından fiziksel veya cinsel şiddete uğramış kadınların, şiddete uğramamış kadınlardan üç kat daha fazla oranda intiharı düşündüğü ve dört kat daha fazla oranda intihara teşebbüs ettiği ortaya çıkmıştır. Her 10 kadından biri gebeliği süresince dayak yediğini ifade etmiştir. Şiddet yaşayan kadınların neredeyse yarısı görüşme yapılmadan önce hiç kimseye yaşadıklarını anlatmamıştır. Bu durum eşi/birlikte olduğu kişi(ler) tarafından uygulanan şiddetin saklanan bir sorun olduğunu ve kadının bu konuyu konuşmakta zorlandığını göstermektedir. Rapor, ulusal sorumluluğun geliştirilmesi ve kadına yönelik şiddete karşı harekete geçilmesi bağlamında önerilerle sonlandırılmaktadır.”<sup>35</sup>

İnsanın üzerinde hakkı olan kişilerin başında aile fertleri gelmektedir. Çünkü kişinin sevincini ve üzüntüsünü ilk önce paylaştığı kimseler aile fertleridir. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle erkeklerin kadınlar üzerinde, kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğunu söylemiştir. Kadınlar hakkında Allah’tan korkulmasını, onlara

33 Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi, Bakanlar Komitesinin “30 Nisan 2002’de kabul edilen, üye devletlere kadınların şiddete karşı korunmasına ilişkin tavsiye kararı Rec (2002)5 ve İzahat Belgesi”. [http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/equality/03themes/violence-against-women/Rec\(2002\)5\\_Turkish.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/equality/03themes/violence-against-women/Rec(2002)5_Turkish.pdf)

34 Balcıoğlu, İ., *Şiddet ve Toplum*, s. 22 vd.

35 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM), *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, Ankara 2008 (<http://www.ksgm.gov.tr/tdvaw/anasyafa>).

haksızlık yapılmamasını istemiştir. Kocasını şikâyet için kendisine gelen kadınların sayısı artınca bu tür davranışta bulunanların iyi kimseler olmadığını söylemiştir.<sup>36</sup> Hanımlarına iyi davranmış, onları dövmemiştir. Kendisi bunu yapmadığı gibi, hanımlarını dövenleri de “Kadınlarımızı nasıl dövüyor, sonra da akşam olunca aynı yatağa giriyorsunuz”<sup>37</sup> diyerek kınamıştır. Kadınların dövülmemesi, hele yüze hiç vurulmaması, kötü sözlerle tahkir edilmemesi ve evinin terk edilmemesi konularında<sup>38</sup> ikazda bulunmuştur. “Kadınları ancak kötüleriniz döver”<sup>39</sup> demiştir.

Kur’an aileyi ve aile içinde kadını koruduğu, kadına şiddeti asla tasvip etmediği, Hz. Muhammed kadına şiddete kesinlikle karşı çıktığı ve bize aile hayatıyla kadına şiddetsiz bir aile örneğini en iyi bir biçimde gösterdiği hâlde günümüzde kadına karşı şiddetin dikkat çekecek derecede yaygınlık kazanması, Müslümanların bu noktada İslam’a aykırı hareket ettiklerinin göstergesidir.

Aile içinde kadına yönelik şiddet, çoğunlukla koca, erkek kardeşler, babalar veya oğullar tarafından uygulanmaktadır. Kendilerine yazılı olarak şiddet üzerine sorular sorulan 143 üniversite öğrencisinden biri (kız öğrenci) aile içinde kadına yönelik şiddet hakkında şunları söylemektedir:

“Aile içi şiddet günümüzde çok yaygındır. Her gün onunla ilgili çok şey duyuyoruz. Aile içi şiddet çocukları çok etkilemektedir. Mesela evde annesini döven babasını gören çocuk, okulda ve sokakta kavgacı oluyor, psikolojik yönden güçsüz olanları da ezme eğilimindedir. Ya da evde babası annesini döverken gidip kendisi de vurabilir annesine. Bazen erkekler de şiddet görse de kadınlar daha çok şiddet görüyorlar. Kadınların bir kısmı da kendilerine yapılan şiddeti normal görüyor zaten. Arada sırada kocalarından dayak yemek onlar için sorun teşkil etmiyor. Eğer bir evde keyfi olarak erkek kadına canı sıkın diye şiddet uygularsa o evde insanların birbirlerine saygı duyması beklenemez. Bu, çocuklara da yansır. Erkek ve kadınlar birbirlerine saygılı olup dünyayı yaşanacak düzeye getirmelidirler. Başkalarına saygısız olmayanların çevresindekilere hiç olmaz. Şiddeti ailesinde gören çocukların nasıl olur da iyi bir birey olması beklenir ki zaten. Mesela kendi isteğiyle kaçan kızlar genelde şiddet görürler ve bunu kabul de ederler, kimseye şikâyet etmezler. Bu da çok üzücüdür gerçekten. Hiç kimse diğer insanlara ve canlılara zarar veremez. Buna hakları yok.”

Kız öğrencilerden biri ise babasının sürekli olarak annesini ve ablasını dövdüğünü ifade etmiştir. Aynı öğrenci dedesinin de annesini defalarca dövdüğünü annesinden dinlediğini belirtmiştir.

Başka bir kız öğrenci, evlerinde annesinin ve kendisiyle birlikte diğer iki kız kardeşinin babası tarafından sıklıkla şiddete maruz kaldığını, örneğin bir kez babasından

36 İbn Sa’d, VIII, 205; İbn Mâce, I, 639; Ebû Dâvud, II, 608-609; Dârimî, Sünen, İstanbul 1981, s. 543.

37 İbn Hanbel, IV, 17.

38 İbn Hanbel, V, 5; Ebû Dâvud, II, 606-607.

39 İbn Sa’d, VIII, 204.

beyzbol sopasıyla dayak yediklerini, hayatında çok etkilendiği ve psikolojik sağlığını kaybedecek duruma geldiği bir aile içi şiddete maruz kaldığını anlatmıştır.

Bir erkek öğrenci babasının annesine uyguladığı şiddete dair şunları söylemiştir:

“Ben çocukluğumda aile içi ve yakın akrabalarımın şiddet gören birisiyim. En çok etkilendiğim konu ise babamın annemi hiç acımadan dövmesiydi. Bir keresinde demir şişle dövdü. Annemin çaresizliği gözlerimin önünden hiç gitmez. Ne zaman hatırlasam gözlerim dolar, yüreğim kanar. Ne annem ne de babam okumuş. Babam, şiddet eğiliminden dolayı beni kendisinden uzaklaştırdı. Bu yüzden anneme daha yakın hissederim. Babam bana hep itici gelmiştir. Tabii bizler büyüdükten sonra babamın şiddet yönü biraz gerilere çekildi. Yedi yıl önceydi, yani artık ben bir şeylerin farkındaydım; babam annemi dövmeye kalktı, ama ben karşı çıktım ve babam beni evden kovdu. Bir ay dışarıda kaldım. Geceleri arkadaşlarımda kaldım, gündüzleri de inşaatlarda çalıştım. Sonra beni eve geri çağırdı, barıştık.”

Bir bayan öğrenci, oturduğu apartmanın alt ve üst dairesinde oturan iki ailede sürekli olarak eşler arasında kavga çıktığını, özellikle kadınların hakarete uğrayıp dayak yediklerini ve her seferinde çocukların çığlık attıklarını söylemiştir. Yine dört kız öğrenci komşularında babanın anneyi sürekli dövdüğünü belirtmiştir.

Yine Ocak 2012’de araştırmacının kendileriyle yüz yüze görüştüğü iki erkek ve bir kız öğrenci babalarının annelerine sözlü şiddet uyguladıklarını, hakaret ve sövğu yoluyla şiddete başvurduklarını; erkek öğrencilerden biri de babasının annesini döverek şiddet uyguladığını söylemiştir.

Bir aileyle Ocak 2012’de iki kez yaptığımız görüşmede aile reisi, hanımını az da olsa dövdüğünü, ama daha çok sözlü şiddete maruz bıraktığını, çocuklarına da elinde olmadan sözlü şiddet uyguladığını anlatmıştır.

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından 2008 yılında yaptırılan bir araştırmaya göre;

- Ülkemiz genelinde eşi veya eski eşi tarafından fiziksel şiddete maruz bırakılan kadınların oranı % 39’dur.

- Hayatının herhangi bir döneminde duygusal şiddet yaşayan kadınların oranı % 43,9’dur.

- Sadece cinsel şiddete maruz kalan kadınların oranı % 15,3’tür.

- Fiziksel veya cinsel şiddetin birlikte yaşanma yüzdesi 41,9’dur.

- Kentte fiziksel şiddet oranı % 38 iken kırsalda % 43’tür.

- Yaşadıkları fiziksel şiddet sonucunda yaralanan kadınların oranı % 25’tir.

- En az bir kez fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalmış kadınlardan eğitimi olmayanların oranı % 55,7, lise ve üzeri düzeyde eğitim alanların oranı ise % 27’dir.

- “Bazı durumlarda erkekler eşlerini dövebilir” ifadesine katılan kadınların oranı % 14,2’dir.

- Yaşadıkları şiddeti kimseye anlatamayan kadınların oranı % 48,5’tir.

- Şiddet yaşayan kadınların sağlık sorunları yaşama, intihar etmeyi düşünme ya da deneme olasılıkları en az iki kat artmaktadır.

- Her 10 kadından biri gebeliği sırasında fiziksel şiddete maruz kalmıştır.

- Cinsel şiddet birçok durumda fiziksel şiddet ile birlikte yaşanmaktadır; kadınların % 42’si fiziksel veya cinsel şiddete maruz kaldıklarını belirtmişlerdir.

- Sadece eğitim düzeyi düşük olan kadınlar şiddete maruz kalmamaktadır. Eğitim düzeyi daha yüksek olan kadınlar arasında bile her 10 kadından 3’ü eşleri tarafından fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalmıştır.

- Evlenmiş kadınların hayatlarındaki en yaygın şiddet eşlerinden gördükleri şiddettir.

- Kadınların % 7’si çocukluklarında (15 yaşından önce) cinsel istismar yaşadıklarını belirtmişlerdir.<sup>40</sup>

1997 yılında Türkiye’de Aile Araştırma Kurumu Başkanlığınca yapılan bir çalışmada kadınların % 10’u eşlerinden sık sık (% 3.5) ve ara sıra (% 6.5) dayak yediklerini bildirirken, erkeklerin % 2.1’inin sık sık, % 1.2’sinin ara sıra eşleri tarafından fiziksel şiddete uğradıkları tespiti yapılmaktadır.<sup>41</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak İl Müftülükleri bünyesinde görev yapan Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarının faaliyetlerini dinî danışmanlık bağlamında inceleyen bir çalışmada,<sup>42</sup> bu bürolara başvuran kadınların eşlerinden şiddet gördükleri ve bazı kadınların sözlü ve fiziki şiddetin çekilmezliği karşısında boşanma yoluna gittikleri tespit edilmektedir. Bu çalışmada yer aldığı üzere bir kadın, eşinin şiddetini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Eşim bana karşı şiddet uyguluyor. Her şeyi bahane ederek sorun çıkartıyor. Bu bir temizlik bahanesi de olabiliyor ya da komşuya neden gittin şeklinde basit nedenler de olabiliyor. En sonki şiddet olayında annemi evimden kovdu, ben de çok korktuğum için bir şey yapamıyorum.”<sup>43</sup>

Aynı çalışmanın belirttiğine göre bir başka kadın, eşinin kendisine karşı uyguladığı şiddete dair şöyle demektedir:

40 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM), *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, Ankara 2008.

41 Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Ankara 1998.

42 Şahin, T. Kevser, *Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri*, Selçuk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Adem Şahin), Konya 2010.

43 T. K. Şahin, *Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri*, s. 60-61.

“Kocama elimden geldiği kadar hizmet ediyorum. Bir dediğini iki etmiyorum. Ancak ufak bir kusurumu görse eli havada. Dayaktan iyice yıldıım. Ne yapacağımı bilmiyorum. Bazen sinirlendiği zaman ”Ahirette hakkımı alacağım” diye laf atıyorum. O da “dinimiz bana dövme hakkını vermiştir” diyor. Evimi terk edip gitmeyi bile düşünüyorum. Dayaktan iyice bıktım. Gerçekten dinimiz böyle emretmiş mi?”<sup>44</sup>

Ailede kadının eşinden şiddet görmesi; kadının travma yaşaması, bunalıma girmesi, mutsuz olması, çocuklarına ve çevresine anormal davranması, ailenin dağılması, çocukların dengesizleşmeleri, dengesiz davranışlar içine girmeleri, şiddeti öğrenmeleri gibi aile, aile bireyleri ve doğal olarak toplum için olumsuz sonuçların doğmasına yol açmaktadır. Nitekim bir öğrenci arkadaşının annesinin babasından şiddet gördüğü için boşandığını belirtmiştir. Ayrıca kendisiyle görüşme yaptığımız bir kadın, kocasından sürekli şiddet gördüğü, dayak yediği için boşandığını söylemiştir. Bu kişi, yaşadığı ve şahit olduğu şiddete dair şunları söylemiştir:

“Eşimle çok konuşmaya çalıştım, dayak atmamasını söyledim, ama fayda etmedi, ben de çareyi ayrılmada buldum. Bir de bu şiddet konusu sadece eşimle benim aramda değildi. Kardeşi de evliydi ve o da hanımını dövüyordu. Amcası yengesini, hatta babası hanımını, yani kayınvalidemi dövüyordu. Neden diye sorduğumda kadını dövmenin normal olduğunu söylüyorlardı... İnsanların cehaletlerinin ve dini yeterince anlayamamış olmalarının, onları konuşup anlamak yerine şiddete yönelttiğini düşünüyorum.”

## 1. 2. Yaşlılara Şiddet

Aile içi şiddetten yaşlılar da nasibini almaktadır. Günümüzde yaşlılara şiddet kapsamında ya anne babanın veya torunların büyük anne ve babasına, ya çocukların anne babasına ya da eşlerin birbirlerine karşı şiddetinden bahsedilebilir. Tabii ki buradaki şiddete maruz kalan anne babalar yaşlılık dönemlerindeki anne babalardır. Zira anne ve babalar her dönemde şiddete maruz kalabilmektedirler, ancak yaşlılık döneminde, özellikle de zayıf, engelli ve bakıma muhtaç durumda iken şiddete daha çok uğramaktadırlar.

Yaşlılar aile içinde de, dışında da şiddete maruz kalabilmektedirler. Aile bireylerinin dışında bakıcılar da yaşlılara kötü muamelede bulunabilmektedir. Yaşlılar, her nereden gelirse ve her ne şekilde olursa olsun, psikolojik, fiziksel, ekonomik vb. şiddet türlerine muhatap olabilmektedirler.

Yapılan bazı çalışmalarda (Keskinoglu 2004) Türkiye’de diğer aktörlere yapılan şiddete nispetle az olsa da yaşlılara karşı fiziksel şiddetin, istismarın, ihmalin olduğu ortaya konulmuştur. Şiddetle ilgili soru yönelttiğimiz kız öğrencilerden biri, kendi evlerinde dedesinin kendisinden 25-30 yaş küçük eşi tarafından sözlü ve fiziki şiddete maruz bırakıldığını belirtmiştir.

44 Şahin, T. Kevser, *Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri*, s. 61.

Müslüman toplumda nasıl olup da yaşlılara şiddet uygulanabildiği hususu da, bütün boyutlarıyla araştırılması gereken bir konudur. İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.), hadis-i şeriflerinde yaşlılara hürmetin gerekliliğini vurgulamaktadır.<sup>45</sup> Bizzat kendisi de hayatında yaşlılara saygıyı göstermiştir. İslam, Müslümanlardan anne baba başta olmak üzere yaşlılara “öf!” bile dememelerini istemektedir.<sup>46</sup>

### 1. 3. Çocuklar Arası Şiddet

Aile içi şiddette çocuklar arası şiddet de, bahsedilmeden geçilemeyecek şiddet türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuklar, sağlıklı olmayan ailelerde çocukça denebilecek ve yüzeysel olarak geçirtilerebilecek şiddetin ötesine geçerek birbirlerine değişik türlerde şiddet uygulayabilmektedirler. Bu duruma göre sürekli hakaret ve kavgadan yaralama ve dövmeye, oradan cinsel şiddete kadar gidebilmektedir. Çocuklar arası şiddette dikkati çeken önemli bir husus, daha çok erkek çocuklarının kız çocuklarına şiddet uygulamalarıdır. Bunun örnekleri çok görülmektedir.

### 1. 4. Ebeveyn ile Çocuklar Arası Şiddet

Aile içi şiddette zikredilmesi gereken bir şiddet alanı da ebeveyn ile çocuklar arasındaki şiddettir. Bu şiddete çeşitli aile durumlarına ve yaşa göre ebeveynler ve çocuklar birbirlerine şiddet uygulayabilmektedirler. Küçükken ve zayıf olduklarında, yani bebeklikten itibaren kendi ayakları üstünde duruncaya kadar çocuklar anne-babalarından kötü muameleye, kötü sözlere, dayağa, aileden kovulmaya vs. düşer olabilmektedirler. Özellikle yaşlandıklarında ise ebeveynler çocukları tarafından şiddete maruz bırakılmaktadırlar.

Anne, baba ve büyüklerden çocuklara yönelik istismar ve diğer şiddet türleri bu noktada özellikle ele alınmaya değerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Türkiye’de çocuk istismarı aile içindeki boyutuyla dikkat çekici bir durumdadır. Çocuklara çok rahat dayak atılmakta, hakaret veya benzeri ağır sözlerle şiddet yöneltilmektedir.

Kendileriyle görüştüğümüz kız öğrencilerden biri, küçükken annesinden çok dayak yediğini, annesinden yediği dayakları asla unutamadığını belirtmiştir. Bir başka öğrenci babasından şiddet gördüğünü söylemiştir.

Bir bayan öğrenci de şöyle demektedir:

“Şiddet gerçekten benim hayatımı çok etkiledi. Şu anda gözlerim doluyor. Özellikle sözlü şiddete çok maruz kaldım ve bunun etkilerini yaşantımda görüyorum. Hiç unutamıyorum, anne babamdan yediğim dayakları. Çok dayak yedim. Ben çocuklarıma aynı şeyi yapmak istemiyorum. İnsanın kişiliğini zedeliyor çünkü dayak.”

Bir erkek öğrenci de benzer bir biçimde anne babasından hep şiddet gördüğünü belirtmiştir.

45 Bkz. Tirmizî, “Birr”, 15.

46 İsrâ, 17/23-24.

Ocak 2012’de kendileriyle yüz yüze görüştüğümüz iki erkek ve bir kız öğrencinin tamamı büyük çocukların ve anne babaların küçüklere karşı şiddete başvurduklarını paylaşmışlardır. Kendi ailelerinde bunu gözlemlediklerini, hatta yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca bu üç kişiden kız öğrenci anne babasından dayak yemediğini, ama sözlü şiddete maruz kaldığını söylerken, erkek öğrencilerden biri annesinden bugüne kadar (22 yaş) dayak yediğini, ama küçük yaşlarda daha çok dayak yediğini, diğeri ise ebeveyninden, ama özellikle babasından sözlü şiddete uğradığını belirtmiştir.

Yine aynı tarihlerde yüz yüze görüştüğümüz bir öğretim elemanı, babasının annesine dayak atmadığını, ama ona karşı rahatça hakaret ve sövmeye başvurduğunu ifade etmiştir. Ayrıca akrabalarında kocanın karısına karşı sıklıkla dayak da dahil çeşitli şiddet türlerini icra etme örneklerinin bol miktarda olduğunu söylemiştir.

Eskişehir’de kendilerine yazılı olarak şiddet soruları yöneltilen 80 ilköğretim öğrencisinin (7. ve 8. sınıflar) yazdıkları da, aile içinde sözlü ve fiziki şiddetin yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.

Aile içi şiddetin Müslüman bir toplumda Müslüman ailelerde görülmesi ve Batılı toplumlarla, hatta genel olarak dünyanın diğer ülkeleriyle karşılaştırıldığında oldukça gerilerde olsa da kendi içinde gittikçe yaygınlık kazanmaya başlaması, üzerinde bütün boyutlarıyla, neden ve sonuçlarıyla düşünülmesi gereken bir konudur.

Aile içinde çocuklara yönelik şiddet, toplumda çocukların sağlıksız ilişkilere ve yanlış davranışlara itilmelerinde önemli bir etkidir. Gerçekten de günümüzde yapılan bazı çalışmaların da ortaya koyduğu gibi örneğin sokak çocukluğunun ve dolayısıyla sokakta çocukların veya sokak çocuklarının suça itilmelerinin en önemli nedenlerinden biri, anne babaların çocuklara karşı şiddet davranışlarıdır (Okumuş, 2005a; 2005b; 2006a). Özellikle dayak ve cinsel istismarın yoğun olduğu aile ortamında yaşayan çocuk için sokak yaşamı her türlü tehlikesine rağmen cazip bir hâl almaktadır. Bazı durumlarda ise çocuğun kısa süreli evden kaçışları ailelere “benimle ilgilenin” çağrısı durumundadır. Bu çağrılara cevap alamayan çocuk, çözümü tamamıyla uzaklaşarak aileyi cezalandırmada bulabilmektedir. Şu ya da bu şekilde sokakta yaşamaya başlayan çocuklar, sokak yaşamının gereği olarak şiddet, fiziksel veya cinsel istismara maruz kalmakta; uyuşturucuyla tanışıp çeşitli suçlara itilmektedirler.<sup>47</sup> Şu hâlde zor zamanların insanları olarak sokak çocukları, sokakta çalışmanın yanı sıra suça da itilebilmekte, örneğin hırsızlık veya kapkaççılık yapabilmektedirler. Sokak çocuk ve gençleri suça eğilimlerini bir yandan sokak hayatının zorluklarına bağlarken, bir yandan da suçun bir statü sorunu olduğu, grup içinde güç gösterisi amacını taşıdığı da görülmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki genç veya çocukları sokakta suça iten faktör, sokaktaki hayat ve geçim mücadelesinin yanı sıra statü ve kendini kabul ettirmedir.<sup>48</sup>

47 Güneş, Sadık; Kalaycı, A. Rasim, “Sokakta Yaşayan/Çalışan Çocuklar: Tespitler ve Çözüm Önerileri”, *Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü*, Ankara 2004, s. 6-7.

48 Permien, Hana; Zink, Gabriela, “Sokakta Günlük Yaşam ve Suç”, çev. Hakan Hakeri, *Çocuklar ve Suç-Ceza*, Seçkin Yay., Ankara 2005, s. 203 vd.; Okumuş, Ejder, “Çocuk Suçluluğunun Önlenmesinde İslâm Maneviyatının Rolü”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 184, 2006, s. 17-19.

## 2. Kadına Yönelik Şiddet

Toplumda kadına yönelik şiddet hem aile içinde hem de aile dışında olmak üzere iki yönden gelmektedir. Müslüman toplumlarda hızlı değişim, kentleşme, modernleşme gibi süreçler, kadına yönelik şiddeti tetikleyen unsurlardır. Kendi kültürel kodlarından kopan, ama yerine yenisini koyamayan toplumlarda kadının yükü daha da artmıştır. Bu durumda gerek aile içinde, gerek toplumun çeşitli alanlarında, iş yerlerinde kadına yönelik şiddet de artmıştır veya artabilmektedir. Geleneksel toplumda çalışmayan kadın, evinde çocuklarına bakar, ev içini idare eder, mutfak işlerini yaparken, modernleşme sürecinde işe girip çalışmakta, ama hemen geleneksel yapı ortadan kalkmadığı için önceki toplumsal durumda sahip olduğu sorumluluklar veya roller hâlâ üzerinde bulunmaya devam etmekte ve dolayısıyla sırtında çok büyük bir iş yükü toplanmaktadır. Bu başlı başına kadına yönelik bir şiddettir. Ayrıca bu yükü taşımada gösterdiği zafiyetlere karşı da toplumun çeşitli kesimlerinden, özellikle patronlardan ve erkeklerden ekstra şiddete maruz kalabilmektedir. Hatta bu kadar yükün altında kendisi de şiddete başvurma noktasına gelebilmekte, suça yönelebilmektedir.<sup>49</sup> Görüldüğü gibi kadın bu durumda iki yönden, kendisi tarafından ve de kendi dışındaki öznelerden şiddetle karşı karşıya gelmektedir.

Kadına şiddet kapsamında işaret edilmesi gereken önemli bir husus da, ülkemizin bazı coğrafyalarında kadınların haklarının verilmemesinden dolayı kadınların şiddet görmeleridir. Örneğin kadınlara mirastan paylarının verilmediği yerler var. Buralarda kadınların miras hakları verilememektedir. Bu da ister istemez bir mağduriyet hissi uyandırmakta, duruma itiraz eden duyarlı veya eğitilmiş kadınlara ise şiddet uygulanabilmektedir. Yapılan bazı gözlem ve araştırmalar bu durumun bazı bölgelerimizde yaşayan insanlar arasında geçerli olduğunu ortaya koymuştur.<sup>50</sup>

Görüşme yapılan öğrencilerin tamamı Türkiye’de toplumda kadına yönelik şiddetin görünür bir düzeyde olduğuna dikkat çekmişlerdir. Gerçekten de insan, sokakta, caddede, çarşıda, pazarda yürürken, televizyon izlerken, gazete okurken, çalışırken kimi zaman kadınlara hakaretten tutun dayak atmaya, hatta bıçak, tabanca gibi aletlerle öldürmeye kadar şiddet uygulandığına tanık olabilmektedir. Ayrıca töre gereği çok ağır şiddet mağduru kadınları, hatta ölümle cezalandırılan ve öldürülen kadınları da bu çerçevede zikretmek gerekir.

Kadına yönelik şiddet söz konusu olduğunda kız çocuklarına yönelik şiddete ayrıca işaret etmek lazımdır. Kız çocuklarının, özellikle sokakta çalışan veya sokağın kız çocuklarının, barındıkları devlet kurumlarında barınan kız çocuklarının çeşitli şiddet türlerine, bilhassa da cinsel şiddete maruz kaldıkları söylenebilir. Toplumumuzun bazı bölgelerinde kız çocuklarının kız olmasından mütevellit ağır bir yük olarak görülmesi ve o nedenle erkek çocuğa daha fazla önem verilmesi, ailede kız çocuğunun olup erkek çocuğunun olmamasını şeref ve gurur meselesi yapılması da bu bağlamda zik-

49 Balcıoğlu, İ., *Şiddet ve Toplum*, s. 23.

50 Okumuş, Ejder, “Sokak Çocuklarının Sosyolojisi –Diyarbakır Örneği-”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (elektronik dergi). IX/1, 2005, s. 9-37.



redilmesi gereken bir durumdur. Böyle bir bakış açısının geçerli olduğu yerde ailede ve akrabalar arasında huzursuzluklar baş göstermekte ve hatta bazen erkek çocuk vermedi diye fatura kadına çıkarılmakta, boşanma yoluna gidilmekte, boşanma olmasa da ikinci, üçüncü, dördüncü evlilikler yapılabilmektedir. Görüldüğü gibi bütün bu durumlarda da kız çocukları ve anneler şiddete maruz kalmaktadırlar.

### 3. Çocuklara Yönelik Şiddet

Çocuğa yönelik şiddet, aileden, aile içinden geldiği gibi toplumun çeşitli alanlarında da kendini gösterebilmektedir. Genel olarak sokakta, okulda, savaşta vs. çocuğa karşı her türlü istismar, her türlü eziyet, baskı, kötü muamele, dayak gibi şiddet türleri uygulanabilmektedir. Çocuğa yönelik şiddet, döngüsel bir etki yapmakta, çocuğun da topluma karşı şiddete ve suça itilmesine veya yönelmesine yol açmaktadır.

Öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde, onlara sorduğumuz sorulara aldığımız cevapların bir kısmında çocukların toplumda gerek ailede gerekse kamuda şiddete maruz kaldığına şahit olunduğu ifade edilmiştir.

Türkiye’de çocuk algısı ve anlayışında şiddetle, sözlü şiddet ve dayakla eğitimin olumlu yeri olduğunu söylemek çok abartılı olmayacaktır. Zira ailede, okulda, sokakta, iş yerinde, tarlada, bağda, bahçede vs. çocuklara karşı sözlü şiddet her fırsatta uygulanmakta, fiziki şiddet de çok sık icra edilmektedir. Çocuğu dövmenin çocuğun daha iyi yetişmesinin önemli bir aracı olduğu düşünülmektedir. Pek çok insanla yaptığımız görüşmelerde çocuk eğitiminde dayanın kalıcı olumlu etkilerinin olduğuna inanıldığı tespit edilmiştir. Belki bu genel anlayıştıdır ki, ülkemizde camilere gelen çocuklara karşı da nispeten sert davranıldığına, kimi zaman çocukların çeşitli gerekçelerle camilerden kovulduğuna tanık olunmaktadır.

Gerek âdet, anane veya gelenek adına, gerek din adına çocuğa şiddet, çocuğu dövmek, ona hakaret etmek, kaba ve sert davranmak, onu hırpalamak, örselemek, hiç şüphesiz yanlıştır. Çocuklara şiddet uygulanması, toplumun geleceği olan çocuklarımızın dengesiz, tutarsız, öz güvenden yoksun kişiliğe sahip bulunan, daha kötüsü şiddet üreten insanlar hâline gelmesine ve dolayısıyla toplumun dengesizleşmesine yol açar. Bu sebeple çocuklara sevgiyle yaklaşılması, onların sevgi ve şefkatle büyütülmesi sağlıklı toplumun ikame ve idamesi için elzemdir.

### 4. Eğitimde Şiddet

Eğitim, İslam toplumlarında yanlış görülebilecek şiddetin uygulanabildiği ve gözlemlenebildiği bir alandır. Eğitimde şiddet denildiğinde, hem eğitimcilerden, öğretmenlerden öğrencilere yönelen şiddet, hem de öğrencilerin birbirlerine yönelttiği şiddet anlaşılmaktadır.

Eğitimde şiddette hiç şüphesiz eğitim içinde baş aktör konumundaki öğretmenlerin büyük rolü bulunmaktadır. Kendileri de şiddet görerek eğitim alıp öğretmenlik mesleğine yönelen öğretmenler, öğrencilerine şiddet uygulamaktadırlar. İlköğretim

ve ortaöğretimde fiziki şiddetten sözel şiddete şiddetin birçok örneğini görmek mümkündür. Yükseköğretimde de öğrenciler fiziki olmasa da sözel ve psikolojik şiddete maruz kalabilmektedirler.

Kendileriyle görüştüğümüz ve yazılı olarak şiddeti sorduğumuz öğrencilerden bir kısmının cevapları eğitimde şiddetin çeşitli boyutlarını yansıtması bakımından önemlidir. Öğrenciler genelde sözlü şiddete maruz kaldıklarını beyan ederken bir kısım öğrenci ise öğretmenlerden fiziki şiddete maruz kaldıklarını ifade etmektedir. Bir öğrenci şöyle demektedir:

“Eğitim alanında yapılan şiddete örnek, üniversite öğrencilerinin istemediği hâlde bazı şeyleri mesela not korkusuyla yapması.”

Bir erkek öğrenci de şöyle demektedir:

“Özellikle ilköğretimde şiddet çok görülen bir şeydir. Öğretmenin öğrenciye dayak atması gibi.”

Bir kız öğrenci, ilköğretimde iken okul müdürü ve yardımcılarından sözlü hakareti çok işittiğini, arkadaşlarının da sözlü ve fiziki şiddete uğradıklarını ifade etmiştir. Öğrencilerden biri de ilköğretimde okurken okul müdürünün öğrencilere çok hakaret ettiğini ve dayak attığını belirtmiştir.

Bir başka kız öğrenci şöyle demektedir:

“Ailemden şiddet görmedim, ama ilkokul üçüncü sınıfta iken bir gün matematik dersinde öğretmenim bir soruyu sonuna kadar çözemedim diye kafama vurmuş ve hakaretler etmişti. Belki çok basit gibi görünen bu şiddet, kalbimi incitmişti. O günden sonra matematik problemleri bana hep şiddeti hatırlatır. Aynı öğretmenin arkadaşlarına yaptığı eziyetler de cabası.”

Bir kız öğrenci şunları ifade etmektedir:

Şiddet noktasında ilkokul 4. Sınıfta yaşadıklarımı hiç unutmuyorum. Sınıf öğretmenimiz (öğretmen demek bile gelmiyor içimden) çok şiddet yanlısı biriydi. Sorduğu soruya cevap verememek bir yana en ufak bir harekette, hatta sebepsiz yere öğrencileri döverdi. Beni de döverdi tabii ki. Öyle kız erkek ayrımı da yapmazdı. Hem sözlü hem de fiili şiddet uygulardı. Sınıftaki erkek arkadaşlarımızdan birini tekme tokat dövüp burnunu kanatmıştı. Teneffüslere çıkarmazdı bizi. Düşünün daha kaç yaşındayız. Ailemizde görmediğimiz hakaretleri ve diğer şiddet türlerini gördük. O seneyi hiç unutmuyorum, unutamıyorum. Ve o öğretmene hakkımı helal etmiyorum...

Şiddet sorusu yöneltilen kız öğrencilerden birçoğu ise, hem ilköğretimde, hem de lisede şiddete maruz kaldığını beyan etmiştir. Beş erkek öğrenci de benzer biçimde ilköğretim ve ortaöğretimde öğretmenlerinden ve idarecilerinden dayak yediklerini ve hakaret gördüklerini belirtmiştir.

Eskişehir’de yazılı olarak şiddet soruları yöneltilen 80 ilköğretim öğrencisinin (7. ve 8. sınıflar) ifadelerinden de öğretmenlerinden çoğu zaman sözlü, kimi zaman da fiziki şiddet gördükleri anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin söyledikleri arasında dikkate değer bir husus da, şiddete başvuran öğretmenlerin erkek öğretmenler arasından da, bayan öğretmenler arasından da çıkmasıdır.

Öğrencilerin bir kısmı üniversitede de hocalardan sözlü şiddete maruz kaldıklarını beyan etmişlerdir.

Türkiye’de ilköğretimin alt sınıflarından orta öğretimin son sınıfına kadar neredeyse bütün kademelerinde öğrenciler çeşitli sebeplerle birbirine sözlü ve fiili saldırılarda bulunabilmektedirler. Bu saldırı veya yıkıcı hareketlerde öğrencilerin grup oluşturdukları, bir tür çete kurdukları ve grup hâlinde diğer öğrencilere şiddet uyguladıkları bilinmektedir. Söz konusu şiddet, sözlü şiddetten tutun bıçak, sopa ve silahlı saldırı ve dolayısıyla yaralama ve öldürmelere kadar geniş boyutlara uzanabilmektedir. Yukarıda matematik öğretmeninden şiddet gördüğünü söyleyen öğrenci bu çete öğrenci grubu konusunda yaşadığı bir olaydan hareketle şunları söylemektedir:

“Yedinci sınıfa gelmişim. Nöbetçi olduğum bir gündü. Hava sıcak ve güzel, okulun bahçesi öğrenci dolu. Bu okuldaki şiddet yanlısı öğretmenlerin yetiştirdiği iki üç kendini bilmez bir çember oluşturmuş ve ortada özürsüz bir küçük çocuk, itiş kakış ordan oraya savruluyor, o kadar zor bir durumda ki... Ona kimse yardım etmiyor. Grup çete diye kimse yaklaşmıyor. Yaklaşmadıklarıyla kalmıyor, bir de çirkin çirkin gülüyorlardı. Daha fazla dayanamadım ve gidip o çocuğu onların elinden kurtardım. Beni de itip kakmaya çalıştılar, ama o çocuk kadar incinmedim...”

Eğitim söz konusu olduğunda, din eğitimi alanında şiddet konusuna ayrıca işaret edilmesinde fayda bulunabilir. Türkiye’de din öğretimi ve eğitimi yapılan okullarda ve camilerde, Kur’an kurslarında ve ailede din öğretimi ve eğitimine tabi tutulan çocuğa şiddet uygulandığı durumlara rastlanmaktadır. Dinin gereği olarak çocuğa şiddet uygulamak, dayacağı din eğitiminin bir aracı olarak görmek ciddi bir yanıştır. Eğitim ve öğretimde çocuğa kalıcı, etkili bilgiler kazandırmak ve onda kalıcı davranış değişiklikleri meydana getirmek için şiddet ve zorlamanın olmaması, sevgiyle yaklaşılması esastır.

## 5. Cinsel Şiddet

Cinsel şiddet, kişiye cinsel tacizde bulunmak, kişinin isteği dışında cinsel ilişkide bulunmak veya zarar verici cinsel davranışta bulunmak şeklinde anlaşılabilir. Cinsel şiddet, sözel, sözel olmayan ve fiziksel cinsel yıkıcılık veya saldırıyı, zorla pornografi izletmeyi ve tecavüzü vs. içerir.

Müslüman toplumlarda görülen şiddet tiplerinden biri de cinsel şiddettir. Cinsel şiddet, her türlü cinsel istismarı, erkek veya kız çocuklara, genç, yetişkin veya yaşlı kadınlara karşı uygulanan cinsel içerikli veya boyutlu şiddet türlerini ifade eder. Gerek araştırmalarla ortaya çıkan bulgulardan, gerekse medyadaki haberlerden cinsel şiddetin Türkiye’de dikkati çekecek boyutlarda olduğu anlaşılmaktadır.

Cinsel şiddet, ailede, okulda, toplu ulaşım araçlarında, sokakta, bürokraside, iş yerinde görülebilen bir şiddettir. Örneğin bir kız öğrenci lisedeyken otobüsle okula

gidip gelirken erkeklerin cinsel şiddetine maruz kaldığını ifade etmiştir. Ayrıca bir kız öğrenci lisede iken arkadaşlarının cinsel tacize uğradığını söylemiştir.

## 6. Trafikte Şiddet

Türkiye'ye bakıldığında hemen fark edilebilecek olan trafik şiddeti; sürücülerin birbirini sıkıştırması, gereksiz inatlaşmalara girilmesi, kuralsızca araç kullanarak diğer sürücülere eziyet etmek ve trafiği olumsuz etkilemek; hız sınırlarını aşmak, ışık kurallarına uymamak ve kazaya sebebiyet vermek; hatalı solama yapmak; tahammülsüzlük göstermek; diğer sürücülere karşı nezaketsiz davranmak, örneğin hakaret etmek, saldırmak gibi farklı biçimlerde kendini göstermektedir.

Türkiye'ye baktığımızda hemen görebileceğimiz gibi trafikte görülen veya sebep olunan şiddetin kaynağında, bencillik, egosentrizm, aşırı hırs, rasyonel olmamak, paylaşımcı olmamak, başkalarının hakkını ihlal etmek gibi unsurlar bulunmaktadır. Kul hakkına riayeti bir arada yaşamamanın en önemli şartlarından biri olarak gören İslam gibi bir dinin mensuplarının kardeşlik yaklaşımıyla trafiğe çıkmaları ve evrensel trafik kurallarına uymaları gerekirken bunun tersinin olması nasıl açıklanabilir?

Trafikte en küçük şiddetten trafik terörüne kadar her türlü şiddetin çokça görüldüğü, çeşitli kazalara, yaralama ve öldürmelere, maddi kayıplara yol açan trafik şiddetinin savaşıları andıracak boyutlara vardığı ülkemizde ve diğer bazı Müslüman toplumlarda durumun ciddiyetinin ivedilikle tespit, teşhis ve tamirinin gerekliliği ortadadır.

## 7. Sporda Şiddet

Sporda şiddet, küçümsenemeyecek bir şiddet alanı ve türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle futbolda karşı taraftarların birbirilerine sözlü ve fiziki şiddetin her türlüünü görmek mümkündür.

## 8. İntihar

İntihar, ister başarılı olsun isterse başarısız olsun, sonuçta açık bir şiddet biçimidir. Esasen intihar girişiminde bulunan kişi hem kendisine hem de topluma şiddette bulunmaktadır.

Bu tür şiddetin, özellikle mutsuzluk ve huzursuzluğu, dolayısıyla anlamsızlığı getiren hızlı değişimlerin yaşandığı toplumlarda,<sup>51</sup> Müslüman ülkelerde veya şehirlerde daha çok meydana geldiği söylenebilir. Türkiye örneğinde özellikle 2000'li yılların başlarında Batman, Diyarbakır gibi şehirlerimizde meydana gelen intiharlar örnek olarak zikredilebilir.<sup>52</sup>

---

51 Durkheim, Emile, *İntihar*, Çev. Özer Ozankaya, TTK., Ankara 1986.

52 Gönenç, İsmail, *Sosyal Bir Fenomen Olarak İntihar: Batman İli Örneği (1995-2002)*, Yayınevi Yay., Ankara 2010.

## 9. Kan Davası

Kan davası, içinde şiddetin çok karmaşık ve yoğun bir hâl aldığı; küskünlüklerin, korkuların, kaçmaların, kovalamacaların, sürgünlerin, göçlerin, aile parçalanmalarının, her türlü araçla öldürmelerin, katliamların yaşandığı bir şiddet sarmalı olarak tanımlanabilir.

Türkiye'nin bazı bölgelerinde kan davasının pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Kan davası demek tabii ki, birçok eziyet, takip, sürgün, yaralanma ve ölüm demektir. Kan davasıyla gelen bütün bu şiddet türlerine, çocuk, kadın, erkek, yaşlı genç her yaştan ve cinsiyetten insan maruz kalmaktadır. Bazen ceviz kabuğunu dahi doldurmayacak basit şeylerden kaynaklanan ve gerçekte insan enaniyet ve gururuna dayalı olarak kendini gösteren kan davası olayları, kimi zaman nesilleri içine alacak biçimde geniş bir zaman dilimini içine alabilmektedir. Bu da, o ölçüde kan dökmek demektir, o ölçüde eziyet vermek ve görmek demektir, o ölçüde şiddet demektir. Nitekim araştırmacının bazı köy, belde ve şehirlerde, hatta bölgelerde 2000-2007 yılları arasında yaptığı gözlemlerde ve bizzat tanık olduğu bazı durumlarda onlarca yıl süren kan davalarının olduğu ve bu kan davalarında onlarca insanın öldürüldüğü, birçok kişi ve ailenin yaşadıkları memleketlerini terk etmek ve başka bir yere taşınmak zorunda kaldığı ortaya çıkmıştır.

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Veda Hutbesinde "bütün kan davaları ayaklarımın altındadır" buyurarak reddettiği ve yasakladığı kan davası, nasıl oluyor da bugün Müslüman toplumda yaygın bir biçimde gerçeklik buluyor? Bu soru ve ona verilecek cevabın ne kadar anlamlı olduğu ve olacağı ortadadır.

## 10. Töreyle Dayalı Şiddet

Türkiye'de sonu ölümle bitenler de dâhil töreye dayalı şiddet, burada işaret edilmesi gereken bir şiddet türü veya kaynağıdır. Çeşitli araştırmaların ve gözlemlerimizin de teyit ettiği gibi töre bazı yerlerde insanlar arası ilişkilerde etkili bir norm koyucu olarak işlev görmektedir. O kadar etkili ki, insanların ölümleri de dâhil pek çok şiddet içerikli cezalar, töreden kaynaklı verilmekte ve uygulanmaktadır. Kendileriyle görüştüğümüz öğrencilerden bir kısmı da Türkiye'de dikkat çekici ve etkili bir şiddet türü olarak töre ve namus cinayetlerine işaret etmişlerdir.

Töre kaynaklı şiddette yine en çok kadının olumsuz etkilendiği, en çok kadına şiddet uygulandığı söylenebilir. Örneğin ailenin istediği kimseyle evlendirilmek istenen bir kız çocuğu veya bir kadın, bunu reddeder ve yapmazsa ya da bir başkasıyla evlenirse, törenin sert ve acımasız yüzüyle karşılaşır ve sonu ölümlere kadar gidebilen cezalara çarptırılabilir ya da başka kimselerin de şiddete maruz kalmasına da yol açan bir dizi şiddeti yaşayabilir.

Bir erkek öğrenci töre cinayetleri hakkında şunları söylemektedir:

"Töre cinayetleri genelde namus davaları olarak adlandırılıyor. Örneğin Güneydoğu'da bu daha çok yoğundur. Erkeğin bir kızı kaçırması, bunun en büyük sebeplerindedir. Töre cinayeti sadece kadına yönelik değildir. Erkek de bu cinayetlerin kurbanı oluyor."

Türkiye’de töre ve namus cinayetleriyle ilgili yapılan çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında, töre cinayetleri veya töre kaynaklı başka cezalandırmaların, İslam dininin ana kaynaklarıyla uzaktan yakından ilgisi bulunmadığı hâlde kimi zaman popülar dindarlık algısı içinde din ile de meşrulaştırılarak gerçekleştirilen bir olgu olduğu söylenebilir. Töre gerekçe gösterilerek işlenen cinayetlerin İslam’da yerinin olmadığı hususunda Diyanet İşleri Başkanlarından Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’nun söylediklerini burada iktibas etmek anlamlı olacaktır:

“İnsan hakları ve bunun önemli bir parçasını teşkil eden kadın hakları, sadece insanlık tecrübesinin günümüzde ulaştığı ortak bir söylem değil, aynı zamanda yüce dinimizin insanlığa getirdiği mesajın özünde yer alan temel değerlerden de biridir. Dinimiz, saygı değer ve şerefli bir varlık olarak yaratılan insanın yaşama hakkını ve onun diğer temel haklarını dokunulmaz/mukaddes haklar olarak ilân etmiştir.

Bunun içindir ki, insan hakları alanında çevremizde olup biten olumsuzluklar ve ihlaller karşısında duyarsız kalmamak, bunların giderilmesi ve iyileştirilmesi yönünde bilinçlenmek ve çaba göstermek, bu konuda yüce dinimizin evrensel mesajından ve temel öğretilerinden yararlanmak hem dinî, hem de insanî bir görevdir.

Töre veya namus cinayeti denilen olay, ülkemizde kadınların maruz kaldığı sorunlardan sadece biridir. Esasen kadınların, modern Batı toplumları da dâhil günümüzde yaşadığı daha pek çok sorun vardır. Bu sorunların arka planında sosyal, kültürel, ekonomik birçok sebep, dinden değil tarih ve coğrafyadan gelen pek çok unsur bulunmaktadır. Töre cinayetlerinin temelinde ise büyük ölçüde ataerkil zihniyetin, erkek varlığını ve haklarını önceleyen ya da merkeze alan bir anlayışın kadınlarla ilgili algı ve kabulleri yatmaktadır. Kadını kendi varoluş serüveninin öznesi kabul etmeyen bu anlayış, doğumundan itibaren onu erkekten aşağı ve ikinci bir cins olarak algılama ve kodlama yanlısına düşmekte, ikinci aşamada da bu yanlısı dine onaylatma gayretine girmektedir. Hâlbuki İslam kadın ve erkeği Yaratıcı karşısında eşit bireyler olarak tanıtmakta, Kur’an, her dönem toplumunda az veya çok varlığını sürdüren bu anlayışı açıkça kınamaktadır.<sup>53</sup>

Kur’an vahyinin tamamlanmasının üzerinden on dört asır geçmesine rağmen kadın hakları, kız çocuklarına karşı izlenen ayrımcılık konusunda hâlâ Yüce Yaratıcı’nın kınadığı durumda olmamız gerçekten esef verici ve düşündürücü bir olaydır. Diğer taraftan Hz. Peygamberin babalığını örnek alabildiğimiz söylenebilir mi? O, kızlarına karşı son derece yakın, şefkatli ve merhametli bir babaydı. Genç kız ve kadınların hor görülmesine, dövülmesine, zorla evlendirilmesine asla müsaade etmiyordu. Kızlarını iyi eğitip yetiştiren babaları cennetle müjdeliyordu.

Kur’an’ın bütün uyarıları ve Hz. Peygamberin örneğine rağmen, 21. yüzyıla girdiğimiz bir dönemde kız çocuklarımızın ve kadınlarımızın eğitilmeleri ve iyi yetiştirilmeleri konusunda her birimizin üzerine düşen farklı sorumlulukların bulunduğu açıktır. Özellikle ataerkil zihniyetin hâkim olduğu, cinsiyet farklılığının hiyerarşik ve katı kalıplar içinde algılandığı bölgelerimizde, kız çocukları ve kadınların töre cina-

53 Nahl, 16/ 58-59; Zuhruf, 43/17-18; Tekvîr, 81/8-9.

yeti, aile içi şiddet, eğitim ve cinsiyet ayrımcılığı gibi bir dizi olumsuzluklara hedef olması için belki de en üzücü yanındır.

Namus kavramının ve onunla yakın içeriklere sahip iffet ve ırz kavramlarının çok daha geniş bir kapsamı, insanın düşünce, niyet ve bütün davranışlarıyla bağlantıları bulunduğu hâlde bunların, sadece kadının bedeniyle ilişkilendirilmesi ve dar bir çerçevede anlamlandırılması, yine bunların sadece kadına düşen bir sorumluluk olarak görülmesi de söz konusu zihniyetle, sosyal yapıyla ve gelenekle beslenen bir başka yanlış anlayıştır.

Hayatı ve ölümü yaratan da, insana hayat hakkını bahşeden de Yüce Rabbimizdir. İnsanın hayat hakkı, diğer her bir haktan daha önemli ve öncedir. Kişilere, resmî ve yasal otoriteden bağımsız olarak yargılama ya da cezalandırma yetkisi tanınmaz. Ortada bir suç varsa kişilerin ancak yetkili mercilere şikâyetle bulunma ve dava açma hakkı vardır. Hiçbir aile meclisi mahkeme olmadığı gibi töreler de kanun değildir. Kendilerinde böyle bir hak görenlerin bu saikle işledikleri cinayetler hiçbir şekilde din ile meşrulaştırılmaz ve asla haklı gösterilemez. Bu cinayetleri işleyen kişiler, hem toplum nazarında hem de islâmî öğretiyeye göre Allah katında suçludurlar.

Namus ya da töre cinayetleri, kadına karşı yaygın şiddetin en uç tezahürlerinden biridir. Bu yüzden günümüzde artık şiddet kültürüyle yüzleşmek ve mücadele etmek zorundayız. Ancak bunun çok yönlü ve uzun soluklu bir mücadele olduğunu da bilmeliyiz. Devletin pek çok biriminin ve kadın örgütleri başta olmak üzere sivil toplum kuruluşlarının iş birliği ile bu sorunun temelleri, boyutları ve çözüm süreci ile ilgili çalışmalar yapılmalı ve şiddetle mücadele bir devlet politikası hâline getirilmelidir. Buna eğitimcilerden sosyologuna, sivil toplum örgütlerinden basın yayın kuruluşlarına kadar herkes katkı sağlamalıdır. Özellikle yazılı ve görsel yayınların namus, töre ve yerel kültürler adına şiddeti onaylayıcı motiflerden arındırılmaları da bu hedefin gerçekleşmesinde ayrı bir önem taşımaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı olarak ülkemizin kadın sorunlarına karşı duyarlı olmayı ve bu sorunların çözümünde aktif rol almayı kalıcı bir politika olarak benimsemiş bulunuyoruz. Bu kararlı tavrımızı bir an önce pratik hayata aktarabilmek için kadın sorunlarıyla ilgili çalışmalar yürüten çeşitli birimlerle ve kadın kuruluşlarıyla görüşmeler yapmaktayız. Bu konuda dinin yanlış onaylayıcı bir referans olmasını önleyip doğruya destek veren bir aydınlık olmasını, birlikte ve barış içinde yaşadığımız, birbirimize insan olarak saygı ve sevgi duyduğumuz bir dünyayı inşaada yüce dinimizin kalıcı öğretisini yapı taşı kılmak istiyoruz.<sup>54</sup>

## 11. Terör ve Anarşi

Terör, örgütsel şiddet olup mevcut siyasal düzene, toplumun çeşitli kurumlarına, yönelen bir şiddet türüdür. Gerek toplum içindeki bir grup tarafından gerekse doğrudan devletler eliyle gerçekleştirilen terör, en etkili, en zarar verici ve en yanlış şiddet türü olarak vasıflanabilir. Müslüman toplumlarda varlık gösteren terör olaylarının bü-

54 Bardakoğlu, Ali, "Basın Açıklaması". 08.03.2004 "<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-314.aspx>.

yük bir kısmı çeşitli siyasal amaç ve hedefler için ortaya çıkan, uluslararası güçlerce, hatta farklı devletler tarafından ve siyasal gruplarca desteklenen olaylardır.

Anarşiye gelince; daha çok toplum içinde otorite ve kural tanımayıp kargaşa çıkarma ve baskı kurma, yaralama, öldürme, hatta katliam yapma gibi şiddet biçimlerini içeren bir toplumsal olaydır. Anarşi de aslında karmaşık bir olgudur. Türkiye’de, Afganistan’da, Pakistan’da vs. çok örneklerini görebileceğimiz bir şiddet türü olarak anarşi, ulusal, yerel ve uluslararası boyutlarıyla toplumu huzursuzluğa iterek planlanan birtakım işleri gerçekleştirmek için devreye sokulabilmektedir.

Türkiye’de köy, ilçe ve şehir merkezlerinde terör örgütü veya örgütleri tarafından yapılan çeşitli saldırılarda, bombalamalarda, yakıp yıkmalarda, adam kaçırmalarda şiddetin pek çok türü görülebilmektedir: Yaralamalar, öldürmeler, cinsel istismar, çocuk istismarı, ekonomik istismar vd. diğer İslam ülkelerinin bir kısmında ise terör olayları hiç eksik olmamaktadır.

Bütün bunların dışında dünyanın çeşitli yerlerinde meydana gelen terör olaylarının Müslümanlar ve Müslümanlıkla ilişkilendirildiği durumlar da hiç eksik olmamaktadır. İslam’ın şiddet ve terör yüzüyle sunulması ve “İslamî şiddet” ve “İslamî terörizm” gibi ifadelerle İslam’la şiddet ve terörün buluşturulması, “bilimsel” çalışmalarla da desteklenmektedir. Meşhur “İslam ve Ortadoğu uzmanı” Bernard Lewis’in çalışmaları buna en iyi örneklerdendir. Lewis, 2001’de *The New Yorker*’da yayınladığı bir makalesine dayanarak yazdığı ve 2003’de yayınlanan *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror* adlı kitabında İslam’la ilgili Amerika’nın resmi ve sivil ilgililerini tahrik edici bir biçimde bilimsellik kisvesi altında, ama hiç de bilimsellik arz etmeyen şu cümleleri sarf etmektedir:

“Müslümanların çoğu fundamentalist değildir, çoğu fundamentalist de terörist değildir; fakat bugünkü teröristlerin çoğu Müslümandır ve bunlar, kendilerini övünerek böyle tanımlamaktadır. Müslümanların medyanın terörist hareket ve eylemlerden “İslamî” diye bahsettiğinde şikayet etmeleri ve medyanın neden benzer biçimde İrlanda ve Bask terörist ve terörizmlerini “Hristiyan” olarak nitelendirmediğini sormaları anlaşılır bir şeydir. Cevap basit ve açıktır. Onlar kendilerini böyle tanımlamıyorlar. Müslümanın şikayeti anlaşılır fakat haberi rapor edenlere değil, yapanlara yöneltilmelidir.”<sup>55</sup>

Görüldüğü gibi B. Lewis, kurduğu cümle ve kullandığı ifadelerle bir tür dil oyunu yaparak İslam’ı terörizmle ilişkilendirmeye çalışmakta, zihinleri karıştırmaktadır. Oysa İslam’ın tarihsel pratiğine ve günümüze bakıldığında, Müslümanların diğer bazı din mensubu toplumlara göre çok az terör olaylarına karıştığı tespit edilebilir. Eğer terör eylemleri kimden gelirse gelsin terör olarak addedilecekse bu böyledir. Burada amaç, terör diye nitelenebilecek eylemleri aklamak veya meşrulaştırmak değildir. Elbette terör, kimden gelirse gelsin terördür. Ama terör, onu gerçekleştiren insana aittir, dine değil, İslam’a değil.

55 Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, New York 2003, s. 137-138 vd.



İslam'ın küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği “küresel durum problemi” içinde insanlığı en fazla tedirgin eden şiddet ve terör sorununa karşı söz konusu özelliklerine ve ortaya koyduğu uygulamalara bakıldığında, küreselleşmenin şiddet, terör ve savaşın ideolojik teorisyenliğini yaparak bir bakıma şiddeti meşrulaştıran Samuel Huntington'un çatışmacı yaklaşımının yanlışlığı da anlaşılmaktadır. Müslümanlar açısından bakıldığında bugün zaten savaş mümkün değildir, olsa olsa görüldüğü üzere tek taraflı bir savaş olabilir.

Dünyanın çeşitli yerlerinde meydana gelen şiddet ve terör olaylarına salt tanımlama amaçlı terör diyerek işin içinden sıyrılmak mümkün değildir. Filistinlilerin tepkisel davranışları, Irak'taki olaylar vs., İsrail'in, ABD'nin ve Batı'nın bu bölgede ve dünyada izlediği ve uygulamaya koyduğu politikaların sonucu olarak gelişen karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır. Bunlar eylem değil, bir tepkidir. Nitekim bu tür olaylar Batı'da Müslümanların dışından gelebilmekte ve örneğin Amerika'ya yönelebilmektedir. Mesela “Oklahoma bombacısı Timoty McVeigh bir Amerikalı'ydı. 9/11 olayları da karmaşıktır. Aslında 9/11'de küreselleşmenin şiddet ve terör üretiminin çok büyük bir örneği olarak karşımıza getirilmesi örneğiyle karşı karşıya bulunulduğu söylenebilir. Son tahlilde konuya yaklaşırken bütün boyutlarını hesaba katmak ve ondan sonra terörün kimlerden geldiğine karar vermek gerekir.

Özetle İslam'ın genellikle pratiğine ilişkin sözü edilen hususlar, onun şiddet dini değil, barış dini olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'da savaşla ilgili ayetler, kendine özgü sosyal, kültürel, siyasal, tarihsel bağlamlarda gelmektedir. Kaldı ki bunlar, İslam'ın şiddet boyutuna delil getirilmek istenirse, o takdirde Bible'daki şiddet ve savaş ayetlerine ne demeli? Kur'an'daki “şiddet” içerikli pasajlar, Bible'daki şiddet içerikli pasajlardan daha şiddetli değildir.<sup>56</sup> Genel olarak ve bir bütünlük içinde bakıldığında görülür ki, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, şiddet ve terörü yasakladığını ifade etmektedir. Kur'an<sup>57</sup>, haksız yere bir insan öldürmeyi, bütün insanlığı öldürmek, bir hayat kurtarmayı da bütün insanlığı kurtarmak olarak tarif etmektedir. Kur'an'a göre<sup>58</sup> barış içinde yaşamak farzdır ve barışa aykırı davranmak şeytan işidir, şeytanın peşinden gitmektir. Kur'an'da aslolan barıştır.<sup>59</sup> “Alemlere rahmet olarak gönderilen” Hz. Muhammed, Müslüman'ı, dilinden ve elinden kimsenin rahatsız olmadığı insan olarak tarif etmektedir.<sup>60</sup> İslam Peygamberi'nin “Hiç kimse, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş olmaz”<sup>61</sup> hadisi, Müslüman'ın nasıl bir ahlakî, kültürel ve sosyal ilişkiyi tesis etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bunların dışında Kitap Ehli ve diğer insanlarla ilişkilerin hukuksal yönleriyle ilgili ayetlerde ve sünnette de savaş şartlarının ve birlikte yaşamının yollarının in-

56 Smith, Huston, *Islam A Concise Introduction*, HarperSanFrancisco, New York 2001, s. 8.

57 Mâide, 5/32.

58 Bakara, 2/208.

59 Bakara, 2/192, 194; Nisâ, 4/90; Enfâl, 8/ 61 vd.

60 Buhârî, “Kitâbu'l-İmân”, 5.

61 Buhârî, “Kitâbu'l-İmân”, 7.

sani temelde belirtildiğini görebilmekteyiz. İslam Peygamberi'nin savaşlarında hep savunmanın esas alındığı görülür. Müslümanlara, zayıf insanlara gelecek zararların önlenmesi amacıyla veya yapılan saldırılara karşılık savaşlar yapılmıştır.<sup>62</sup> Ayrıca bu şartlarda savaşırken dahi yaşlılara, kadınlara, çocuklara, tabiat eserlerine, kültürel ve dinî mirasa, savaşmayanlara dokunulmama esası getirilmiştir. Müslümanlara dokunmadıkları sürece insanlara saygıyla yaklaşmak İslam'da en önemli ilkelerdendir. Kitap Ehli'nin yiyecekleri Müslümanlara, Müslümanların yiyeceğinin de Kitap Ehli'ne helal kılınarak<sup>63</sup> sosyal hayatta birlikte yaşamının önemli bir boyutu tesis edilmiştir. Bunun dışında Ehl-i Kitap ile ilişkilerde sıklıkla ortak noktaların vurgulanmasının istenmesi<sup>64</sup> de birlikte yaşamayı tesis yolunda en önemli emirlerdendir.

Bunlardan başka ve çok önemli bir husus, insanlığın tabii hâliyle olduğu gibi kabulünün esas alındığını ifade eden ve çoğulculuğu esas alan ayetlerin varlığıdır. Bu bağlamda İslam'da Maide Suresi 48. ayeti kerimede zikredildiği gibi insanların farklı yollarda olmasının normal ve kaçınılmaz olduğunun vurgulanması ve iyilikte insanların yarışmasının istenmesi; Hucurat Suresi 13. ayetinde insanların cinsiyet, kabile ve kavim yönünden farklı olmasının yaratılışın bir gereği olduğunun belirtilmesi ve bu anlamda insanların birbirlerine asla üstünlüklerinin olmadığı ve Allah katında üstünlüğün takva sahibi olmakla elde edilebileceğinin ifade edilmesi gibi hususlar zikredilebilir. Bu ve benzeri ayetler ve Hz. Peygamber'in sünnetinde çoğulculuk en geniş anlamında sadece ele alınmamış, aynı zamanda Müslümanlarca yaşanmıştır.

Buna benzer ayet ve hadisleri çoğaltmak mümkündür. Ancak konumuzun sınırları içinde bunlar, söylenmek isteneni ifade etmek için yeterlidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki son zamanlarda artış gösteren "İslamî terör"ün kaynağını "kutsal savaş" olarak tanımladıkları "cihad"la izah etme çabaları da, ideolojik yaklaşımlardır veya İslam'ı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Cihadın tek anlamı olmadığı gibi Kur'an'da savaşmakla ilgili ayetlere bakıldığında da, onların her birinin bir bağlamının olduğunu, o bağlamdan kopartılarak Müslümanların yaptığı her şiddet içerikli olayı cihadla izah etmenin yanlış olduğu anlaşılır. Bu çerçevede Ortadoğu ve başka yerlerde Müslümanlar tarafından yapılan şiddet eylemleri ve savaşlarının, siyasal amaçlı olduğunu ve cihadla, kutsal savaşla karıştırılmaması gerektiğini unutmamak gerekir. Ayrıca bu şiddet içerikli olayların bir kısmının da iki taraf arasında savaş olduğunu göz ardı etmemek gerek. Bu olaylarda dinin meşrulaştırımına başvurulsa dahi durum değişmez.<sup>65</sup>

## 12. Siyasal Şiddet

Siyasal şiddet, şiddet alan veya tipleri içinde en dikkat çekici, en komplike ve en aldattıcı olanıdır. Siyasal şiddet, Müslüman ülkelerde oldukça aleni hâldedir. Modern zamanlarda emperyalizm döneminde ve sonrasında güçlü grup, zümre veya kesimler,

62 Bakara, 2/190-195; Nisâ, 4/75; Hac, 22/60 vd.

63 Mâide, 5/5.

64 Örneğin bkz. Âl-i İmrân, 3/64; Ankebût, 29/46; Mâide, 5/48 vd.

65 Okumuş, Ejder, "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam", *Diyanet İlmî Dergi*, 44/3, 2008.

zayıflara karşı şiddet politikası gütmüşlerdir. Devlet erkini elinde tutan elitler, halka zulmetmiş, sürekli baskı uygulamış, halkın iradesine ipotek koymuş, itiraz eden veya karşı çıkma potansiyeli olanlara karşı işkence politikası tercih edilmiş, toplumun düşünce, ifade ve inanç özgürlüğü kısıtlanmış, askerî müdahaleler yapılmıştır. Bunların farklı örnekleri, dünden bugüne çeşitli Müslüman ülkelerde görülebilir. Irak, Suriye, Cezayir, Suudi Arabistan, İran, Fas, Yemen gibi Müslümanların toplumun kahir ekseriyetini oluşturduğu ülkelerde söz konusu şiddet çeşitlerinin varlığı şüphe götürmeyecek denli açıktır. Türkiye’de de özellikle karışık ortamlarda, darbelerle oluşturulan olağanüstü durumlarda toplumun bütününe veya belli sosyal kesimlerine yönelik siyasal baskı, yasaklama, işkence, faili meçhul olayları, özgürlükleri kısıtlama gibi siyasal şiddet kapsamında değerlendirilebilecek durumların varlığından bahsedilebilir.

Siyasal şiddetin geçerli olduğu durumlarda toplumda şiddetin terör boyutlarına ulaşacak denli varlık göstereceği, yaygınlaşacağı ve nitekim bu tür toplumlarda gerçekten de şiddetin yoğunluk ve yaygınlığının görülebildiği söylenebilir. Siyasal şiddet, özellikle devlet merkezli şiddet, tabiatı gereği, yukarıdan aşağı topluma yayılır ve toplumda şiddeti körükler, geçer akçe hâline getirir, meşrulaştırır; illegal hareket ve örgütlerin çıkmasına yol açar.

### 13. Medyada Şiddet

Araştırmamızda son olarak Müslüman toplumda medyada şiddet konusunu ele almak uygun görülmüştür. Çünkü başta televizyon ve internet olmak üzere medya organlarında Türkiye’de ve diğer İslam ülkelerindeki şiddetin izlerinde yansımalar okumak ve ayrıca medyanın ürettiği şiddeti görmek, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Medyada şiddet iki tipte mevcut olmaktadır. Biri, görsel, yazılı ve sözlü medyada çeşitli programlarda ve haberlerde şiddet içerikli konu ve haberler verilmek suretiyle şiddetin işlenmesi, diğeri ise filmlerde şiddetin bol miktarda gösterilmesidir.

Türkiye’de son dönemlerde medyada, özellikle de görsel medyada şiddetin oldukça çok yer aldığı görülmektedir.

Üniversite öğrencilerine sorduğumuz sorulara verilen cevaplarda medyada şiddet konusunun çok öne geçirildiği ve gerek sinema gerekse dizi filmlerinde şiddetin yoğun bir biçimde yer aldığı veya işlendiği hususu dikkati çekmektedir. Bir kız öğrenci şöyle demektedir:

“Hemen her dizide, filmde, haberde, magazinde şiddeti görmekteyiz. Önceleri gizliymiş şimdi yapılan şiddet göz önündedir.”

Bir başka kız öğrenci şunları söylemektedir:

“Günümüzde medyada kadına olan şiddet aşırı derecede öne çıkarılmış; ama her alanda şiddet vardır. İnsanlar maneviyattan, dinden uzaklaştırdıkça birbirlerine olan saygı, sevgi azalmış ve değerler aşınmıştır.”

Bir başka kız öğrencinin sözleri de şöyledir:

“Günümüzde şiddetin büyük nedeni televizyonlardır. Cinsel şiddet daha çok diziler sayesinde aşılır. Kişi etrafında ne görürse onu yapar. Bilgisayar ve internet oyunlarında bile şiddet öne çıkmaktadır.”

Bir erkek öğrenci şöyle demektedir:

“Eskişehir Ticaret Meslek Lisesi önünde 3 öğrencinin bıçaklanması olayı: Bu olayda medyanın, dizilerin, filmlerin etkisi büyüktür. O filmleri, dizileri izleyen çocuklar, birbirlerine zarar verme metodunu öğreniyor. Bu olayların dizilerde iyi, onurlu bir şey olarak gösterilmesi, çocukların şiddeti olağan, uygulanması gereken, gurur verici olarak görmesine neden olmaktadır. Bu şiddet olaylarını tetiklemektedir.”

Medyada her türlü şiddet sunumu veya gösteriminin, toplumda şiddeti tetiklediğine, bazı insanları ve grupları şiddete yönlendirdiğine dair yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin Freedman ve Sears, televizyonda şiddet eylemlerini izlemenin saldırganlık duygusunun uyarılmasına yol açacağı kanaatindeyler.<sup>66</sup> Bu görüş elbette tartışmaya açıktır; ama medyada gösterilen ve aktarılan şiddetin bazı toplumsal aktörleri, bilhassa çocukları ve gençleri etkilemesi, hatta yönlendirmesi, şiddete teşvik etmesi doğaldır. Nitekim çeşitli televizyon program veya filmlerinden etkilenerek birtakım şiddet olaylarına karışan insanların olduğu bilinmektedir. Şurası bir gerçektir: Özellikle televizyonda ve internette gözlenen veya izlenen şiddet, insanlarda, toplumda olduğundan çok daha fazla bir yoğunlukta şiddet olduğu hissi uyandırıyor. Aslında bu bile bazı çocuk, genç ve yetişkinleri şiddete yöneltebilecek niteliktedir.

## Sonuç

Müslüman toplumlarda görülen yanlış şiddet örneklerine bakıldığında, aile içi şiddetin, aile içinde kadın, çocuk ve yaşlılara şiddetin, toplumun genelinde veya kamuda çocuk ve kadınlara yönelik şiddetin, yaşlılara yönelik şiddetin, kan davalarının, töre ve namus cinayetlerinin, terör olaylarının, trafik kaynaklı şiddetin, cinsel şiddetin, eğitimde, sporda, özellikle futbolda şiddetin, siyasal şiddetin, medyada şiddetin öne çıktığı görülebilir.

Belirtmek gerekir ki Müslüman toplumlarda görülen olumsuz şiddetin her türlü açık bir biçimde yanlıştır, İslam’a, İslam’ın ana kaynaklarına, kutsal metinlerine aykırıdır ve reddedilmelidir. Yanlış şiddet eğilimi ve uygulamalarının kaynağı İslam’ın kendisi değil, insanlardır; Müslümanlar din ve inançlarının gereğini yerine getirirler, negatif şiddet asla böyle yaygın olmaz, tersine azalır.

Elbette Müslüman toplumda olmaması veya az olması lazım gelen yanlış şiddet davranış ve uygulamalarının, İslam’ın açık hüküm ve yaklaşımlarına ve Hz. Muhammed’in örneğine rağmen nasıl var olduğu konusu, ayrıca araştırılması gere-

---

66 Freedman, Y.L.; Sears, D.O.; Carlsmith, J.M., *Sosyal Psikoloj*, Çev. A. Dönmez, İmge Kitapevi, Ankara 1993.

ken ve ona göre tedbir alınması gereken bir husustur. Şiddetin ailevî, sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal, ahlakî, eğitimsel, yerel ve küresel sebep ve boyutları interdisipliner bir yaklaşımla bilim adamları tarafından araştırılıp incelenmesi şarttır. Yöneten-yönetilen, sivil-resmî bütün sorumlu aktörlerin de bilim adamlarının elde ettiği bulgulara göre çareler geliştirmesi elzemdir.

### Kaynakça

- Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Ankara 1988.
- Aktan, Hamza (2004). “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”. *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde. Ed. Ergün Çapan. İstanbul: Yeni Ümit Kitaplığı, 2004.
- Aktaş, Cihan, (1992). *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*, Beyan Yay., İstanbul 1992.
- Altınay, Ayşegül ve Arat, Yeşim, *Violence Against Women in Turkey*. İng. Çev. Amy Spangler, Punto Yay., İstanbul 2009.
- Avrupa Konseyi, *Kadınların Şiddete Karşı Korunması*. Şen Matbaası.
- Aydın, M. Akif. (2001). “İslam’da Kadın”. *TDVİA*. C. 24, TDV Yay., İstanbul 2001.
- Ateş, Süleyman, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Kılıç Kitabevi, İstanbul.
- Balcioglu, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, Bilge Yay., İstanbul 2001.
- Baljon, J. M. S., *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev.: Ş. A. Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994.
- Baykal, Türkcian, *Ailede Kadına Yönelik Fiziksel Şiddet, Bu Şiddete İlişkin Tutumlar ve Kişinin Şiddet Yaşantısı*, Doktora Tezi (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir 2008.
- Berktaş, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yay., İstanbul.
- Bulaç, Ali, “Cihad”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde. Ed. Ergün Çapan, Yeni Ümit Kitaplığı, İstanbul 2004.
- Carullah, Musa, *Hatun*, Haz. Mehmet Görmez, Kitabiyat, Ankara 1999.
- Çetiner, Ş. Gökçen, *Aile İçi Şiddet Yaşayan Kadınlarda Cinsel Sorunlar ve İntihar Olasılığı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006.
- Davidson, Lawrence (2003). *Islamic Fundamentalism*. Westport, Greenwood Press, London 2003.
- Durkheim, Emile, *İntihar*, Çev. Özer Ozankaya, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1986.
- Elias, Norbert, “Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali”, Çev. A. Çiğdem-L. Köker. *Sivil Toplum ve Devlet*. Der. John Keane, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Erbek, Evrim, Eradamlar, Nezh, Beştepe, Ermem, Akar, Hülya, Alpkan, Latif, *Düşünen Adam: Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*. “Kadına Yönelik Fiziksel ve Cinsel Şiddet: Üç Grup Evli Çifte Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. 17(4), onlinemakale.dusunenadamdergisi.org/pdf/.../76201017817-4-1.pdf, 2004
- Erkal, Sibel, “Aile İçi Şiddet ve Yaşlılar”. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*, 2008.
- Erten, Yavuz, Ardali, Cahit, “Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları”. *Cogito*. Kış-Bahar, 1996.
- Esed, Muhammed. (1996). *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, c. 1-3. Çev. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*. 3. Bs., Oxford University Press, New York 2005.
- *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3. bs., Oxford University Press, New York 1999.
- “Political Islam and Global Order”. *Religion and Global Order*. Ed. J. L. Esposito-M. Watson, University of Wales Press, Cardiff 2000.
- Esposito, John L.-Watson, Michael, “Introduction”. *Religion and Global Order*. Ed. J. L. Esposito-M. Watson, University of Wales Press, Cardiff 2000.
- Freedman, Y.L., Sears, D.O., Carlsmith, J.M., *Sosyal Psikoloji*, Çev. A. Dönmez, İmge Kitapevi, Ankara 1993.
- Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, c. 1, Çev. Şükrü Alpagut, 2.bs., Payel, İstanbul 1993.
- *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, c. 2, Çev. Şükrü Alpagut, Payel, İstanbul 1985.
- Giddens, Anthony , *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev. Cumhuriyet Atay, Devin, İstanbul 2005.
- Gönenç, İsmail, *Sosyal Bir Fenomen Olarak İntihar: Batman İli Örneği (1995-2002)*, Yayınevi, Ankara 2010.

- Gülçür, Leyla, *Ankara Araştırması, Sıcak Yuva Masalı*. İlkaracan P., Gülçür L., Arın L. (Haz.), Metis, İstanbul 1996. Metis.
- Güneş, Sadık, Kalaycı, A. Rasim, "Sokakta Yaşayan/Çalışan Çocuklar: Tespitler ve Çözüm Önerileri", *Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü*, Ankara 2004.
- Hobsbawm, Eric J., *Eşküyalar*, Çev. O. Akalın ve N. Hasgöl, Avesta, İstanbul 1997.
- Karlığa, Bekir, "Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı", *İslam'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, Ed. Ergün Çapan, Yeni Ümit Kitaplığı, İstanbul 2004.
- Keskinöglü, P. vd., "Yaşlıda Fiziksel, Finansal Örselenme ve İhmal Edilme". *Türk Geriatri Dergisi*. 7 (2), 2004.
- Korkut-Owen, Fidan ve Owen, Dean W., *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2008.
- Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar, İstanbul 1982.
- Kutup, Seyyid, (1982). *İslam'da Sosyal Adalet*, 2. bs., Çev. M. B. Eryarsoy, Arslan Yayınları, İstanbul 1982.
- Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*, Modern Library, New York 2003.
- "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS. No: 601, Paris 1983.
- "Saldırganlığın Spontanlığı", Çev. Müjgan Şahinoğlu, *Cogito*, Kış-Bahar, 1996.
- Okumuş, Ejder, "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din". *C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, Sayı: 1, 2003.
- "Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam", *İslâmiyât*, 8/2, 2005.
- "Sokak Çocuklarının Sosyolojisi –Diyarbakır Örneği-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (Elektronik dergi), IX/1, 2005.
- *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark, İstanbul 2005.
- "Türkiye'de Dayanın Arkeolojisi", Yeni Şafak, 07/11/05, Düşünce Günlüğü (<http://www.yenisafak.com/dusunce.html>).
- "Çocuk Suçluluğunun Önlenmesinde İslâm Maneviyatının Rolü", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 184, 2006.
- "İslâm'ın Yerel Bağlamları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4/11, 2006.
- "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam", *Diyanet İlmî Dergi*, 44/3, 2008.
- "Kadın Dindarlığının Sosyolojik Yansımaları", *Diyanet Aylık Dergi (Ek)*, Sayı: 207, 2008.
- "Turkey-Religiosity and the PRA", *The Muslim World*, 98 (2-3), 2008.
- "Sokak Çocuklarının Sosyolojisi –Diyarbakır Örneği-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (Elektronik Dergi), IX/1, 2009.
- "İslam ve Kadın", *Diyanet Avrupa Aylık Dergi*, Sayı: 225, 2009.
- *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Permien, Hana & Zink, Gabriela. (2005). "Sokakta Günlük Yaşam ve Suç", Çev. Hakan Hakeri, *Çocuklar ve Suç-Ceza*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2005.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. A. Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1989.
- Said, Cevdet, *İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu*, Çev. Halil İbrahim Kaçar, Pınar, İstanbul 1995.
- Sayın, Önal, *Aile Sosyolojisi, Ailenin Toplumdaki Yeri*, Ege Üniversitesi, İzmir 1990.
- Şahin, Tuba Kesver, *Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetler*, Selçuk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Adem Şahin), 2010.
- Türkdoğan, Orhan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, Timaş, İstanbul 1996.
- Veddîd-Muhsin, Amine, *Kur'an ve Kadın*, Çev. N. Şişman, Yöneliş Yay., İstanbul 1997.
- World Health Organization (2002). *World Report on Violence and Health. Abuse of the Elderly*. [http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/en/full\\_en.pdf](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/full_en.pdf).
- Yiğit, Yaşar, *Din, Anarşi ve Terör*, D Ankara 2008.
- <http://www.haber7.com/haber/20120113/Aile-ici-siddetin-urkuten-fotografi.php> 13 Ocak 2012.
- <http://www.ksgm.gov.tr/tdvaw/anasayfa>.
- [http://www.ksgm.gov.tr/Pdf/tr\\_de\\_kadinin\\_durumu/trde\\_kadinin\\_durumu\\_2011\\_temmuz.pdf](http://www.ksgm.gov.tr/Pdf/tr_de_kadinin_durumu/trde_kadinin_durumu_2011_temmuz.pdf).
- [http://www.ksgm.gov.tr/Pdf/tr\\_de\\_kadinin\\_durumu/trde\\_kadinin\\_durumu\\_2011\\_temmuz.pdf](http://www.ksgm.gov.tr/Pdf/tr_de_kadinin_durumu/trde_kadinin_durumu_2011_temmuz.pdf), Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) (2011). Türkiye'de Kadının Durumu. Ankara.
- [http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/equality/03themes/violence-against-women/Rec\(2002\)5\\_Turkish.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/equality/03themes/violence-against-women/Rec(2002)5_Turkish.pdf) 08.03.2004 "http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-314.aspx

## Yaz Kur'an Kurslarındaki Kur Sistemine Öğreticilerin Bakışı\*

Ahmet Ali ÇANAKCI\*\*

### Özet:

Bu çalışma, 2005 yılından itibaren yaz Kur'an kurslarında uygulanmakta olan "Kur Sistemi"nin bugünkü durumunu, amaçlarının gerçekleşme düzeyini öğreticilerin bakışıyla değerlendirerek, bu süreçte uygulamalarda ortaya çıkan aksaklıkları ve karşılaşılan problemleri tespit edip, bu problemlere çözüm önerileri getirmeyi amaçlayan bir alan araştırmasıdır.

Araştırmaya Balıkesir il merkezi ve merkez köylerinde görev yapan 371 yaz Kur'an kursu öğreticisi katılmıştır. Araştırmada, veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmış, bunun yanında gözlem, yüze görüşme/mülakat, odak grup tartışması/görüşmesi teknikleri ve konuyla ilgili olarak yapılmış benzer çalışma bulgularından/sonuçlarından faydalanılmıştır.

Ayrıca çalışmada, araştırmanın konusu, problemi, amacı, önemi, sınırlılıkları, yöntemi, denenceleri, bulguları üzerinde durulmuş, bulgular ve yorumlardan elde edilmiş sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Öğrenme-Öğretme Süreci, Yaygın Din Eğitimi, Yaz Kur'an Kursu, Kur Sistemi, Öğretim Programı, Kur'an Öğretimi.

\* Bu çalışma, 2014 yılında tamamlanan "Öğrenme ve Öğretme Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)" adlı doktora tezimizin verileri esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Balıkesir Karesi Fatih Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

## View of Instructors regarding the Level System Applied in the Summer Qur'an Courses

### Abstract:

This study is a field research regarding the present state of "Level System" which has been applied in the summer Qur'an Courses since 2005 and it deals with the fulfillment rate of goals according to the instructors. It also tries put forth problems which have been seen through the process with the aim of giving ideas to help in solving these problems.

This research has been conducted on 371 instructors who work in the summer Qur'an Courses of Balıkesir province and its villages. In this survey we used data gathering, observation, face-to-face discussion/interview, focused group discussion techniques and also findings and results of similar researches have been used.

Moreover it has been dealt with the topic, problem, aim, importance, boundries, method, assumptions and findings of the research.

**Key Words:** Teaching-Learning Process, Mass Religious Education, Summer Qur'an Course, Level System, Education Programme, Teaching the Qur'an.

## Giriş

### 1. Problem

Toplumun vazgeçilmez temel unsuru olan din, tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de üzerinde önemle durulması ve araştırılması gereken bir olgudur. Çünkü günümüzde insanın manevi sıkıntı ve problemlerini nihayete erdirebilmek için her şeyden önce birey ve toplumun bu ihtiyaçlarının ilmi araştırmalarla tespit edilmesi gerekir. Buna bağlı olarak ferdin ve toplumun manevi istek ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bilgili, kültürlü, kendi alanında uzmanlaşmış, toplumdaki gelişmeleri takip edebilen din eğitimcilerine ihtiyaç vardır.

Din, insan hayatı için ne kadar önemliyse, din eğitimi-öğretimi ve uygulayıcısı da en az o kadar önemlidir. Ülkemizde din eğitimi-öğretimi iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi: "Örgün Din Eğitimi"dir. Bu eğitim MEB'in gözetim ve denetimindeki ilkokul, ortaokul ve liselerde (DKAB dersleri<sup>1</sup>), İmam-Hatip Liseleri, yüksek öğrenim düzeyindeki ilatamlar, İlahiyat Fakülteleri / İslami İlimler Fakülteleri ve İDKAB Öğretmenliği Bölümlerinde gerçekleştirilmektedir. İkincisi ise DİB'ce gerçekleştirilen din eğitimidir ki buna "Yaygın Din Eğitimi" denir.<sup>2</sup> Yaygın din eğitiminin içerisine

1 Ayrıca günümüzde seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı, Temel Dinî Bilgiler dersleri.

2 Buyrukçu, Ramazan, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretiminin Kişilik Gelişmesine Etkisi", *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (Ed.: Suat Cebeci), Değişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 236; Aşıkoğlu, Nevzat, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi



Diyanet İşleri Başkanlığınca yaz aylarında camilerde ve Kur'an kurslarında öğrencilere yönelik olarak açılan iki aylık "Yaz Kur'an Kursları" da girmektedir.

Yaz Kur'an kurslarında, sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitim başladıktan sonra Kur'an öğretiminde oluşan (yaygın din eğitimi alanındaki) boşluk doldurulmaya çalışılmış ve bu kurslar yaygın din eğitiminin en önemli kanallarından biri hâline gelmiştir. Bu nedenle yaz Kur'an kurslarında öğrenme ve öğretme sürecinde öğreticilerin eğitim düzeyleri, mesleki yeterlikleri, kullandıkları yöntem-teknik ve materyaller ile öğretim programı/kur sistemi göz önünde bulundurularak bu süreçte neyin (içerik, bilgi, beceri, davranış, tutum), nasıl (süreç, yöntem, strateji, teknik), ne kadar (ölçme, değerlendirme, testler, sınavlar, projeler, ürünler) öğrenileceği ve öğretileneceği<sup>3</sup> büyük önem arz etmektedir.

Bu hedefe ulaşmayı kolaylaştıracağı düşüncesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "Kur Sistemi"ne<sup>4</sup> geçtiği görülmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konudaki uygulamaları ve çalışmaları, öğrenme-öğretme süreci açısından ele alınarak, 2005 yılından itibaren yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sisteminin günümüzdeki durumu öğreticilerin bakışlarıyla değerlendirilmektedir. Ayrıca bu süreçte karşılaşılan problemler ele alınmaktadır.

Bunlara bağlı olarak yapılacak araştırmanın temel problemini şöyle belirtebiliriz: "Öğreticiler, yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sistemini nasıl değerlendirmektedir?"

## 2. Amaç-Önem

Öğrenme ve öğretme sürecinin Hz. Peygamber (s.a.s.)'den günümüze farklı mekânlarda kesintisiz devam ettiği ve informal bir anlayışla İslam toplumlarında geleksel bir mahiyet arz ettiği bilinmektedir. Günümüzde de yaygın din eğitiminin bütün İslam toplumlarında olduğu gibi ülkemizde de hem ailelerde hem de kurumsal nitelikte devam ettiği görülmektedir. Bu süreçte Kur'an eğitim ve öğretimin verildiği yaz Kur'an kursları da yaygın din eğitimindeki önemli kurumlar arasında yerini almıştır.

Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım" *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu (28-29 Mayıs 2002)*, İBAV Yayınları, Kayseri 2003, s. 91; Aydın, M. Şevki, "Açılış Konuşmaları", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu (28-29 Mayıs 2002)*, İBAV Yayınları, Kayseri 2003, s. 11; Öztürk, Şükrü, "Din Eğitiminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Görevleri ve Sorunları", *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (Ed.: Suat Cebeci), Değişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 30-43.

3 Saban, Ahmet, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayınları, Ankara 2009, s. I.

4 Kur sistemi, isteyen öğrencinin, istediği bilgiyi, istediği zaman diliminde alabildiği, hatta öğrencinin ailesinin yaz tatilini ve izin programını buna göre ayarlayabildiği sistemdir. Kur sisteminin, özellikle öğrenenlerin, öğrenme alanlarındaki bilgi ve beceri düzeyleri dikkate alınarak yapılandırılması esastır. Bkz. *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları*, TDV Yayınları, Ankara 2005, s. 8; *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 8; Ata, Ulvi, "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları", *Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu (09-11 Temmuz 2010)*, Hermes Tanıtım Ofset, Erzurum 2013, s. 23, 24; Aydın, M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB Yayınları, Ankara 2008, s. 93-100.

Araştırmanın amacı, yaygın din eğitimi alanında yapılan çalışma ve araştırmalara katkıda bulunmak üzere yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sisteminin bugünkü durumunu, uygulanabilirliğini, yeterliliğini, öğrencilerin bakışıyla değerlendirip, işlevselliğini ortaya koymak, bu süreçte karşılaşılan problemler ve bu problemlere çözüm önerileri getirmektir. Böylece yaz Kur'an kursları ile yapılacak yeni düzenlemelere de ışık tutmaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığının son yıllarda yaz Kur'an kurslarına verdiği önem artmaktadır. Bu kurslara katılan öğrenci sayısının 3 milyona (2012 yılında öğrenci sayısı 2.731.569'dur.<sup>5</sup>) yaklaştığı görülmektedir. Kur'an kursları ile ilgili yapılan araştırmalarda önemli bulgu ve yorumlara ulaşılırken, bu çalışmalara paralel olarak yaz Kur'an kursları ile ilgili yeterince akademik çalışma yapılmadığı anlaşılmaktadır. Yapılan bu alan araştırmasının, bu eksikliğin giderilmesine ve bundan sonra yapılacak çalışmalara da katkı sağlaması bakımından önem arz edeceği düşünülmektedir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçların teorik yönden olduğu kadar, öğrenci, öğretici hatta velilere/ailelere de pratik faydasının olacağı beklenmektedir.

### **3. Sınırlılıklar**

#### Bu araştırma:

1. Gerçekleştiği dönemde Balıkesir il merkezi ve merkez köylerindeki yaz Kur'an kurslarında görev alan öğretmenlerle,
2. Yaz Kur'an kurslarıyla ilgili anket formunda bulunan sorularla ve bu soruların uygulandığı zamanla sınırlandırılmıştır.

### **4. Araştırmanın Yöntemi**

#### **4. 1. Veri Seti**

Bu araştırmada farklı teknikler arası iş birliği stratejisi takip edilmiş ve birden çok veri toplama tekniğine başvurulmuştur:

##### **a. Gözlem**

\*Dolaylı /Vasıtalı/Belgesel Gözlem

\*Dolaysız/Vasıtasız/Doğrudan Gözlem

##### **b. Anket**

##### **c. Görüşme/Mülakat**

##### **d. Odak Grup Tartışması/Görüşmesi**

---

5 DİB 2003-2012 İstatistikleri, Ankara, (17.04.2013).

## 4. 2. Evren ve Örneklem

2011 yılının Haziran ayının son haftasında açılan ve Ağustos ayının son haftası sona eren 9 haftalık yaz Kur'an kurslarında gerçekleştirilen bu araştırmada kurs öğretmenlerine anket uygulanmıştır.

Buna göre çalışma evrenini, 2011 yılı yaz döneminde Balıkesir il merkezi ve merkez köylerinde DİB'e bağlı yaz Kur'an kurslarında görev yapan tüm öğretmenler (371 öğretici) oluşturmaktadır. Burada öğretmenlerin tümüne ulaşma imkânı olduğundan örneklem seçilmemiş, "tam sayım" uygulamasına gidilmiştir. Ayrıca öğretmenlerle "yüz yüze görüşme/mülakat" için 18 kişilik ve odak grup tartışması/görüşmesi için bir grup temsil kitlesi seçilmiş, buradan elde edilen sonuçlar, anket formunu düzenlemede ve anket sonuçlarının yorumlanmasında/değerlendirilmesinde kullanılmıştır.

Çalışma evreni olarak Balıkesir merkez ilçe ve köylerinin seçilmesinin nedeni; araştırmacının alana/konuya olan ilgisi, bu ilde görev yapıyor olması ve daha önce bu ilde böyle bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır.

## 4. 3. Uygulama ve Değerlendirme

### a. Uygulama

Ön hazırlığı tamamlanan anket sorularıyla ilgili, 2011 yılının Nisan-Haziran ayları arasında bir pilot uygulama yapılmıştır. Pilot uygulama sonuçlarından yararlanılarak taslak bir anket formu hazırlanmış ve bu form alanında ilgili uzmanların eleştirisi, öneri ve tavsiyelerine sunulmuştur. Uzman görüşlerinin de dikkate alınmasıyla yapılan gerekli düzeltmeler neticesinde Temmuz 2011'de anket formuna nihai şekli verilmiştir. 2011 yılı yaz döneminde Balıkesir merkez ilçe ve köylerinde görev yapan 371 öğreticinin "İmam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğretmenlerinin" 79'una 2011 yılının Temmuz ve Ağustos ayı içinde, 292'sine ise Eylül ayında müftülükte düzenlenen mutat ay başı toplantısında anket formları dağıtılmıştır. Ancak 24 adet anket formu çeşitli sebeplerle değerlendirilmeye alınamamıştır. Bu nedenle değerlendirmeye alınan öğretici anketi sayısı 347'dir. Ayrıca uygulama sırasında deneklerin soruları cevaplanmış ve uygulamanın tamamı bizzat araştırmacı tarafından yapılmıştır.

Araştırmada, yaz Kur'an kurslarındaki öğrenme-öğretme sürecini ve kur sistemini daha derinden gözlemleyebilmek, anlayabilmek ve bu alanda tecrübe kazanabilmek amacıyla Balıkesir il müftülüğünden 2012 yılı yaz Kur'an kursu döneminde öğretmenlik, gözlem, görüşme/mülakat ve inceleme için izin alınmıştır. Buna bağlı olarak da 2012 yılı Temmuz-Ağustos ayında II. kur dönemi boyunca Balıkesir Merkez Hafız Mehmet Arabacıoğlu Camii Yaz Kur'an kursunda bilfiil öğretmenlik görevi tecrübe edilmiştir. Bu esnada öğretmenlerle sık sık görüşmeler/mülakatlara başvurulmuştur.

## b. Değerlendirme

Anket sorularının ölçek türü, büyük çoğunluğu itibariyle nominal (isimsel) olup; değerlendirme aşamasında nominal ölçek türlerine uygulanabilecek istatistiksel teknikler kullanılmıştır. Öğreticilere uygulanan anket formlarından elde edilen verilerin istatistiksel analizi SPSS (Statistical Package for Social Science) programı ile yapılmıştır. Bu çerçevede Balıkesir merkez ilçe ve köylerindeki öğretmenlere ait anket sorularının frekans ve yüzde değerleri tespit edilmiş; bağımlı ve bağımsız değişkenler arası ilişkilerin istatistiksel değerlendirilmesinde ise Ki Kare ( $\chi^2$ ) testi kullanılmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca sosyal bilimlerdeki araştırmaların çoğunda olduğu gibi bu araştırmada da Ki-Kare sonuçlarının anlamlılık/manidarlık<sup>7</sup> derecesine  $P < 0,05$  düzeyinde bakılmıştır.

## 5. Araştırmanın Denenceleri(Hipotezleri)

### 1. Öğretici Açısından

1. Yaz Kur'an kurslarındaki fiziki/sosyal donanım yeterli değildir.
2. Kurslardaki günlük üç ders saati yetersizdir.

### 2. Kur Sistemi Açısından

1. Kur sistemi Yaz Kur'an kurslarında çoğunlukla uygulanmaktadır.
2. Kur sistemine göre düzenlenen öğretim programıyla yaz Kur'an kurslarında öğrencilere gerekli temel dinî bilgiler verilmektedir.
3. Yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sistemi öğretmenler açısından memnuniyet vericidir.
4. Yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sistemiyle eğitim ve öğretimde istenilen amaca ulaşılmıştır.
5. Yaz Kur'an Kurslarındaki öğrenme-öğretme sürecinde anlamlı öğrenme gerçekleşmektedir.

6 Çünkü anket sorularının ölçek türü, büyük çoğunluğu itibariyle nominal/isimsel olup; bu ölçek düzeyinde elde edilen verilerde kullanılan uygun istatistik işlemi "Ki-Kare Testi" dir. Bkz. Nilgün Köklü, Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin İstatistiğe Giriş*, Pegem A Yayınları, Ankara 2000, s. 10, 11.

7 Manidarlık: Veri gruplarının frekans dağılımları arasındaki farkın manidarlığını belirlemede uygulanan ve sıkça başvurulan istatistik çözümleme işlemlerinden biri de Ki kare testidir. Bu test gözlenen (deneklerden elde edilen) frekansla beklenen (teorik) frekans arasında bir farkın bulunup bulunmadığını belirleme esasına dayanır. Test sonucunun anlamlı bulunması, iki değişken arasında bir ilişkinin olduğunu gösterir. Önce gözlenen  $\chi^2$  değeri bulunur, sonra da serbestlik derecesi ve seçilen manidarlık düzeyine göre beklenen  $\chi^2$  değeri bulunur. Bu iki değer karşılaştırılır. Gözlenen değer beklenen değerden büyük ise iki değişken arasında anlamlı bir ilişki var demektir. Bkz. Cebeci, *a.g.e.*, s. 142, 148.

## 6. Bulgular ve Tartışma

### 6. 1. Demografik ve Sosyokültürel Profil

#### 6. 1. 1. Cinsiyet ve Yaş

**Tablo 1. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Cinsiyete Göre Dağılımı**

Cinsiyet	n	%
Kadın	66	19,0
Erkek	281	81,0
Toplam	347	100,0

Ankete katılan öğretmenlerin % 81 ile büyük çoğunluğunu erkekler, % 19'unu ise kadınlar oluşturmaktadır.

**Tablo 2. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yaş Gruplarına Göre Dağılımı**

Yaş	n	%
18-30	48	13,8
31-40	96	27,7
41-50	172	49,6
51 ve yukarısı	31	8,9
Toplam	347	100,0

Tablo 2'de öğretmenlerin yaklaşık yarısının 41-50 yaş grubunda ve yaklaşık dörtte birinin 31-40 yaş grubunda yer aldığı görülmektedir.

#### 1.1.2. Kadro Durumu

**Tablo 3. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Kadro Durumuna Göre Dağılımı**

Kadro durumu	n	%
İmam-Hatip	201	57,9
Kur'an Kursu Öğreticisi	55	15,9
Müezzin-Kayyım	69	19,9
Vekil	22	6,3
Toplam	347	100,0

Örnekleme giren öğretmenlerin yarısından çoğunun imam-hatip olduğu ve bunu yaklaşık beşte birlik bir oranla müezzin-kayyımların takip ettiği görülmektedir. Ayrıca öğretmenlerin % 6,3'ünün ise vekil olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.3. Yerleşim Çevresi/Birimi

**Tablo 4. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yerleşim Birimine Göre Dağılımı**

Görev yapılan yerleşim birimi	n	%
İl Merkezi (Kentsel alan)	199	57,3
Merkez Köy/Kasaba (Kırsal alan)	148	42,7
Toplam	347	100,0

Tablo 4'e göre öğretmenlerin % 57,3'ü kentsel alanda, % 42,7'si ise kırsal alanda görev yapmaktadır.

### 1.1.4. Mesleki Kıdem

**Tablo 5. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Hizmet Süresine Göre Dağılımı**

Mesleki hizmet süresi	n	%
1-9 yıl	101	29,1
10-19 yıl	63	18,2
20-25 yıl	117	33,7
26 yıl ve yukarısı	66	19,0
Toplam	347	100,0

Tablo 5'e bakıldığında öğretmenlerin üçte birinin 20-25 yıllık öğretici, yaklaşık diğer üçte birinin 1-9 yıllık öğretici olduğu, bunları da yakın oranlarla ( % 19-% 18,2) 26 yıl/yukarı ve 10-19 yıllık öğretmenlerin takip ettiği görülmektedir.

### 1.1.5. Gelir

**Şekil 6. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Aylık Gelir Dağılımı**

Ortalama aylık gelir	n	%
Düzenli bir gelir yok	8	2,3
500-1000 TL	10	2,9
1001-1500 TL	34	9,8
1501-2000 TL	279	80,4
2001-2500 TL	9	2,6
2501 TL ve yukarısı	7	2,0
Toplam	347	100,0

Ortalama aylık gelir dağılımından, öğretmenlerin büyük çoğunluğunun 1501-2000 TL aylık gelire sahip olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.6. Öğrenim Durumu

**Tablo 7. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı**

Öğrenim durumu	n	%
İHL	82	23,6
M.Y.O. ( Önlisans )	177	51,0
İlahiyat Fak / Y. İslam Enst.	38	11,0
İlahiyat Fak. / Y. İslam. Enst. dışında bir fakülte mezunu	50	14,4
Toplam	347	100,0

Tablo 7, öğretici örnekleminin yaklaşık yarısının M.Y.O./Önlisans mezunu olduğunu, dörtte birinin lisans mezunu, dörtte birine yakınının da İHL mezunu olduğunu göstermektedir.

### 1.1.7. Hafızlık Durumu

**Tablo 8. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Hafızlık Durumu**

Hafızlık durumu	n	%
Evet	89	25,6
Hayır	258	74,4
Toplam	347	100,0

Ankete katılan öğretmenlerin yaklaşık dörtte birinin hafız olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.8. Medeni Durum

**Tablo 9. Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerin Medeni Duruma Göre Dağılımı**

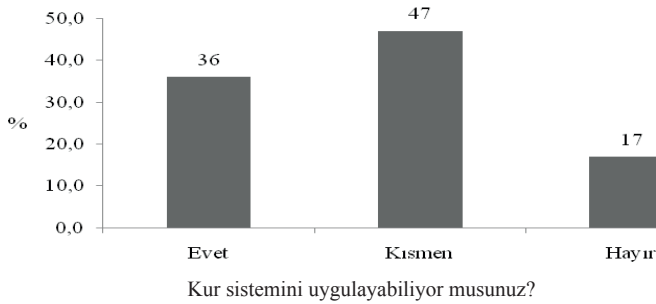
Medeni durum	n	%
Evli	311	89,6
Bekâr	36	10,4
Toplam	347	100,0

Tablo 9'a bakıldığında, öğretmenlerin % 90 gibi büyük çoğunluğunun evli olduğu, bir başka ifade ile yaklaşık her on öğreticiden dokuzunun evli olduğu, birinin ise bekar olduğu görülmektedir.

## 6. 2. Tartışma: Yaz Kur'an Kurslarında Uygulanan Kur Sistemi

### 6. 2. 1. Kur Sisteminin Uygulanma Durumu

Şekil 1: Kur Sistemini Uygulama Durumu



Şekil 1 incelendiğinde araştırmaya katılan öğretmenlerin % 36'sı kur sistemini uyguladığını, % 47'si kısmen uyguladığını, % 17'si ise uygulamadığını/uygulayamadığını belirtmektedir. Ulaşılan bulgulara göre öğretmenlerin % 83 ile çoğunluğunun kur sistemini bazı olumsuzluklara ve eksikliklere rağmen uyguladıkları/uygulamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. % 17 gibi azımsanmayacak bir oranın ise kur sistemini tam anlamıyla anlayamadıkları/benimseyemedikleri, kurun işleyiş biçimine hâkim olamadıkları<sup>8</sup> ve kur sistemini uygulamada sorun yaşadıkları<sup>9</sup> söylenebilir.

Demir'in 2010 yılında yaptığı araştırmada öğretmenlerin % 23'ü kur sistemini uygulayamadığını, % 55,3'ü kısmen uygulayabildiğini, % 21,3'ü de uygulayabildiğini ifade etmiştir. Bu araştırmaya göre öğretmenlerin büyük çoğunluğunun (% 76,6) kısmen de olsa kur sistemini uygulamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Trabzon, Rize, Yalova, Sinop, Gümüşhane ve Bayburt'ta yaptığı alan araştırmasında Koç da % 72,5 oranıyla öğretmenlerin kur sistemini uyguladığını tespit etmiştir.<sup>11</sup> Ünsal ve Öcal'ın yaptığı çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmış ve öğretmenlerin % 60,2 / % 69,9 ile yarından fazlası, öğretim programını uygulanabilir bulduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup> Yine 2006 yılında Çorum'da gerçekleştirilen bir araştırmada, büyük çoğunlukla (% 93,9) öğreti-

8 Işıkdogan, Davut; Korukcu, Adem, "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı", *AÜİFD*, Ankara, 2008, sayı 1, s. 217.

9 Koç, Ahmet, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2011, c. 47, sayı 2, s. 36.

10 Demir, Recep, *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010, s. 96.

11 Koç, a.g.m., c. 47, s. 36.

12 Ünsal, Adem, *Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009, s. 58; Öcal, Mustafa, "Müzakere" *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (30 Mart-01 Nisan 2012)*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 258.

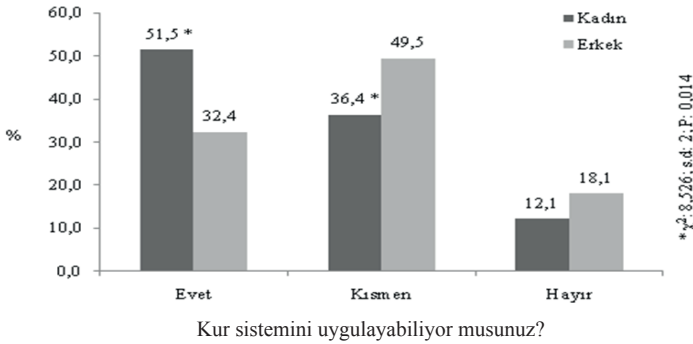


cilerin kur sisteminin içeriği hakkında az da olsa bilgi sahibi olduğu, bu sistemi yararlı bulduğu ve buna göre de öğretmenlerin önemli bir bölümünün kur sistemini uygulama gayretini içinde olduğu ifade edilebilir.<sup>13</sup> Bu sonuçlara göre hem Demir, Koç, Ünsal ve Işıkdöğün ile Korukçu'nun çalışmalarında, hem de bu çalışmada kur sisteminin öğretmenler tarafından çoğunlukla uygulandığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan kur sisteminin uygulanması ile yaz kurslarında yapılan seviye belirleme sınavlarına göre öğrencilerin seviyelerine göre kurlara/dönemlere ayrılması, aralarındaki yaş/öğrenim düzeyindeki farklılıklardan doğan problemlerin en aza indirilmesi, herkese şartları/imkânları elverdiği ölçüde, etkin biçimde yaz kurslarından yararlanmanın yolunu açması, öğrencilerin yaz kursunu artık rastgele herhangi bir noktada bırakıp gitmesinin önüne geçmesi, sistemli, düzenli bir bilgi bütünü elde etmeyi sağlaması, üç dönem takvimi ile kurlar hakkında velilerin bilgilendirilmesinin sağlanması, yeni Kur'an kursu programlarının öğretime çerçeve çizip onun doğrultusunu belirlemesi ve esneklik kazanması, öğreticinin elini kolunu bağlamayıp ona inisiyatif vermesi, öğretimi olabildiğince öğrencilerin ihtiyaçlarını, beklentilerini karşılayacak şekilde düzenlenme konusunda öğreticinin elini güçlendirmesi ve kursların verimlilik düzeyinin yükselmesi<sup>14</sup> hedeflenmektedir.

Bütün bu sebeplerden dolayı kur sisteminin öğretici-öğrenci ve veliler tarafından çok iyi anlaşılması ve uygulanması, kurslarda amaçların ve anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesini sağlama açısından oldukça önemlidir.

Şekil 2: Kur Sistemini Uygulama İle Cinsiyet Arasındaki İlişki



Şekil 2'deki veriler  $\chi^2$  testinin sonuçları açısından ele alındığında, kur sistemini uygulama ile cinsiyet arasında bir ilişki olduğu ve diğer bağımsız değişkenler arasında ise herhangi bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle  $\chi^2$  analizleri, örneklem grubuna giren öğretmenlerin "Kur sistemini uygulayabiliyor musunuz?" sorusuna verdiği cevaplar ile yaş, kadro durumu, yerleşim birimi, mesleki kıdem, gelir,

13 Işıkdöğün, Korukçu, *a.g.m.*, s. 217, 218.

14 Aydın, *a.g.e.*, s. 94-98.

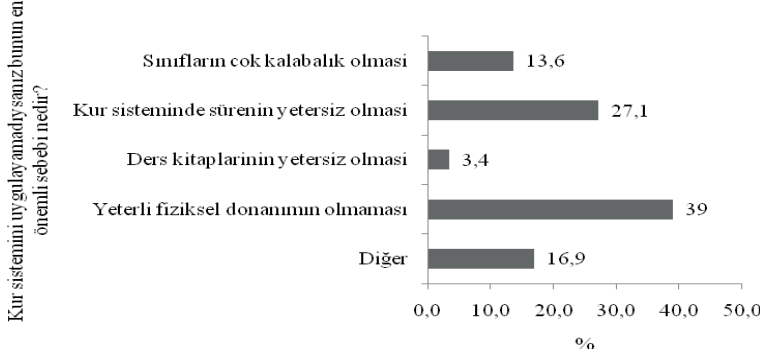
öğrenim durumu, hafızlık ve medeni durum arasında herhangi bir ilişki olmadığını gösterirken, cinsiyet arasında ise bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre kur sistemini uyguladığını belirtenlerin oranı kadın öğretmenlerde erkek öğretmenlerin yaklaşık iki katıdır. Diğer bir ifade ile kadın öğretmenler, erkek öğretmenlere oranla kur sistemini daha fazla uygulayan görevliler olarak görülmektedir.

Araştırma esnasında bizzat yapılan gözlemlere bakılarak bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olan faktörler üzerine pek çok şey söylenebilir. Örneğin; kadın öğretmenlerin görev yaptığı yerlerin/ortamın daha çok sınıf/derslik tarzı, erkek öğretmenlerin ise camiler olduğu ve kadınların görev yaptığı yerlerin kur sistemi için daha elverişli bulunduğu anlaşılmaktadır. Kadın öğretmenlerin görev yaptığı bu mekânlarda fiziksel şartlarının iyi olması, zaman zaman birden fazla öğreticinin görev yapması, kur sistemine göre öğrencileri dönemlere/seviyelerine ayırma işleminin daha kolay gerçekleşmesi, sınıfların kalabalık olmayışı, derslerde çağdaş öğretim, yöntem ve tekniklerinin kullanılabilmesi ve teknolojik materyallerden faydalanılması gibi sebepler ile kadınların erkeklere göre kur sistemini daha fazla anladıkları, benimsedikleri ve uyguladıkları görülmektedir. Erkeklerde ise daha çok kursa camide devam edilmesi, buraların fiziksel açıdan yetersiz olması, çok kalabalık olması, kurslarda öğretici sayısının az olması, aynı anda birden fazla kura devam edilmesi, geleneksel yöntemlerin kullanılması, teknolojik materyallerin kullanımının zorluğu gibi nedenlerden dolayı kur sisteminin kadın öğretmenlere göre daha az anlaşıldığı/uygulandığı ve daha fazla uygulama sorunu yaşandığı düşünülebilir.

Kur sisteminin uygulanabilirliğinin artırılması ise bu sistemin iyice anlaşılması/ anlatılması, kursların fiziksel yeterliklerinin iyileştirilmesi, öğretici sayısının artırılması, öğrenci sayısının azaltılarak sınıfların kalabalık olmasının önüne geçilmesi, kur sisteminin dönemlere ayrılması, öğrencilerin yaş ve bilgi düzeylerindeki farklılıkların en aza indirilmesi, ders kitaplarından azami ölçüde faydalanılması, derslerin farklı yöntem-teknik ve çağdaş öğretim teknolojileri/materyalleri ile zenginleştirilmesi, DİB'in bu konuda alacağı tedbirlerle ve düzenleyeceği etkin hizmet içi eğitim seminerleri ile mümkün olabilecektir.

## 6. 2. 2. Kur Sisteminin Uygulanmama/Uygulanamama Sebepleri

**Şekil 3: Kur Sisteminin Uygulanamadığını Belirten Öğreticilere Göre Bunun En Önemli Sebebi**



Şekil 3'e bakıldığında, kur sistemini uygulayamadığını belirten 59 öğreticiye göre, bunun en önemli sebepleri, yüzdelik oranlarına göre büyükten küçüğe doğru şöyle sıralanabilir:

1. Yeterli fiziksel donanımın olmaması
2. Kur sisteminde sürenin yetersiz olması
3. Sınıfların çok kalabalık olması
4. Ders kitaplarının yetersiz olması

Kurslarda yeterli fiziksel donanımın olmaması ve kur sisteminde sürenin yetersiz olması ile ilgili bu verilerin 1.1 ve 1.2 numaralı denenceleri kısmen doğruladığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca “diğer” seçeneğinde, “tek öğreticiyle/tek sınıfla kur sisteminin uygulanmasının zor olması”, “kur sisteminin gereksiz olması” ve “bu sistemin formalite olması” gibi hususlara vurgu yapılmaktadır. Ulaşılan bu sonuçlara göre, kur sisteminin uygulanmamasında ve bu sistem ile ilgili aksaklıkların/zorlukların yaşanmasında kursun fiziksel donanımının yetersizliği ön plana çıkmaktadır. Bunların yanında kur sisteminde sürenin yetersiz olması, sınıfların çok kalabalık olması, ders kitaplarının yetersiz olması ve bunların dışındaki diğer faktörler de bu sürecin verimli bir şekilde uygulanabilirliğinin önüne geçen engeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan araştırma esnasında yaz Kur'an kurslarında yapılan gözlemler ve öğretmenlerle yüz yüze görüşmelere göre kur sisteminin<sup>15</sup> işlevselliğini sekteye uğratan, bazı faktörlerden de söz edilebilir. Bunlar, sınıftaki öğrenci sayılarının fazlalığıyla paralel olarak öğretici sayısının yetersizliği, tek görevlinin aynı anda üç kura birden ders vermesinin olumsuzlukları, seviye tespit sınavı ile öğrencilerin seviyelerine göre

15 Kur sistemiyle ilgili bkz. Işıkdöğən, Korukçu, a.g.m., s. 207-212.

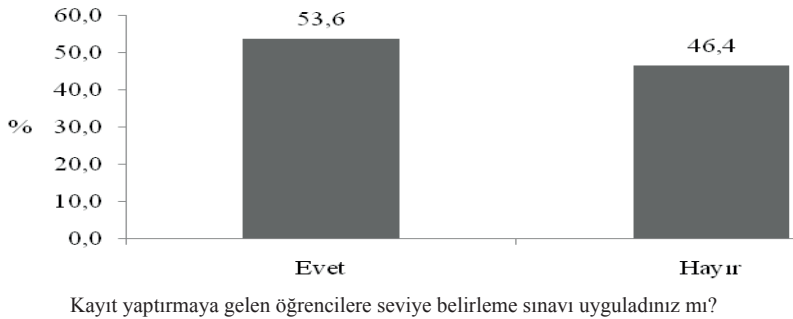
sınıflara ayrılmaması, bazı öğrencilerin kursa isteksiz gelmesi, öğrencilerin kursa devam zorunluluğunun olmaması, kur/kurs süresinin yeterli olmaması, teknolojik öğretim materyali imkânının kısıtlılığı, kur sistemi için DİB/il müftülüğünce düzenlenen hizmet içi eğitim seminerlerinin yetersizliği, bu sistemin öğreticiler tarafından tam olarak idrak edilememesi/benimsenememesi, öğreticilerin bilgi/tecrübe eksikliği, bunun öğrencilere/velilere olumsuz yansımaları, öğrencilerin/velilerin bu sistemi yeterince tanıyamaması, öğrenci-öğretici-velilerin iş birliği içerisinde bu süreçte aktif olarak yer almaması, bu sistemin daha çok teorik çerçevede kalması ve pratikte uygulama alanı bulamaması<sup>16</sup> gibi bu süreçte önemli rol oynayan ve dikkat çeken unsurlar olarak ifade edilebilir.

O hâlde kur sistemin uygulanabilirlik düzeyini/verimliliğini arttırmak için, kursların fiziksel yeterliklerin artırılması, kursların teknolojik öğretim materyalleri/dokümanları açısından elverişli hâle getirilmesi, öğreticilerin pedagojik alandaki eksikliklerinin tamamlanması, hizmet içi eğitim seminerlerinde bu sistemin daha iyi anlaşılmasının sağlanması ve farklı uygulama örnekleri ile zenginleştirilmesi elzemdir.

### 6. 2. 3. Kur Sistemine Göre Seviye Belirleme Sınavı ve Dönemlere Ayırma İşleminin Gerçekleştirilme Durumu

2005 yılında uygulanmaya başlayan kur sistemi, öğrenenlerin bilgi ve becerilerine uygun olarak gruplara ayrılmalarına imkân sağlamaktadır. Öğrenmede esneklik sağladığı gibi bireysel farklılıklarının göz önünde bulundurulmasına da fırsat vermekte, öğrencilerin çeşitli aktiviteler için kendi zamanlarını planlayarak bu kurslara devam edebilmelerini kolaylaştırmaktadır.<sup>17</sup> Bu süreçte başarılı olabilmek için öncelikle ders kaydı sırasında öğrencilere seviye belirleme sınavının uygulanması ve bu sınava göre bilgi düzeyleri belirlenen öğrencilerin seviyelerine göre üç kurdan birine kaydedilmesi ön plana çıkmaktadır/önem kazanmaktadır.

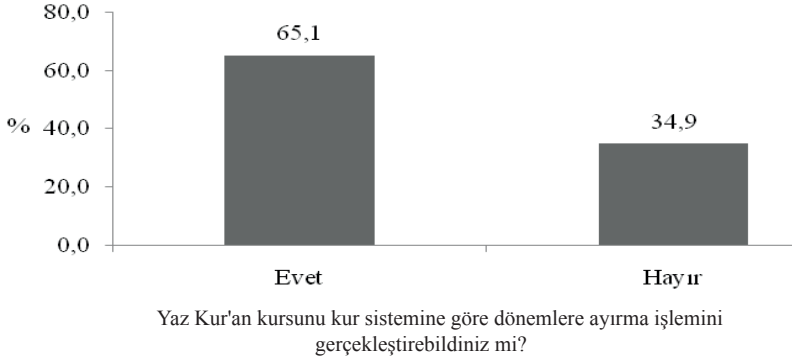
**Şekil 4: Kayıt Yaptırmaya Gelen Öğrencilere Seviye Belirleme Sınavını Uygulama Durumu**



<sup>16</sup> Demir, a.g.t., s. 97, 98; Koç, a.g.m., s. 36-38; Ünsal, a.g.t., s. 58-60.

<sup>17</sup> Bkz. Yaz Kur 'an Kursları Öğretim Programları, s. 8.

**Şekil 5: Yaz Kur'an Kursunu Kur Sistemine Göre Dönemlere Ayırma İşlemini Gerçekleştirme Durumu**



Şekil 4 ve 5'teki bulgulara göre, öğretmenlerin yarıdan fazlası, kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavı uyguladığını (% 53,6) ve yaz Kur'an kursunu kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirdiğini (% 65,1), üçte birinden daha fazlası ise, seviye belirleme sınavını uygulamadığını /uygulayamadığını (% 46,4) ve yaz Kur'an kursunu bu sisteme göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştiremediğini (% 34,9) belirtmektedir. Bu verilere göre öğretmenlerin ağırlıklı olarak kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavı uyguladığı ve buna göre de yaz kursunu dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu soruya olumsuz cevap verenlerin oranı ise oldukça düşündürüçüdür.

Nitekim Demir'in ulaştığımız bu sonuçla uygunluk gösteren bir alan araştırmasında da öğretici örnekleminin önemli bir bölümünün öğrencilere seviye belirleme sınavı yaptığı (% 51) ve onları kur sistemine göre dönemlere ayırdığı tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Öğrencilerin seviye belirleme sınavı ve kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemiyle ilgili elde edilen bu veriler, bulgularımızı desteklemesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca kur sisteminin daha planlı, programlı, sistemli ve hedeflendiği gibi uygulanması ve DİB/müftülüklerce bu yönde gerekli önlemlerin alınması ile bu sistemin/programın işlevselliği azami ölçüde artacaktır.

Bununla birlikte kur sistemini uygulayan ve bu sistemin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı yaptığını düşünenlerin buna paralel olarak öğrencilere seviye belirleme sınavı yaptığı ve kur sistemine göre dönemlere ayırma işleminde daha başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan kur sisteminde seviye belirleme sınavıyla öğrencilerin seviyelerine göre dönemlere ayrılması, beraberinde öğretici, öğrenci ve veliler için birçok kolaylık getirmektedir. Bu sistem, velilerin yaz aylarına ilişkin planlarını buna göre belirlemelerine, hangi dönem veya dönemlerde çocuklarını yaz Kur'an kursuna gönderebile-

18 Demir, *a.g.t.*, s. 101, 102, 107, 108.

ceklerini ve hangi dönemde hangi kuru tercih edeceklerini kararlaştırmalarına imkân hazırlamaktadır.

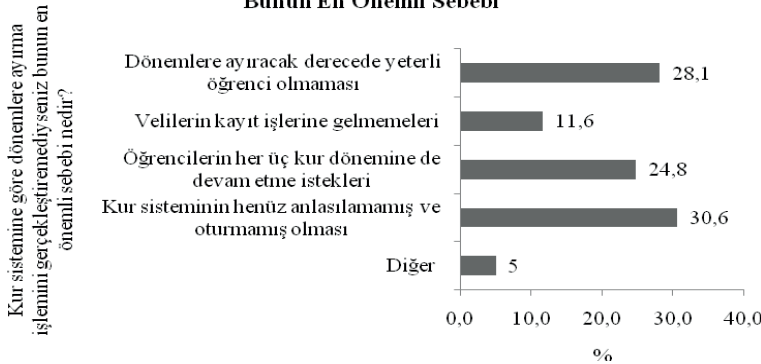
Ayrıca kur sistemiyle ilgili bilgilere genel olarak bakıldığında şekil 1, 4 ve 5'teki veriler, kur sisteminin kurslarda çoğunlukla uygulandığını öngören 2.1 numaralı denencenin büyük oranda doğrulandığını göstermektedir.

Öte yandan konu bir de değişkenler açısından incelendiğinde,  $\chi^2$  testi sonuçlarının, öğretmenlerin “Kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavı uyguladınız mı?” sorusuna ve buna paralel olarak sorulan “Yaz Kur’an kursunda kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirebildiniz mi?” sorusuna verdikleri cevaplar ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu ortaya koyduğu görülmektedir. Buna göre yaz Kur’an kurslarında kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavı uyguladıklarını ve kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirdiklerini belirtenlerin büyük çoğunluğunu kadınlar oluşturmakta olup, bunların da oran olarak erkeklerden yaklaşık % 20 daha fazla olduğu görülmektedir.

Bu yönüyle seviye belirleme sınavının uygulaması, dönemlere ayırma işleminin gerçekleştirilmesi ve bu sistemin başarılı bir şekilde uygulanmasıyla ilgili verilere ve konuyla ilgili öğretmenlerle yapılan yüz yüze görüşmelere bakıldığında, kadın öğretmenlerin daha başarılı olduğu söylenebilir. Bu başarıda, kadın öğretmenlerin velilerle iş birliğinin daha iyi olmasının, velilerin kayıt işlemlerine katılmalarını sağlamalarının, dönemlere ayıracak yeterli öğrencilerinin olmasının, kur sistemini iyi anlamış olmalarının ve kurs binalarının fiziksel donanımlarının yeterli olmasının büyük etkisi olduğu söylenebilir.

#### 6. 2. 4. Kur Sistemine Göre Dönemlere Ayırma İşleminin Gerçekleştirilmesini Engelleyen Nedenler

**Şekil 6: Kur Sistemine Göre Dönemlere Ayırma İşlemini Gerçekleştirmeyen/ Gerçekleştiremeyen Öğreticilere Göre Bunun En Önemli Sebebi**



Şekil 6 incelendiğinde, yaz Kur’an kursunu kur sistemine göre dönemlere ayırma

işlemini gerçekleştirmediğini/gerçekleştiremediğini belirten öğretmenlerin % 30,6'sı bunun en önemli sebebi ile ilgili olarak kur sisteminin henüz anlaşılammış ve oturmamış olması, % 28,1'i dönemlere ayıracak derecede yeterli öğrenci olmaması, % 24,8'i öğrencilerin her üç kur dönemine de devam etme istekleri, % 11,6'sı velilerin kayıt işlemlerine gelmemesi ifadelerine yer vermektedir. % 5 ile "diğer" kategorisine yönelen 6 öğretici ise bu konuda, Elif-Ba okuyanlar ve Kur'an'a geçenler şeklinde iki dereceli kur sisteminin daha uygun olması, dönemlere ayırma işleminin öğrenciler için bir şey ifade etmemesi, kursa yeni başlayan öğrencilerin sayısının fazla olması ve kur sisteminin gereksiz olması gibi hususlara dikkat çekmektedir. Bu veriler ile 2.4 numaralı denencenin kısmen yanlışlandığı da anlaşılmaktadır.

Buradan hareketle öğrencilere seviye belirleme sınavının uygulanmaması/uygulanamaması ve kur sistemine göre dönemlere ayırma işleminin gerçekleştirilmemesi/gerçekleştirilememesi ile ilgili olarak araştırma esnasında yapılan gözlemler ve öğretmenlerle yüz yüze görüşmeler de dikkate alındığında bunun, velilerin çocuklarının kayıt işlemlerine gelmemeleri, velilerin bu konuda ilgisizliği, bu sınavların yapılacağı ve farklı kurlara ayrılacak yeterli dersliklerin, mekânların olmaması, kursların fiziksel elverişsizliği, öğretici yetersizliği, tek öğreticili kalabalık sınıflarda bunları yapma imkânının olmaması, bazı kurslarda öğrenci sayısının çok az olması ve kur sisteminin öğretici-öğrenci-veliler tarafından tam olarak anlaşılammaması gibi nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir.

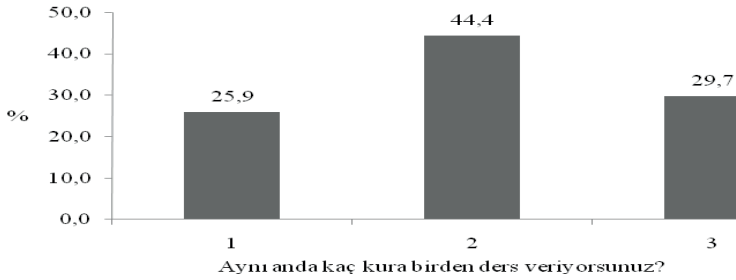
Işıkdoğan ve Korukçu tarafından 2006 yılında Çorum'da gerçekleştirilen bir araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmış olup, öğretmenlerin kur sistemiyle ilgili en büyük sıkıntıları konusunda, bu sistemin işleyiş biçimine hâkim olamamaları gerçeğiyle karşılaşılmaktadır.<sup>19</sup> Demir'in çalışmasında ise Kocaeli'deki öğretmenler bu konuda daha çok, dönemlere ayıracak derecede yeterli öğrenci olmaması üzerinde durmaktadır.<sup>20</sup> Buna göre çalışmamızla Işıkdoğan ve Korukçu'nun ulaştığı bulgular birbirini tamamlarken, Demir'in bulguları farklılık göstermektedir. Bir başka ifade ile Balıkesir ve Çorum'daki yaz kurslarında görev yapan öğretmenler daha çok kur sisteminin henüz anlaşılammış olmasından, Kocaeli'dekiler ise dönemlere ayıracak yeterli öğrenci olmamasından yakınmaktadır. Bu değerlendirmeler, kur sistemiyle ilgili Türkiye profiline ortaya çıkmasına katkı sağlaması açısından önemlidir.

19 Işıkdoğan, Korukçu, *a.g.m.*, s 217.

20 Demir, *a.g.t.*, s. 102.

## 6. 2. 5. Kur Dağılımı

Şekil 7: Aynı Anda Ders Verilen Kur Sayısı Dağılımı



Örneklem grubuna giren öğretmenlerin % 25'i aynı anda/ders saatinde bir kura, % 44,4'ü iki kura, % 29,7'si de üç kura birden ders verdiklerini belirtmektedir. Şekil 7'deki değerlerin 2.1 numaralı denenciyi kısmen doğruladığı söylenebilir.

Ayrıca ulaşılan bu verilere göre öğretmenlerin aynı anda ders verdikleri kur sayıları şöyle sıralanabilir:

1. İki kur
2. Üç kur
3. Bir kur

Kur sisteminde öğretici azlığı ve tek görevlinin aynı anda birden fazla kura ders vermesi, kur sistemimin sağlıklı bir şekilde uygulanmasını ve derslerdeki öğretimin kalitesini olumsuz yönde etkilemektedir.

Buna göre öğretmenlerin daha çok aynı anda iki ve üç kura birden ders verdiği görülmüşken, Demir'in yaz kursları üzerine yaptığı çalışmada ise öğretmenlerin daha çok bir ve iki kur üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.<sup>21</sup> Bu durum, Balıkesir'deki öğretmenlerin Kocaeli'dekilere göre daha fazla kura aynı anda ders verdiğini göstermekle birlikte, Balıkesir'deki öğretmenlerin kur sistemini uygularken birtakım olumsuzluklarla daha fazla karşılaşabileceğini de ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Bu olumsuzlukları en aza indirebilmek için yetkililerce acilen öğretici sayısının yeterli hâle getirilmesi ve kursları fiziksel açıdan donanımlı hâle getirip, eğitim mekânlarının yetersizliği sorununa çözüm bulunması gerekmektedir.

Diğer yandan şekil 7, değişkenler açısından değerlendirildiğinde  $\chi^2$  analizleri, ders verilen kur sayısı ile yerleşim birimi değişkeni arasındaki ilişkinin anlamlı olduğunu gösterirken, cinsiyet, yaş, kadro durumu, mesleki kıdem, gelir, öğrenim durumu, hafızlık ve medeni durum değişkenleri arasında ise herhangi bir ilişki olmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre yaz Kur'an kurslarında aynı anda üç kura birden ders

21 Demir, a.g.t., s. 100.

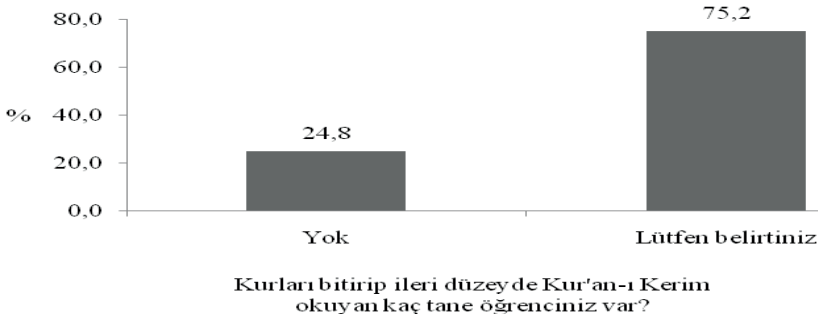


verenlerin oranı kırsal alanda görev yapan öğretmenlerde kentsel alandaki görevlilerin yaklaşık iki katıdır. Üç kura birden ders verenler kırsal alanda yoğunlaşmaktadır.

Kentsel ve kırsal alandaki kurslarda yapılan gözlem ve görüşmeler de kırsal alanda derslerin kent merkezine göre daha çok tek öğretmen ile tek sınıflı Kur'an kurslarında/camilerde yapıldığını, bu mekânlarda fiziksel yetersizliğin ve öğrenci sayılarının da ön plana çıkmasıyla üç kura aynı anda uygulandığını göstermektedir. Buna göre yaz Kur'an kurslarında sürenin, fiziksel donanımın, görsel ve işitsel materyallerin yetersizliğinden dolayı üç kura aynı anda tek sınıfta uygulanması, kur sistemindeki aksaklıklar/olumsuzluklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaz Kur'an kurslarında görev yapan bazı öğretmenlerin pedagojik formasyon açısından da eksikliklerinin olması aynı anda birden fazla kura ders verme noktasında birtakım olumsuzluklara neden olabilmektedir. Bu sorunların çözümünde ve öğretmenlerin mesleki/pedagojik formasyon seviyelerinin yükseltilmesinde hizmet içi eğitim seminerlerine ağırlık verilmelidir. Ayrıca hizmet içi eğitim seminerlerinin dışında da öğretmenlerin mesleki ve pedagojik anlamda kendilerini geliştirecek alan içi-dışı kaynakları, program ve kur sistemi ile ilgili yayınları takip etmeleri yararlı olacaktır.

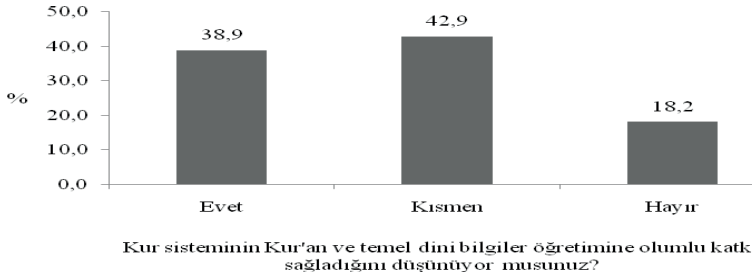
**Şekil 8: Kurları Bitirip İleri Düzeyde Kur'an-ı Kerim Okuyan Öğrenci Sayısı Dağılımı**



Araştırmaya katılan öğretmenlerin neredeyse dörtte biri, kurları bitirip ileri düzeyde Kur'an-ı Kerim okuyan öğrencisinin olmadığını, yaklaşık dörtte üçü ise ileri düzeyde Kur'an-ı Kerim okuyan öğrencisinin olduğunu ifade etmektedir. İleri düzeyde Kur'an-ı Kerim okuyan öğrencisinin olduğunu belirten öğretmenlerin, öğrenci sayılarıyla ilgili "Lütfen belirtiniz" şeklindeki açık uçlu soruda, öğrenci sayılarının kurslardaki yoğunluğa göre 1 ile 60 arasında değiştiğini belirttiği ve bunların da daha çok 15-35 arasında yoğunluk gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açık uçlu soruya bazı öğretmenler, kurslarındaki öğrenci sayısını bilmediği ve ikinci kura okuyan hiçbir öğrencisinin olmadığı cevabını vermiştir. Ayrıca kur sisteminde 1. Kur: Elif-Ba kitapçığını okuyan, 2. Kur: Kur'an okumaya yeni geçen, 3. Kur: Kur'an'ı usulüne göre güzel okuyanlardan oluştuğuna göre bu bulgular öğrencilerin dörtte birinin 1. kura, önemli bir bölümünün ise 2 ve 3. kura olduğunu göstermektedir.

## 6. 2. 6. Kur Sisteminin Dersler Üzerindeki Etkisi

Şekil 9: Kur sisteminin Kur'an ve Temel Dini Bilgiler Öğretimine Olumlu Katkı Sağlama Durumu



Şekil 9'dan anlaşıldığına göre, öğretmenlerin % 38,9'u kur sisteminin, Kur'an ve temel dinî bilgiler (itikad, ibadet, siyer, ahlak) öğretimine olumlu yönde katkı sağladığını belirtmektedir. Kur sisteminin olumlu katkı sağlamadığını düşünenlerin oranı % 18,2 iken, kısmen katkı sağladığını ifade edenlerin oranı ise % 42,9'dur. Bir başka ifade ile öğretmenlerin % 81,8 ile büyük bir bölümünün bu konuda kısmen de olsa olumlu görüş belirttikleri görülmekle birlikte olumsuz düşüncede olanların oranı da dikkat çekicidir.

Bu verilerden hareketle yaz Kur'an kurslarında kur sistemini uygulayan öğretmenlerin oranı (% 83), yine bu sistemin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı yaptığı düşüncesinde olanların oranı (% 81) ile paralellik göstermektedir. Buna göre şekil 9 ile şekil 1'in bulgularının örtüştüğü söylenebilir. Ayrıca şekil 9 ve 10'un verilerininin 2.1 numaralı denencenin doğrulanmasını bir kez daha büyük oranda desteklediği anlaşılmaktadır.

2010'da Kocaeli evreninde öğretmenler üzerinde gerçekleştirilen bir yaz Kur'an kursu çalışmasında, öğretici örnekleminin % 27'si kur sisteminin Kur'an öğretimine katkısının olmadığını, % 44'ü kısmen katkı sağladığını, % 27,3'ü ise katkı sağladığını düşünmektedir. Buna göre örneklem grubunun % 71,3'ü Kur'an öğretiminde kur sistemi ile ilgili kısmen de olsa olumlu görüş belirtmektedir.<sup>22</sup> Bu bulguların, çalışmamızın verileriyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Yapılan benzer çalışmaların sonuçlarından genel bir değerlendirme yapılacak olursa, kur sisteminin Türkiye'deki yaz Kur'an kurslarındaki Kur'an öğretimini olumlu yönde geliştirdiği sonucuna varılabilir. Zira bu, sevindirici olmakla birlikte, Kur'an öğretimi ve kurslardaki öğrenme-öğretme sürecindeki/kur sistemindeki verimliliğin daha da artırılması için üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur.

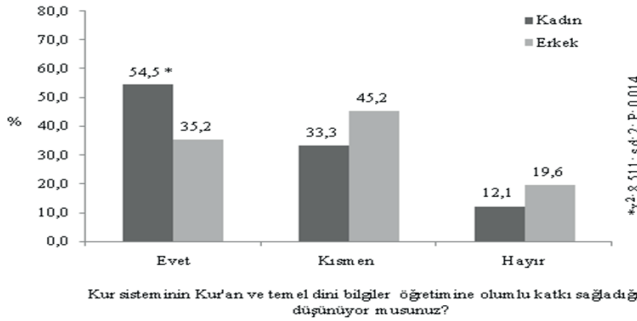
Diğer yandan araştırmamızda ulaştığımız bu sonuçlarla, kur sisteminin uygulanıp, uygulanmaması ile ilgili şekil 1'in bulgularının birbiriyle örtüştüğü söylenebilir. Buna göre kur sistemini uygulayan öğretmenler, aynı zamanda bu uygulamaların derslere

<sup>22</sup> Demir, a.g.t., s. 99, 100.

pozitif/olumlu<sup>23</sup> yönde yansıdığı düşüncesinde iken, bu sistemi uygulamayan/uygulayamayan öğretmenler de bu sistemin derslere herhangi bir faydasının olmadığı düşüncesini savunmaktadır.

DİB'in kur sistemini daha etkili, profesyonelce, kurslardaki öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyleri dikkate alınarak, basitten karmaşığa, kolaydan zora, yakından uzağa, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene, ekonomiklik ilkeleri<sup>24</sup> göz önünde bulundurularak yapılacak hizmet içi eğitim seminerleriyle desteklemesi ve öğretmenlerin kur sistemi iyice benimsemelerini sağlaması ile hem bu sistemin hayata geçirilmesi kolaylaşacak hem de bunun etkisiyle derslerdeki hedeflenen verime en üst düzeyde ulaşılacaktır.<sup>25</sup>

Şekil 10: Kur Sisteminin Kur'an ve Temel Dini Bilgiler Öğretimine Olumlu Katkı Sağlama Durumu İle Cinsiyet Arasındaki İlişki



Şekil 10, öğretici örnekleminde kadınların erkeklerden kur sisteminin yaz Kur'an kurslarındaki öğretime daha fazla olumlu katkı sağladığını düşündüğünü göstermektedir. X<sup>2</sup> testi de bu gözlemi desteklemekte ve kur sisteminin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine katkısı ile cinsiyet arasındaki ilişkinin istatistiksel düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre örneklem grubunda kur sisteminin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı sağladığını düşünenlerin oranı kadın öğretmenlerde erkek öğretmenlerden yaklaşık % 20 daha fazladır. Ayrıca kadın öğretmenlerin kur sistemini daha çok benimsedikleri, erkek öğretmenlere göre kur sistemini daha iyi uyguladıkları, bununla da Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine daha çok olumlu katkı sağladıkları anlaşılmaktadır. Buna göre şekil 2 ve 10'un birbiriyle paralellik gösterdiği söylenebilir.

23 Işıkdöğün, Korukçu, *a.g.m.*, s. 219, 220.

24 Öğrenme ilkeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Küçükahmet, Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Nobel Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Ankara 2001, s. 37-41; Küçükahmet, Prof. Dr. Leyla, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Ankara 2001, s. 39-44. Ayrıca yaz Kur'an kurslarında öğrenme-öğretme sürecindeki ilkelerle ilgili bkz. *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları*, s. 9.

25 Işıkdöğün, Korukçu, *a.g.m.*, s. 219, 220.

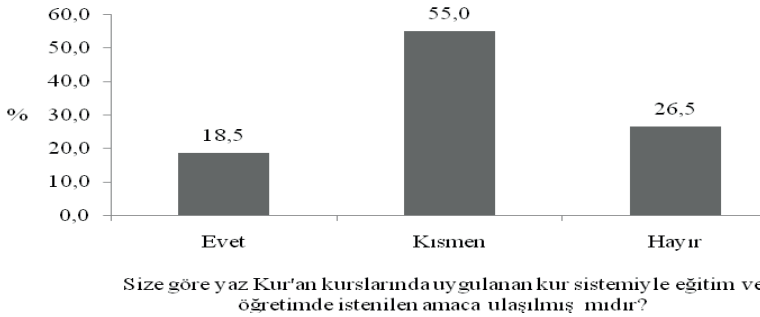
Konuyla ilgili yapılan analizler ve yüz yüze görüşmelerden hareketle, bu konu hakkında şöyle bir açıklama yapılabilir: Kadın öğretmenlerin kur sistemini daha iyi anladığı, benimsediği, görev yaptığı yerlerin/mekânların büyük çoğunlukla derslik tarzı sınıflar olması, fiziksel donanımının yeterli olması, araç-gereç ve materyallerden kolaylıkla faydalanmaları, öğrencilerin seviyelerine göre ayrılmalarını sağlamaları ile kur sistemini daha sağlıklı uyguladıkları, buna bağlı olarak da Kur'an / temel dinî bilgiler öğretiminden olumlu dönütler aldıkları ve öğrencilerin kursa olan ilgilerini artırdıkları anlaşılmaktadır Erkek öğretmenlerin ise özellikle camilerde kalabalık gruplarda kur sistemini uygulamada zorluk yaşadıkları ve bunlardan olumlu dönüt alamadıkları görülmektedir. Ayrıca kur sisteminin mevcut şartlarda temel dinî bilgilere göre Kur'an öğretiminde daha rahat uygulama imkânı bulduğu da söylenebilir.

Ayrıca öğretmenlerin kurs sisteminin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı sağlamasıyla ilgili düşünceleri  $\chi^2$  analizleri açısından tekrar ele alındığında, bu konu ile mesleki kıdem arasında da manidar bir ilişkiden söz edilebilir. Buna göre kur sisteminin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı sağladığını düşünenlerin oranı en yüksek seviyesine 1-9 yıllık genç öğretmenlerde, en düşük seviyesine 10-19 yıllık öğretmenlerde ulaşırken, bu oranın yaşın artmasıyla azaldığı görülmektedir.

Araştırma esnasında yapılan gözlem ve görüşmelerden hareketle bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olan faktörler şöyle sıralanabilir: Genç öğretmenlerin kur sistemini diğer yaş gruplarına göre daha iyi anladığı, öğrencilerin öğrenme-öğretme sürecinde aktif olarak yer almasını sağladıkları, onların seviyelerine daha kolay inebildikleri, seviyelerine göre farklı yöntem-teknik ve öğretim materyallerini etkin bir şekilde kullandıkları, bunların neticesinde kur sistemini daha rahat uyguladıkları ve bu sistemin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

### 1.1.7. Kur sistemiyle Amaca/Hedefe Ulaşma Durumu

Şekil 11: Kur Sistemiyle Eğitim ve Öğretimde İstenilen Amaca Ulaşma Durumu



Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 18,5'i yaz kurslarında uygulanan kur sistemiyle eğitim-öğretimde istenilen amaca ulaştığını,<sup>26</sup> % 55'i kısmen ulaştığını

<sup>26</sup> Kurslarda amaca ulaşabilmek ve din eğitim ve öğretimini başarılı olarak yürütebilmek için bazı şart-

belirtmektedir. Öğreticilerin % 26'5'inin ise istenilen amaca ulaşılmadığını/ulaşılmadığını ifade etmesi oldukça düşündürücüdür. Bir başka deyişle öğretmenlerin % 74 gibi çoğunluğu kur sistemiyle eğitim-öğretimde istenilen amaca kısmen de olsa ulaşıldığını ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Bayraktar'ın çalışmasında da buna yakın bir sonuçla karşılaşılmış ve öğretmenlerin % 58,49 gibi büyük çoğunluğu kursların öğretimindeki amacının kısmen, % 33'ü de tamamen ve büyük ölçüde gerçekleştiği şeklinde kanaat belirtmiştir. Gerçekleşmediği kanaatinde olanların oranı % 8,49'dur.<sup>28</sup> Bu bulgu, verilerimizle büyük oranda örtüşmekte iken amacın gerçekleşmeme oranı, çalışmamızdaki oranın yaklaşık yarısıdır. Aynı şekilde yaz kurslarındaki uygulanan programın/kur sisteminin amacının gerçekleşme oranı Işıkoğlan ve Korukçu'nun yaptığı araştırmada % 80,7 olarak tespit edilmiş ve Buyrukçu, Yıldırım ile Beköz de kurs için hazırlanan "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları" çok büyük oranda amaca ulaşmada kısmen de olsa yeterli bulmuştur.<sup>29</sup> Ayrıca kursların bu süreçteki durumunun değerlendirilmesine öğrenci gözüyle bakıldığında yine Ergün'ün Isparta evreninde Kur'an kursları öğrencilerinin dini tutum ve davranışlar üzerine yaptığı çalışmada öğrencilerin tamamına yakını Kur'an kurslarının gerçek fonksiyonunu yerine getirmeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>30</sup> Öztürk'ün Konya'da Kur'an kursları üzerine gerçekleştirdiği çalışmada da öğrencilerin büyük kısmı kısmen de olsa kurslardan aldıkları din eğitiminin yeterli olduğunu/amaca ulaşıldığını düşünmektedir.<sup>31</sup> Bu duruma göre İstanbul, Isparta, Burdur, An-

ların (a. Öğreticilerin iyi yetiştirilmesi b. Müfredatın uygulanması c. Kitap ve materyallerin seviyeye uygun ve anlaşılabilir olması) önceden hazırlanması gerekir. Bkz. Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, TDV Yayınları, Ankara 1999, s. 20.

- 27 2006 yılında Balıkesir'de yapılan bir başka çalışmada ise ankete katılanların % 44,6 'sı yaz Kur'an kurslarını başarılı bulduğunu, % 55,4 gibi yarıdan fazlası ise bu kursları başarılı bulmamaktadır. Bkz. Çanakçı, Ahmet Ali, *Balıkesir ve Merkez Köylerinde İmam-Hatiplerin Mesleki Yeterliliği ve Yaygın Din Eğitimindeki Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, s. 117) Ayrıca aynı ilde farklı yıllarda (2006-2013) yapılan bu iki çalışmada, aradan 7 yıl geçmesi ve bu süreçte bir takım olumlu gelişmelerin (yeni öğretim programı ve kur sisteminin benimsenmesi, öğretmenlere ek ders ücretinin tahakkuk ettirilmesi, yaş sınırının kaldırılması, DİB ile Gençlik ve Spor Bakanlığı arasında imzalanan protokol, ders kitaplarının ve Elif-Ba kitapçıklarının ücretsiz verilmesi vb.) art arda yaşanması, yaz Kur'an kurslarındaki başarının da olumlu yönde artış göstermesini beraberinde getirmiştir/getirmektedir.
- 28 Bayraktar, M. Faruk, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları, Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1992, s. 106, 107.
- 29 Buyrukçu, Ramazan, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, Fakülte Kitabevi, 1.Baskı, Isparta 2001, s. 73; Işıkoğlan, Korukçu, a.g.m., s. 219; Yıldırım, Nail; Beköz, Mustafa, *Uygulayıcılara Göre Yaz Kur'an Kursları Uygulanması ve Denetimi Üzerine Değerlendirme (An Assessment of Summer Koran Courses Practice and Audit With Respect to the Practitioners)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, sayı 25, s. 302; <http://www.sosyabil.selcuk.edu.tr/dergi/sayi25/YILDIRIM,%20Nail%20vd%20pdf> (erişim: 21.01.2013)
- 30 Ergün, Ayhan, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Dini Tutum ve Davranışlar (Isparta Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002, s. 57.
- 31 Öztürk, Fatma Zehra, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik Kültürel Temelleri ve Sorunları*

talya, Çorum, Tokat ve Konya’da gerçekleştirilen tüm bu çalışmaların sonuçlarının bulgularımızı desteklediği, kurslarda öğretim programının/kur sisteminin ve istenilen amacın çoğunlukla gerçekleştiği bir Türkiye profilinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Diğer yandan yaz kurslarında yapılan gözlemler çerçevesinde kur sistemiyle hedeflenen amacın gerçekleşmemesinde, öğrenciler için yaş sınırlamasının olması<sup>32</sup>, bazı öğrencilerin kursa ailelerinin zorlamasıyla gelmesi, kursa ilgisiz olması, kursların fiziksel elverişsizliği, bazı kursların çok kalabalık, bazılarının ise çok az öğrencisinin olması, öğretici sayısının yetersizliği, oyun alanları/sosyal aktivite açısından kursların şartlarının henüz olgunlaşmaması, kursların fiziki yapılarının farklı yöntem-teknik ve araç-gereçlerin kullanımına izin vermemesi, velilerin kurslara olan ilgisizliği, sağlıklı öğrenci-öğretici-veli iletişimin kurulamaması, öğreticilerin mesleki/pedagojik formasyon açısından yetersizlikleri ve kur sistemini anlayıp, benimsememeleri/benimseyememeleri gibi faktörlerin ön plana çıktığı söylenebilir.

Ayrıca konuya denenceler açısından bakıldığında, şekil 11 ile ulaşılan verilerin, 2.2, 2.4 ve 2.5 numaralı denenceleri kısmen doğruladığı söylenebilir.

### Sonuç ve Öneriler

Araştırmaya katılan öğreticilerin kur sistemiyle ilgili görüşleri incelendiğinde, ulaşılan bulgular bize % 83 gibi büyük bir oranla yaz Kur’an kurslarında bazı olumsuzluklara ve eksikliklere rağmen bu sistemin kısmen de olsa uygulandığını/uygulanmaya çalışıldığını göstermektedir. Azımsanmayacak bir öğretici grubunun ise (% 17) ise kur sistemini uygulamadığı/uygulayamadığı, bu sistemi tam anlamıyla anlayamadıkları, benimseyemedikleri, kurun işleyiş biçimine hâkim olamadıkları, uygulamada sorun yaşadıkları anlaşılmaktadır. Kur sistemini uygulamadığı/uygulayamadığını belirten öğretmenler ise bunun sebebinin öncelikle, kursların yeterli fiziksel donanımının olmamasına, kur/kurs süresinin yetersiz olmasına, sınıfların çok kalabalık olmasına ve ders kitaplarının yetersiz olmasına bağlamaktadır. Ayrıca bu sistemin uygulanmasıyla ilgili olarak araştırmaya katılan öğretmenlerin yarısından fazlası tarafından, kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavının ve buna göre dönemlere ayırma işleminin gerçekleştirildiği görülmekteyken, dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirilmeyen, gerçekleştiremediklerini ifade eden öğretmenler ise bunun en önemli sebebinin sırayla kur sisteminin anlaşılabilmesi/benimsenmemiş olması, dönemlere ayıracak derecede yeterli öğrenci olmaması, öğrencilerin her üç kur dönemine devam etme istekleri, velilerin kayıt işlerine gelmemeleri şeklinde belirtmektedir. Öte yan-

(*Konya Örneği*), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 58.

32 2012 yılı yaz Kur’an kursu döneminden itibaren DİB’e bağlı yaz Kur’an kurslarında yaş sınırlaması uygulanmamaktadır. (17 Eylül 2011 tarihinde Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri hakkında kanunda, kararname (Kanun Hükmünde Kararname) ile değişiklik yapılarak Kur’an kurslarına yaş sınırlaması getiren düzenleme yürürlükten kaldırılmıştır. Buna bağlı olarak yeni düzenleme 18 Haziran 2012/17 Ağustos 2012 tarihleri arasında açılmış olan yaz Kur’an kurslarında uygulanmıştır.)

dan öğretmenlerin daha çok aynı anda iki kura birden ders verdiği de tespit edilmiştir. Aynı şekilde konuyla ilgili öğretmenlerle yaptığımız görüşmeler de bu bulgularımızı desteklemektedir. Ayrıca kur sisteminin uygulanma durumu, kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme ve dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirme durumuna dair bulgular, bu sistemin kurslarda çoğunlukla uygulandığını öngören 2.1 numaralı denencenin büyük oranda doğrulandığını, aynı anda kaç kura ders verildiği ile ilgili değerler ise kısmen doğrulandığını göstermektedir.

Yine kur sisteminin uygulanamaması ile ilgili olarak kurslarda yeterli fiziksel donanımın olmaması ve kur süresinin yetersiz olması ile ilgili verilerin 1.1 ve 1.2 numaralı denenceleri kısmen doğruladığı görülmekle birlikte yaz Kur'an kursunu kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirmediğini/gerçekleştiremediğini belirten öğretmen görüşleri ile de 2.1, 2.3 ve 2.4 numaralı denencelerin kısmen yanlışlandığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle yukarıdaki ulaşılan sonuçlara genel olarak bakıldığında,  $\chi^2$  analizlerinin, öğretmenlerin "Kur sistemini uygulayabiliyor musunuz?" sorusuna verdiği cevaplar ile cinsiyet arasında, "Kayıt yaptırmaya gelen öğrencilere seviye belirleme sınavı uyguladınız mı?" sorusuna verdiği cevaplar ile cinsiyet, yaş, mesleki kıdem arasında, yine buna paralel olarak sorulan "Yaz Kur'an kursunda kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirebildiniz mi?" sorusuna verdikleri cevaplar ile cinsiyet, gelir arasında, "Kur sistemine göre dönemlere ayırma işlemini gerçekleştirmediyseniz/gerçekleştiremediyseniz bunun en önemli sebebi nedir?" sorusuna verdikleri cevaplar ile yerleşim birimi arasında ve "Aynı anda kaç kura birden ders veriyorsunuz?" sorusuna verdiği cevaplar ile de yerleşim birimi arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu ortaya koyduğu görülmektedir. Konu farklı açıdan değerlendirildiğinde, denencelerle ve  $\chi^2$  analizleri ile ilgili ortaya çıkan bu sonuçların, öğretmen ve öğrencilerle yüz yüze yapılan görüşmeler ve yaz Kur'an kurslarında yapılan gözlemler tarafından da doğrulandığı/desteklendiği söylenebilir.

Bunların dışında elde edilen bulgular, gözlem ve öğretmenler ile yüz yüze görüşmeler, öğretmenlerin yaklaşık dörtte birinin (% 24,8) öğrencilerinin kurları bitirip ileri düzeyde Kur'an-ı Kerim okumadığını/okuyamadığını ortaya koymaktadır. Dörtte üçlük bir oranla (% 75,2) ileri düzeyde Kur'an-ı Kerim okuyan öğrencisi olduğunu söyleyen öğretmenlerin ise bu öğrenci sayısının en fazla 60'a ulaştığı görülmektedir. Ayrıca kur sisteminde birinci kur Elif-Ba kitapçığını okuyan, ikinci kur Kur'an okumaya yeni geçen, üçüncü kur, Kur'an'ı usulüne göre güzel okuyanlardan oluştuğuna göre, bu bulgular bize öğrencilerin dörtte birinin birinci kurda, önemli bir bölümünün ise iki ve üçüncü kurda olduğunu da ortaya koymaktadır.

Diğer yandan kur sisteminin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı sağlama durumuyla ilgili öğretmenlerin % 81,8 ile büyük bir bölümünün bu konuda kısmen de olsa olumlu görüş belirttikleri görülmekle birlikte olumsuz düşüncede olanların oranı da (% 18,2) dikkat çekici olmakla beraber ulaşılan sonuçlar, yaz Kur'an kurslarındaki öğrenme-öğretme sürecinin verimliliği hakkında bilgi vermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu verilerden hareketle yaz Kur'an kurslarında

kur sistemini uygulayan öğretmenlerin oranı (% 83) yine bu sistemin Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine olumlu katkı yaptığı düşüncesinde olanların oranı (% 81,8) ile tamamen paralellik göstermektedir.

Kur sistemiyle istenilen amaca ulaşma durumu incelendiğinde ise öğretmenlerin çoğunluğuna (% 74) göre kur sistemiyle eğitim ve öğretimde istenilen amaca ulaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu oran sevindirici olmakla birlikte yaz Kur'an kurslarının verimliliği açısından daha da artırılması elzem olan bir orandır. Konuya bir de değişkenlerin değerlendirilmesi açısından bakıldığında, yaz Kur'an kurslarında uygulanan kur sistemiyle istenilen amaca ulaşma ile  $\chi^2$  testi sonuçlarına göre cinsiyet ve hafızlık açısından anlamlı ilişkiler bulunduğu görülmektedir. Sonuç itibarıyla yaz Kur'an kurslarındaki başarı durumu ile ilgili genel olarak bir değerlendirme yapıldığında ise şekil 11'in 5.1, 5.2, 5.3, 5.4 ve 5.5 numaralı denencelerin kısmen doğrulandığını göstermesi dikkat çekicidir.

Bu sonuçlar ışığında şu önerilere yer verilebilir:

1. Anket verilerine ve gözlemlere göre, yeterince anlaşılmayan ve hakkında bilgi sahibi olunmadığı tespit edilen kur sistemi hakkında öğretmenler yeterince hizmet içi eğitim seminerlerine tabi tutulmalıdır. Ayrıca bu seminerler işlerlik yönüyle denetlenmeli ve bu süreçte başarılı olan öğretmenler ödüllendirilmelidir.
2. Öğreticiler, veli ve öğrencileri yaz Kur'an kurslarındaki öğrenme-öğretme süreci (hedef, amaç, yöntem-tekni, araç-gereç/materyal, öğretim programı, kur sistemi ve ölçme-değerlendirme) hakkında yeteri kadar bilgilendirmelidir.
3. Öğreticilerin çağdaş öğretim teknolojileri/materyaller ve görsel-işitsel araçları sağlıklı bir şekilde kullanmaları sağlanmalıdır/teşvik edilmelidir. Ayrıca bu materyallerin kullanımı hizmet içi eğitim seminerleriyle de daha fazla desteklenmelidir.
4. Öğreticiler, aynı anda birden fazla kura ders vermek ve standardın üzerinde öğrenciyle ilgilenmek zorunda kaldığı için öğrencilere yeteri kadar faydalı olamamaktadır. Bu nedenle ihtiyaç hâlinde bu eksikliği gidermek için yardımcı öğretmenler görevlendirilmelidir.
5. Öğrencilerin kurslara daha fazla katılımını sağlamak için hayırsever vatandaşlarla ve resmi kurumlarla da daha fazla iş birliği yapılarak sosyal aktivitelere (oyun, piknik, gezi, tiyatro/drama, piyes, yüzme havuzu, izcilik vb. ) ve ödüllere/ikramlara daha çok yer verilmelidir.
6. Yaz Kur'an kurslarında öğrenci, öğretici ve veli arasında diyalogu sağlama ve var olan/olabilecek problemleri en aza indirmek için rehber öğretmen veya psikolojik danışman görevlendirilmelidir. Bir başka deyişle rehberlik hizmetleri aktif hâle getirilmelidir.



7. Öğretim programının ve kur sisteminin daha sağlıklı ve verimli uygulanabilmesi için kurs ve kur süresinde şartlara/ihtiyaca göre değişiklik yapılmalıdır/yapılabilmelidir.
8. Yaz Kur'an kurslarının fiziksel, sosyal şartları/donanımları (spor salonu, futbol sahası, bahçe, kantin/kafeterya, kütüphane, tuvalet, engelli asansörü, engelli oyun sahası, internet/bilgisayar salonu, çağdaş öğretim teknolojilerinin/görsel-işitsel araçların kullanım alanı vb.) iyileştirilmeli ve yeterli/elverişli hâle getirilmelidir.

### Kaynakça

- AŞIKOĞLU, Nevzat, "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım". *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu (28-29 Mayıs 2002)*, İBAV Yayınları, Kayseri 2003.
- ATA, Ulvi, "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları", *Yaygın Din Öğretimi Bağlamında Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu (09-11 Temmuz 2010)*, Hermes Tanıtım Ofset, Erzurum 2013.
- AYDIN, M. Şevki, "Açılış Konuşmaları" *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu (28-29 Mayıs 2002)*, İBAV Yayınları, Kayseri 2003.
- AYDIN, M. Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB Yayınları, Ankara 2008.
- BAYRAKTAR, M. Faruk. (1992). *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Yayınevi Yok.
- BUYRUKÇU, Ramazan, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, 1.Baskı, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- BUYRUKÇU, Ramazan, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretiminin Kişilik Gelişmesine Etkisi", *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (Ed. Suat Cebeci), Değişim Yayınları, İstanbul 2002.
- CEBECİ, Suat, *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*, Alfa Yayınları, İstanbul 2010.
- ÇANAKCI, Ahmet Ali, *Balıkesir ve Merkez Köylerinde İmam-Hatiplerin Mesleki Yeterliliği ve Yaygın Din eğitimindeki Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- DEMİR, Recep (2010). *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- DİB, *2003-2012 İstatistikleri*, Ankara, (17.04.2013).
- ERGÜN, Ayhan, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Dini Tutum ve Davranışlar (Isparta Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002. <http://www.deu.edu.tr/userweb/ali.sen/dosyalar/HAFTA1.pdf>; (Erişim Tarihi: 23.07. 2014).
- İŞIKDOĞAN, Davut ve Adem Korukçu, "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı", *AÜİFD*, 2008.
- [iibf.bartın.edu.tr/lisansustu/files/5.pptx](http://iibf.bartın.edu.tr/lisansustu/files/5.pptx); (Erişim Tarihi: 23.07. 2014).
- KOÇ, Ahmet, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, c.47, Ankara 2011.
- KÖKLÜ, Nilgün ve Şener Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin İstatistiğe Giriş*, Pegem A Yayınları, Ankara 2000.
- KÜÇÜKAHMET, Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 12. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2001.
- *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, 12. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2001.
- ÖCAL, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, TDV Yayınları, Ankara 1999.

- “Müzakere”*Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (30 Mart-01 Nisan 2012)*, DİB Yayınları, Ankara 2013.
- ÖZTÜRK, Fatma Zehra, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik Kültürel Temelleri ve Sorunları (Konya Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- ÖZTÜRK, Şükrü, “Din Eğitiminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Görevleri ve Sorunları”, *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, (Ed. Suat Cebeci), Değişim Yayınları, İstanbul 2002.
- SABAN, Ahmet, *Öğrenme Öğretme Süreci*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- tip.baskent.edu.tr/egitim/mezuniyetocesisi/calismagrpl/10.3.pdf; (Erişim Tarihi: 23.07. 2014).
- ÜNSAL, Adem, *Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009.
- web.sakarya.edu.tr/~skuyucu/sunum/mustafa.ppt; (Erişim Tarihi: 23.07. 2014).
- Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, TDV Yayınları, Ankara 2005.
- Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları*, TDV Yayınları, Ankara 2009.
- YILDIRIM, Nail ve Mustafa Beköz (2011). *Uygulayıcılara Göre Yaz Kur'an Kursları Uygulaması ve Denetimi Üzerine Değerlendirme (An Assessment of Summer Koran Courses Practice and Audit With Respect to the Practitioners)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25, 297-305. [http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/dergi/sayi25/YILDIRIM,%20Nail%20vd%20pdf,\\_](http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/dergi/sayi25/YILDIRIM,%20Nail%20vd%20pdf,_) (Erişim Tarihi: 21. 01. 2013).

## Peygamberimizin Mizahla İlgili Hadislerinin Senet ve Metin Yönünden Tenkidi

Hüseyin AKYÜZ\*

### Özet:

Günümüzde insanları güldürmek adına stand-up türü eğlence tarzları yaygınlık kazanmıştır. Kişilerin alay konusu edildiği ve amiyane ifadelerin kullanıldığı böylesi eğlence tarzlarının ahlaki sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir.

Gülmek ve güldürmek beşerî yapımızdan kaynaklanan ihtiyaçlardır. Bu iki ihtiyaç, Hz. Peygamber tarafından cevapsız bırakılmamış ve ölçülü olmak şartıyla caiz görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, zaman zaman yaptığı şakalarla gülmeye ve güldürmeye olumlu yaklaştığını göstermiştir. O, bazı hadislerinde de insanları güldürenlerin dikkat etmeleri gereken ahlaki kuralları ifade etmiştir. İşte bu rivayetlerden bazıları, çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. İnsanları güldürmek için yalan söylenilmemesi gerektiğini vurgulayan bu rivayetler, makalemizde hem senet hem de metin tenkiti açısından incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Gülmek, Güldürmek, Hz. Peygamber, Mizah, Şaka.

### Textual and Sanad Criticism of Narrations regarding the Art of Humor

### Abstract:

Today, various humor types like stand-up comedy have been popular. Since people are taken as the topic of mockery and vulgar expressions are used in such funs, the moral limits must be determined for them.

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Laughing and making people laugh are needs which arise from our human nature. These needs have not been left unanswered by the Prophet (pbuh) and they are permitted provided that measured and temperate. The Prophet Muhammad (pbuh) who had a cheerful character drew the boundaries of laughing and making people laugh by making many jokes in his life. He also set up several moral rules which humoristic people should be careful about. Some narrations regarding the issue is the subject of this article. These narrations which emphasize not to lie for making people laugh will be examined in terms of both textual and sanad criticism.

**Key Words:** Laughing, making laugh, the Prophet, humor, joking in Islam.

## Giriş

Gülme, psikolojik açıdan rahatlanmanın bir ifadesi olarak dişlerin görünmesi ve yüzün gerilmesi hâli olarak tanımlanmıştır. Gülme esnasında ön dişler ortaya çıktığı için ön dişlere الضَوَّاجِكْ denilmiştir.<sup>1</sup> Araplar, yeryüzünde bitkilerin bitmesini, çiçeklerin açmasını, kadının hayız alameti görmeye başlaması durumunu “ضَنِّجِكْ” fiiliyle ifade etmişlerdir. Lügatlerde “الضَّنَّجِكْ” kelimesi, hayret, beyaz ön diş, bal, çiçek, hedef, yol, varılacak yer manalarında kullanılmıştır. Bu kelime mecazî anlamda da ise alay etmek manasına gelmektedir.<sup>2</sup>

Gülmenin ilk mertebesi tebessümdür.<sup>3</sup> Bir diğer ifadeyle tebessüm, gülmenin hafif olan derecesidir. Tebessüm yani gülümsemek, insan ilişkilerinde olumlu bir işaret olarak kabul edilmiştir.<sup>4</sup> Etkileyici ve sevimli bir gülümseme, toplumda kişiler arası ilişkilerde kabul ettirici bir özelliğe sahiptir. Gülmenin yüksek sesle olanına ise kakhaha denilmektedir.<sup>5</sup>

Gülme, zihnin bir faaliyeti olduğu için insana has bir davranış olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup> “İnsan gülen bir varlıktır” denildiğinde “gülen” kavramı bütün insanlar için ortak ve ayrılmaz bir özelliği göstermektedir.<sup>7</sup> Gülme, ifade ettiği incelikler bakımın-

1 Rağib el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1412, s. 501–502; Rağib el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin Muhammed, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî, Dâru's-selâm, Kahire 1428/2007, s. 202.

2 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânu'l-arab*, Dâru's-sadr, Beyrut 1375/1956, X, 459–461.

3 Zemaşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûnus's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 61.

4 Kasapoğlu, Abdurrahman, “Gülme Davranışıyla İlgili Ayetler Hakkında Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, Malatya 2008, s.75.

5 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 531.

6 Rağib el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 202.

7 Çağrı, Mustafa, “Gülme”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, XIV, 243.

dan çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. İyiliksever bir gülümsemenin yanında, şeytanlık dolu, küçük gören, hakir bulan, alay eden, utandıran gülümseme türleri de mevcuttur.<sup>8</sup>

İnsanda gülme etkinliği, bebeklik döneminin ilk haftalarından itibaren başlayan içgüdüsel bir davranıştır. Bebekler hoşnutluklarını, mutluluk ve sevinçlerini gülümseme ile ifade ederler. Bebekler, doğumdan birkaç hafta sonra anne güvenini hissettikçe, gülücük ve gülümsemelerle tepkilerini ortaya koyarlar. Onların gülümsediği ilk şeyler, tamamen hissi hayatla (tanıdık yüzler, biberon gibi) ilgilidir. Gülme etkinliği, çocuğun gelişme sürecine bağlı olarak zamanla taklit yoluyla öğrenilen bir davranışa dönüşmektedir.<sup>9</sup>

Gülme lafzının Kur'an'daki kullanışlarına baktığımızda, insanın gülme yetisine sahip olduğuna ve gülme eyleminin bizzat Yüce Allah tarafından yaratıldığına işaret edildiği görülmektedir: “Siz ise onlarla alay ediyordunuz. O kadar ki onlar size beni anmayı unutturdu. Onlara hep (تَضْحَكُونَ) gülüyordunuz”.<sup>10</sup> “(تَضْحَكُونَ) Gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz!”<sup>11</sup> “Şüphesiz O, (أَضْحَكَ) güldürür ve ağlatır”.<sup>12</sup> “Bunun üzerine Süleyman (a.s.), onun sözüne (صَاحِكًا) gülerek tebessüm etti”.<sup>13</sup> “(صَاحِكَةٌ) Gülerler, sevinirler”.<sup>14</sup>

Kur'an bir taraftan gülme davranışının tabiiliğine işaret ederken; öte taraftan “... az gülsünler, çok ağlasınlar”<sup>15</sup> şeklindeki ikazıyla gülmenin az yapılmasını tavsiye etmektedir. Kur'an'ın ilk muhatabı ve uygulayıcısı Hz. Peygamber de “Benim bildiğimi siz bilseydiniz az güler, çok ağlardınız”<sup>16</sup> buyurmakla çok gülmenin zararlı olabileceğine işaret etmektedir. Buna ilaveten Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerde onun nükteli sözlere tebessüm ettiği ve bazı hareketler karşısında güldüğü nakledilmiştir.<sup>17</sup> Hatta O, yaşadığı dönemdeki insanların en güler yüzlüsü olarak tarif edilmektedir.<sup>18</sup> Bu konuda esas olan ilk dönem İslam bilginlerinden Câhız'ın (ö.255/869) dediği gibi her şeyin bir ölçüsü, yeri ve zamanı vardır. Yerinde ağlamak, yerinde gülmek, yerinde tebessüm ve yerinde ciddiyet sahibi olmak gerekir.<sup>19</sup>

8 Kasapoğlu, a.g.m., s. 75.

9 Kasapoğlu, a.g.m., s. 73-75.

10 Mü'minûn, 23/110.

11 Necm, 53/60.

12 Necm, 53/43.

13 Neml, 27/19.

14 Abese, 80/39; Bu ayetlerden bazılarının İslam'da mizahın olmadığına delil olarak gösterilmesine dair tenkitler için bk. Doğan, Yusuf, “Hz. Peygamber ve Mizah”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı: 2, Sivas 2004, s. 194-195.

15 Tevbe, 9/82.

16 Tirmizî, “Zühd”, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 19; Darimî, “Rikâk”, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 432, 453, 502.

17 Buhârî, “Edeb”, 68; Ebû Dâvud, “Edeb”, 54.

18 Tirmizî, “Menâkıb”, 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 190, 191.

19 Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *et-Terbi' ve t-tedvir*, Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdusselam Muhammed

Gülmenin insanı psikolojik açıdan rahatlattığı herkes tarafından bilinen bir gerçekliktir. Nitekim günümüzde insanlar gerginlik, stres, öfke ve sıkıntılarını unutmak veya azaltmak için stand-up gösterilerine katılmaktadırlar. İnsanları güldürmek için mizah tarzında komik konuşanlarla ilgili olarak klasik hadis kaynaklarımızda tespit edebildiğimiz rivayetler şunlardır:

1- Muâviye b. Hayde'den nakledildiğine göre O, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu işitmiştir: “*Yazıklar olsun insanları güldürmek için yalan sözler söyleyene! Yazık ona, yazık ona!*”<sup>20</sup>

2- Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kişi, arkadaşlarını güldürmek için bazı sözler söyler de, bunlar sebebiyle Arz'la Süreyya yıldızı arasındaki mesafe kadar ateşin derinliklerine düşer.*”<sup>21</sup>

3- Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak bir kul, insanları onunla güldürmek için bir kelime söylerse, o söylediği sebebiyle cehennemde, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki en uzak bir yere düşer. O, ayaklarından daha çok dilinden saptığından dolayı sapıklığa düşer.*”<sup>22</sup>

4- Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz kişi sadece insanları güldürmek için herhangi bir söz söyler ve onda bir sakınca görmezse, o söylediği sebebiyle (cehennemde) gökyüzünün en uzak yeri kadar bir derinliğe düşer.*”<sup>23</sup>

Çalışmamızda güldürme sanatı ile ilgili olarak Hz. Peygamber'e atfedilen bu rivayetleri hem senet hem de metin yönünden incelemeye çalışacağız. Güldürmenin yeniden kazanç sektörü hâline geldiği günümüzde,<sup>24</sup> güldürme sanatının ölçüsünün ne olması gerektiği tespit edilecektir. Yani günümüzde profesyonelce icra edilen sahne

Hârûn, el-Mektebetu'l-hancı, Mısır 1399/1979, III, 80.

20 Abdulah b. el-Mübârek, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-mîrac, Riyad 1415/1995, I, 576; Abdulah b. el-Mübârek, Ebû Abdurrahman, *Müsned*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-meârif, Riyad 1407/1987, s.10; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 80; Tirmizî, “Zühd”, 10; İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cami' fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr, Dâru ibni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1416/1996, II, 634; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 2, 5, 7; Darimî, “İsti'zân”, 66; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu's-süneni'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmenâim Şelebî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, X, 74, 327; Hennâd b. es-Serî b. Mus'ab et-Temîmî ed-Dârimî, *Kitâbu'z-zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdulcebbâr el-Firyevâî, Dâru'l-hulefâ li'l-kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt 1406, II, 553–554; Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Harûn, *Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî, Müessesetu Kurtuba, Kahire 1416, II, 116.

21 Abdulah b. el-Mübârek, *Kitâbü'z-zühd*, II, 706; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 402; İbn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd, *Kitâbu's-samt ve âdâbi'l-lisân*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1410/1990, s. 76–78.

22 Abdulah b. el-Mübârek, *Müsned*, s.10.

23 İbn Hanbel, III, 38; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsât*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, IV, 344.

24 Emevîler döneminde de bu iş parayla yapılmıştır. Bkz. Altınay, Ramazan “İslam Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I”, *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: IV, Sayı:15, 2005, s. 86–90.

sanatlarından stand-up türünde dikkat edilmesi gereken kurallar sünnet merkezli olarak ele alınacaktır.

## A- Güldürme Sanatıyla İlgili Rivayetlerin Senet Tenkiti

### 1. Muâviye b. Hayde'den Gelen Rivayet

Hz. Peygamber'in insanları güldürmek için yalan söylenilmesini eleştiren ilk hadisi, sahabeden sadece Muâviye b. Hayde nakletmiş, ondan da tâbiûn neslinden oğlu Hakîm b. Muâviye ve ondan da aynı tabakadan oğlu Behz b. Hakîm rivayet etmiştir. Bu söz tabiûn tabakasından sonra ise birçok tarikle nakledilmiştir. Çalışmada bu tariklerdeki râviler, tarihî kronolojik bir sıralamayla tanıtılıp genel bir değerlendirme yapılacaktır.

#### a. Rivayetin Tarikleri

Yukarıda zikredilen hadisin sahabe, tâbiî tabakasındaki râvilerinin ve farklı tarikelerinin isnad şeması şöyledir:

Bu hadisin Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî eda sigasıyla rivayet edilmiş olması, rivayetin bir aile isnadına sahip olduğunu göstermektedir. Bir kişinin babasından, dedesinden ve onun da Hz. Peygamber'den yaptığı rivayetlere aile isnadı adı verilmektedir. Ancak böyle bir siga ile nakledilen bu hadiste bir müşkülün izahı kaçınılmazdır. Bu müşkül, “ceddin” yani “dedenin” kim olduğunun belirlenmesidir. Çünkü Behz b. Hakîm, isnadında kullandığı “dede” lafzıyla kendi dedesini kastetmiş olabileceği gibi, babasının dedesi olan büyük dedesini de kastetmiş olabilir. Bu isnaddaki “an ebîhi” lafzı Behz'in hadisi, babası Hakîm'den rivayet ettiğine açıkça delalet etmektedir. “an ceddihî” lafzıyla kastedilen ise ya sahâbî Muâviye b. Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî veyahut sahâbî Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî'dir. Ancak Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî sahâbî olsa da Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmemiştir.<sup>25</sup> Bu durumda “an ceddihî” lafzıyla kastedilen sahâbînin Muâviye b. Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî olduğunu söyleyebiliriz.<sup>26</sup>

“Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî” isnadında “baba” ve “dede” lafızlarıyla kimin kastedildiğini belirledikten sonra bu isnadın güvenilirliği konusundaki görüşleri değerlendirelim. Münekkît muhaddisler, “Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî” isnad formu ile ilgili değişik görüşler bildirmişlerdir. Bu isnad formunu tenkit edenler olduğu gibi tevsik edenler de olmuştur. Yahya b. Maîn'e Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî isnadı hakkında sorulduğunda; “bu isnad sahihtir” şeklinde cevap vermiştir.<sup>27</sup>

25 Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd Âli Fuheyd, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyad 1426, IV, 157.

26 Ayrıca bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis (Mukaddimatu ibnu's-Salâh)*, Matbaatu's-seâde, Mısır 1326, s.128.

27 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-

Ebu Dâvud ise, “Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî” isnadını, “Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî” formundaki isnada tercih etmiştir.<sup>28</sup> Ancak İbnu Ebî Hâtim (327/938), babasına “Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî isnadının mı, yoksa “Behz b. Hakîm an ebîhi an ceddihî” isnadının mı daha iyi/sevimli olduğunu” sorduğunda; onun “Amr bana daha iyi/sevimli geliyor” şeklinde cevap verdiği söylemiştir.<sup>29</sup>

### b. Rivayetin Râvileri

Hadisin sahâbi râvisi Muâviye b. Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî, Basra ehlinden sayılmaktadır. Muhammed b. Sa’d, onun Hz. Peygamber’e gelerek sohbetinde bulunduğunu, bazı şeyler sorduğu ve Hz. Peygamber’den hadis rivayet ettiğini belirtmiştir. Bir rivayete göre Horasan’a gelmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>30</sup> Onun rivayetlerinin çoğu, torunu Behz tarafından babası vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerden bazıları, Sünenlerde nakledilmiştir. Buhârî de Sahih’inde bir kısmına muallak olarak yer vermiştir. Çünkü bu senet, onun şartlarına uygun değildir.<sup>31</sup>

İbn Hacer el-Askalanî onun hakkında şöyle demiştir: “el-Hakim, Muâviye b. Hayde’den sadece oğlunun rivayet ettiğini iddia etmiştir. Ancak ben, Urve b. Ruveym el-Lahmî’nin ondan nakilde bulunduğunu tespit ettim. Hatta el-Mizzî de Humeyd el-Yeznî’nin ondan hadis aldığını söylemiştir”.<sup>32</sup>

**Hakîm b. Muâviye b. Hayde el-Kuşeyrî el-Basrî:** Tabiûn âlimlerinden olup babasından rivayette bulunmuştur. Kendisinden ise oğlu Behz ve Saîd b. Ebî İyâs el-Cerîrî rivayette bulunmuştur. İbn Hibban onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir. İclî (ö.261/875), sika olduğunu söylemiştir. İbn Hacer el-Askalanî ise onu sadûk olarak nitelemiştir. Nesâî, “leyse bihi be’s” diyerek, ona diğer tenkitçilere göre daha düşük bir seviyede güvenilirlik derecesini layık görmüştür. Bunlara ilaveten onun sahâbeden olduğu iddia edilse de bu düşünce hatalı bir görüştür.<sup>33</sup>

**Behz b. Hakîm b. Muâviye b. Hayde el-Kuşeyrî, Ebû Abdulmelik el-Basrî (ö.160/777):** 6. Tabakadan sayılan Behz, babasından rivayette bulunmuştur. Kendisinin

cil, Beyrut 1412, III, 1415–1416.

28 Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1413, V, 169.

29 İbn Ebî Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed b. İdrîs, *Kitâbu’l-cerh ve’l-ta’dil*, Dâru İhyau’t-turâsi’l-arabî, Beyrut 1372/1952, IX, 238.

30 Buhârî, Ebû Abdillâh Muh. b. İsmail, *et-Târîhu’l-kebir*, thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru’l-fikr, Beyrut ts., VII, 329; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VIII, 376; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Bustî, *Kitâbu’s-sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Dâru’l-fikr, y.y., 1975, III, 374; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, III, 1415-1416.

31 Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu’l-hâsis şerhu ihtisârî ulûmi’l-hadis*, Dâru kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 199.

32 İbn Hacer el-Askalanî, Şihâbuddin Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru’l-cil, Beyrut 1412/1992, VI, 149.

33 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, III, 12; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, III, 207; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, IV,



den ise Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Ma'mer, İbnü'l-Mübârek ve Yezid b. Harun gibi âlimler nakilde bulunmuştur.<sup>34</sup> Behz'in hadis rivayetinde ehliyeti hususunda hadis tenkitçileri ihtilaf etmişlerdir. Söz gelimi Yahya b. Ma'in (ö.233/847), Nesâî ve Ali b. el-Medîni (ö.234/848), onu güvenilir/sika bir râvi olarak nitelemişlerdir. Ebû Hâtim (ö.277/890), "onun hadisi yazılır; fakat onunla ihticâc olunmaz" demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), İshak b. Rahûye (ö. 238/652) ve Buhârî (ö.256/870) –Sahîh'i dışında- bu râvinin rivayetini delil olarak kullanmışlardır. Buhârî'nin Sahîh'inde Taharet, Nikâh ve diğer bölümlerde nakledilen rivayetler ise, bu râviden senet zincirini tam olarak verilmeksizin aktarılmıştır. Bununla birlikte Buhârî'ye göre Behz, hakkında ihtilaf edilen bir râvidir.<sup>35</sup> İmam Şafî (ö.204/819), bu râvinin kendisi ile delil getirilmeye elverişli olmadığını söylemiştir. Tirmizî ise onun hakkında; "Şu'be (ö.160/777) bu râviyi tenkit etmiştir. Ancak hadisçiler nazarında bu zat güvenilir bir kimsedir ve pek çok hadis imamı kendisinden nakilde bulunmuştur" demiştir.<sup>36</sup>

İbn Adıyy, Behz'in münker rivayetlerine rastlamadığını ve onun hakkında hadis rivayetinde zararsız olduğunu belirterek "lâ be'se bihi" şeklindeki ta'dil ifadesini kullanmıştır. Hadis münekkitlerinden İbn Hibban ise onun hakkında; "Çok hata eden birisidir. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. İbrahim onu hüccet olarak kabul etmişler ve ondan rivayette bulunmuşlardır. Bizim imamlarımız ise ondan rivayeti terk etmiştir. Şayet O, '...Kim de zekâtı vermezse Yüce Rabbimizin haklarından bir hak olarak onu ve malının yarısını muhakkak alırsız...'"<sup>37</sup> anlamındaki hadisi rivayet etmeseydi, Behz'i sikalar arasında zikrederdim" demiştir.<sup>38</sup> İbn Hazm'a (ö.456/1063) göre adaleti meşhur olmayan bir râvidir. Ebû Zûr'a da onu salih fakat meşhur bir râvi olmadığını şeklinde tanıtmıştır. Zehebî (ö.748/1347) ise onunla ilgili olarak şöyle söylemiştir.<sup>39</sup> "Âlim olan bir şahıs, kesinlikle onun rivayetini terk etmemiştir. Ancak onunla ihticac konusunda ise âlimler, tevakkuf etmişlerdir." Bir diğer eserinde ise "sadûktur, ancak onda gevşeklik vardır. Hadisi ise hasen mertebesindedir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>40</sup> Hâkim en-Neysabûrî (ö.405/1014) de Behz'in hadis ehli imamlarının ekseriyetine göre ta'dil edildiğini ifade etmiştir.<sup>41</sup> Bir rivayette ise "Behz b.

161; İbn Hacer el-Askalâni, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzibu'l-tehzib*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404/1984, II, 387; İbn Hacer el-Askalâni, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Takribu'l-tehzib*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-reşîd, Halep 1986, s. 177.

34 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 142.

35 Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1995, II, 72.

36 Tirmizî, "Birr", I (IV/309 h.no:1897).

37 Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

38 İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Bustî, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-va'y, Halep ts., I, 194.

39 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, II, 430; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VI, 253; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 71; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu'l-tehzib*, I, 437.

40 Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *el-Muğni fi'd-duafâ'*, thk. Nurettin İtr, İdâretu ihyâi't-türâsi'l-islamî, Katar 1987, y.y., ts., I, 181.

41 Hâkim en-Neysabûrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed, *el-Mustedrak ale's-sahihayn*, thk.

Hakîm, hadisleri toplanılan sika râvilerdendir. Ancak Sahih adlı eserde onun hadisleri muallak olarak yer almaktadır. Çünkü “an ebîhi an ceddihi” formundaki senetle naklettiği rivayetler, şâzdir. Onların mütâbi’i bile yoktur” demiştir. Bunlara ilaveten Behz b. Hakîm hakkında; Ali b. el-Medîni, “Behz b. Hakîm’den rivayet eden râviler sika olursa onun hadisleri sahihtir”, Ebu Davud ise “bana göre Behz, hüccettir” şeklinde söylemişlerdir. Ayrıca onun satranç oynadığı da iddia edilmiştir.<sup>42</sup>

**Ebû Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî (ö.152/769):** Hadis hafızı olan Ma’mer yaşadığı devrin en âlimi, Zührî’den rivayette bulunanların en güvenilirli olarak kabul edilmiştir. Hadis bilginleri tarafından hâfız, sika ve sebt gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. Ebû Hatim er-Râzî ise onun için bir ta’dil ifadesi olan “sâlihu’l-hadîs” terimini kullanmıştır. Ancak böyle düşünmeyenler de olmuştur. Mesala Yahya b. Maîn, Ma’mer’in, hocası Sabit b. Eslem el-Basrî’den yaptığı rivayetlerin zayıf olduğunu söylemiş, İmam Mâlik kendisini takdir etmekle birlikte Katâde’den yaptığı tefsire dair rivayetler sebebiyle Ma’mer’i eleştirmiştir. Kendisine yöneltilen tenkitlere rağmen Ma’mer b. Râşid, hadisçilerin nazarında son derece güvenilir ve hadis ilminde otorite bir râvidir.<sup>43</sup>

**Cerîr b. Hâzim b. Zeyd b. ‘Abdillâh b. Şucâ’ el-Ezdî, Ebû’n-Nadr el-Basrî (ö.170/786):** Tabiûn’un küçüklerinden olup Katâde’den rivayette bulunmuştur. Kendisinden ise es-Sevrî, Yahya b. Saîd el-Kattân ve Süleyman b. Harb hadis nakletmiştir. Abdurrahman b. Mehdî onun hakkında; “Ömrünün sonunda ihtilâl etmiştir. Ancak rivayetleri karıştırdığı anlaşılınca hiç kimse ondan rivayette bulunmamıştır” demiştir. Ayrıca hakkında hâfız, imam ve sika gibi sıfatlar kullanılarak hadis ilmindeki yerine dikkat çekilmiştir. Örneğin onun hakkında İclî “sika”, Nesâî ise “leyse bihi be’sun” ifadelerini kullanmışlardır. İbn Hibbân’a göre çoğunlukla ezberinden hadis rivayet ettiği için hata yapıyordu. İbn Hacer el-Askalânî onu sika saymasına rağmen Katâde’den yaptığı rivayetlerde zayıflık olduğunu ve hafızasının zayıflaması nedeniyle ezberden naklettiği rivayetlerde vehme düştüğünü belirtmiştir.<sup>44</sup>

**Ebû Mu’âviye Yezîd b. Zuray’ el-Ayşî el-Basrî (ö.182/798):** Eyyûb es-Sahtiyânî ve Sa’îd b. Ebî ‘Arûbe’den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise Müsedded ve Muhammed b. el-Minhâl gibi âlimler nakilde bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel, onun Basra’nın son derece sağlam hadisçilerden olduğunu söylemiştir. Yahya b. Maîn “sika”, “me’mun”; Ebû Hâtim ise “sika” ve “imam” ve İbn Hacer el-Askalânî de “sika” ve “sebt” gibi lafızlarla onu ta’dil etmişlerdir. Ayrıca İbn Hibbân da onu zama-

Mustafa Abdulkadir ‘Atâ, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990, I, 108.

42 Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, II, 71.

43 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VIII, 256-257; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VII, 130; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, IV, 236; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehziib*, s.331; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, VI, 87.

44 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, II, 504; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VI, 144-145; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, II, 117; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehziib*, s.138; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, II, 60-62.

nındaki insanların en takvalısı olarak nitelendirmiştir.<sup>45</sup>

**İsmail b. İbrahim b. Miksem el-Esedî el-Basrî (ö.193/809):** İbn ‘Uleyye diye maruftur. Hadis bilginleri tarafından son derece güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir. Sika, sebt, hâfız, imam ve sadûk gibi lafızlarla ta’dil edilmiştir. Süfyan es-Sevrî’den rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel ve başkaları nakilde bulunmuştur.<sup>46</sup>

**Ebû Said Yahya b. Saîd b. Ferrûh el-Kattân el-Ahvel et-Temîmî el-Basrî (ö. 198/814):** Künyesi Ebû Saîd olup, pamuk ticaretiyle meşgul olduğu için ‘el-Kattân’ lakabı ile şöhret bulmuştur. Kendi çağının imamı olarak kabul edilen Yahya b. Saîd hicrî 120 yılının başlarında doğmuştur. Pek çok kimseden hadis rivayet etmiştir. Bunlar arasında Humejd et-Tavîl, Hişâm b. ‘Urve, Süfyan es-Sevrî ve İkrime b. Ammâr bulunmaktadır. Kendisinden ise Müsedded b. Müserhed, Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok kimse hadis rivayet etmiştir. İbrahim b. Muhammed et-Teymi, “Rical’i Yahya’dan daha iyi bilenini görmedim” şeklindeki ifadeleriyle onun rical bilgisine işaret etmiştir. Nesaî ise “Hz. Peygamber’in hadisi konusunda Allah’ın (c.c.) yeryüzündeki emin kulları Mâlik, Şu’be ve Yahya el-Kattân’dır” diyerek, onun muhaddisler nazarındaki konumuna dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra Ali b. Medîni, Yahya b. Saîd’dan daha sebt (sağlam) birini görmediğini ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında, “gözlerim onun gibisini görmedi” demiş; bir başka rivayete göre “on dan daha sebt birini görmedim” ifadesini kullanmıştır. İbn Sa’d onu sika, hüccet ve me’mûn olarak sıfatlandırmıştır. Ebû Zür’a ise, onu hâfız sikalar arasında saymıştır. Bunlara ilaveten İbn Hacer el-Askalâni, onun hakkında “sika, mutkin, hâfız ve imâm” gibi ifadeler kullanırken; Zehebî de çeşitli ta’dil lafızlarını kullanarak güvenilir bir râvi olduğunu ortaya koymuştur.<sup>47</sup>

**Yezid b. Harun b. Zâzey/Zâzan b. Sâbit es-Sülemî (ö.206/821):** Künyesi Ebû Hâlid olup 118/736 yılında doğmuştur. Vâsıt’ta oturduğu rivayet edilen Yezîd b. Hârûn’un, ömrünün sonlarında gözlerinin görmediği söylenmiştir. Onun 23 bin hadisi ezbere bildiği rivayet olunmuştur. Döneminin ilim ve amelde önderi olarak kabul edilmiştir. Bir rivayete göre onun meclisinde yetmiş bin kişinin aynı anda hadis imla ettiği nakledilmiştir. Hadis bilginleri tarafından ittifakla sikâ bir kimse olarak tanınmaktadır. İclî, “sika” ve “sebt” olduğunu söylemiştir. Yahya b. Ma’in (ö.233/847), Ali b. el-Medîni (ö.234/847) ve İbn Sa’d ise onun sika olduğu kanaatindedirler. Bir rivayete göre Ali b. el-Medîni, onun için “ben Yezid b. Harun’dan hıfzı daha kuvvetli birini görmedim” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Yine Ebû Bekr b. Ebî Şeybe onun hakkında; “Yezid b. Harun’dan daha sağlam hafızalı birini görmedim” demiştir. Ebû Hâtim

45 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, s. 335; İbn Ebî Hatim er-Râzi, *a.g.e.*, IX, 263-264; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VII, 632.

46 İbn Ebî Hatim er-Râzi, *a.g.e.*, II, 153; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 373-377; İbn Hacer el-Askalâni, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 105; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, 241-243.

47 İbn Ebî Hatim er-Râzi, *a.g.e.*, IX, 150; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VII, 611; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IX, 175-187; İbn Hacer el-Askalâni, *Takrîbu't-tehzîb*, s.591; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbu't-tehzîb*, XI, 190-193.

ise onu “sika” “imam” ve “sadûk” olarak değerlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel ise “hâfız”, “hadiste sağlam” ve “hadisleri sahihtir” gibi ifadelerle onu ta’dil etmiştir.<sup>48</sup>

**Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’ânî el-Himyerî (ö. 211/826–27):** Ma’mer’in talebesi olup hadis bilginleri tarafından en güvenilir âlimlerden sayılmıştır. Mâlik b. Enes, es-Sevrî, İbn Uyeyne, Ebû Hanife gibi birçok âlim ve müçtehiten ders almıştır. Sika, sağlam ve hâfız olarak nitelendirilmiştir. Hafızasının güçlülüğü ve zekâsının keskinliği ile şöhret bulmuştur. En çok rivayette bulunduğu hocalarından İbn Cüreyc ve Ma’mer’in hadislerinde en güveniliridir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında; “Abdürrezzâk’tan daha güzel hadis bilen görmedim” demiştir. Ebû Hâtim ise onun hadislerinin yazılabileceğini ancak delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.<sup>49</sup>

**Ebu’l-Hasan Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî el-Basrî (ö. 228/843):** Muhaddis, hafız ve hüccet olarak tanıtılan Müsedded, onuncu tabakadan sayılmaktadır. Meşhur hadis tenkitçilerinden Yahya b. Maîn’e göre sika ve sadûk bir râvidir. Aslında hadis bilginlerinin çoğuna göre sika ve güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir.<sup>50</sup>

**Ebu’l-Hasan Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kufî (ö. 239/853):** Hadis hâfızlarındandır. Şüreyk, İsmail b. İyâş ve İbnu’l-Mübârek gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Ondan da Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi musannıflar rivayette bulunmuşlardır. Yahya b. Maîn, onun sika ve emîn bir zat olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel’e onun hâlini sorduklarında, “hakkında hayır ve iyilikten başka bir şey bilmiyorum” demiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ise onun sadûk olduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân, es-Sikât adlı eserinde onu zikretmiştir.<sup>51</sup> İbn Hacer el-Askalânî de onu meşhur güvenilir hadis hâfızlarından saymış ve vehm sahibi olduğunu belirtmiştir. Bunlara ilaveten el-Ezdî de onun hadislerine mutabî’ bile aranmayacağı görüşüne sahiptir.<sup>52</sup>

**Süveyd b. Nasr Süveyd el-Mervezî (ö. 240/854):** İbn Hacer’e göre 10. tabakadan olup İbn Uyeyne ve İbnu’l-Mübârek’ten nakilde bulunmuştur. İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiş ve hadis ilminde mutkin yani sağlam olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Nesâî, İbn Hacer el-Askalânî ve Zehebî de onu “sika” ve “me’mun” olarak kabul etmişlerdir.<sup>53</sup>

48 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, IX, 295; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VII, 632; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târih-u Bağdad*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Lübnan ts., XIV, 339–342; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’l-tehziib*, s.606; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, XI, 321–322.

49 Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, VI, 130; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 38; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VIII, s. 412; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, IV, s. 342–346; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, VI, 278–280.

50 Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, VIII, 72; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VIII, s. 438; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’l-tehziib*, s. 528; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, X, 98.

51 İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VIII, 454.

52 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 166; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’l-tehziib*, s. 384; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, VII, 135–136.

53 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, IV, 239; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VIII, 295; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’l-tehziib*, s. 260; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu’l-tehziib*, IV, 245.

**Ebu'l-Hasan Ali b. Hucr b. 'Iyas es-Sa'dî el-Mervezî (ö. 244/859):** Buhârî'nin belirttiğine göre hicrî 244 senesinde vefat etmiştir.<sup>54</sup> İsmail b. Ca'fer, İsmail b. 'Uleyye, Cerîr ve İbnu'l-Mübârek gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/874) kendisinden hadis rivayet ettiği Ali b. Hucr (ö. 244/859), hadiste hâfızdır. Merv ve Bağdat şehirlerinde ikamet etti. İbn Hibbân'a göre sika bir râvidir.<sup>55</sup> Diğer birçok hadis tenkitçisinin onun hakkındaki kanaatleri de olumludur. Söz gelimi Mervezî onun için "hâfız" derken, Nesâî ise "sika", "me'mun" ve "hâfız" ve Hatîb el-Bağdâdî de "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>56</sup>

**Nasr b. Ali el-Cehdamî (ö. 250/864):** Onuncu tabakadan olup pek çok otorite tarafından tevsik edilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında sika anlamına gelen "ma bihi be's/rivayetinde sakınca yoktur" demiştir. Yahya b. Maîn, Nesaî ve İbn Hacer el-Askalânî'ye göre sika ve sadûk bir râvidir.<sup>57</sup>

**Ebû Bekir Muhammed b. Beşşâr b. Osman b. Davud b. Keysân el-Abdî el-Hâfız el-Basri el-Bündâr (ö. 252/866):** Abdulvehhâb es-Sekafî, Muaz b. Hişâm, Yahya el-Kattân ve Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî'den hadis rivayet etmiştir. Ebû Hâtîm, "sadûk" diyerek onun adaletine hükmetmiştir. Hadis otoritelerince güvenilir kabul edilip kendisinden hadis alınmıştır. Hadisteki bu yerine rağmen, her kitaptan hadis rivayet ettiği söylenmiştir. Buna ilaveten el-Fellâs tarafından yalancı olarak nitelendirilmiştir. Ancak Zehebî, onun bu tezkibini hiç kimsenin dikkate almadığını belirtmiştir. Yahya b. Maîn'in yanında Muhammed b. Beşşâr'ın adı zikredilince, onu pek önemsememiş ve zayıf bir râvi olarak tanıtmıştır. İclî onun "sika" ve "kesîru'l-hadîs" olduğu kanaatindedir. Nesâî ise "salih" ve "la be'se bih/zararsız" ifadeleriyle onu ta'dil etmiştir. Bu değerlendirmelerin yanı sıra İbn Hacer el-Askalânî de onun sika olduğu görüşüne sahiptir.<sup>58</sup>

### c. Rivayetin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

İncelemeye çalıştığımız hadisin müntehasında kullanılan lafızlar (an ebîhi an ceddihî) dikkate alındığında; senedin aile içinde gerçekleşen bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu çeşit ibarelerde, çoğu zaman dedenin/ceddin tayininde müşküller ortaya çıkmaktadır. Oğul, çoğu zaman kendi dedesini yani babasının babasını kastetmiş olmakla beraber, bazen de babasının dedesini kastetmiş olabilir.<sup>59</sup> Senet tenkitine tabi tuttuğumuz hadisin Ebû Dâvûd'daki rivayetinde "an ebîhi an ceddihî" lafzı yerine "haddesenî ebî an ebîhi eda" sigası kullanılmıştır.<sup>60</sup> Yine Tirmizî ve İbn Hanbel'deki

54 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 272.

55 İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VII, 214.

56 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 183; Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, IX, 418; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, VII, 259.

57 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 88; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VIII, 466; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, X, 384.

58 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VII, 214; Zehebî, *Mizânu'l-îdâl*, VI, 79-80; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 469; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, IX, 61-62.

59 Koçyiğit, Talât, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, s. 16.

60 Ebû Dâvûd, "Edeb", 80.

bir rivayetinde “an ebîhi an ceddîhi” ibaresi yerine “haddesenî ebî an ceddî” eda lafızları kullanılmıştır.<sup>61</sup> Bu lafızları dikkate aldığımızda isnaddaki ceddîhi ibaresindeki “ha” zamirinin oğula matuf olduğunu ve bundan da Behz b. Hakîm’in dedesi Muâviye b. Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî’nin kastedildiği sonucuna ulaşabiliriz. Bunlara ilaveten Hakîm b. Muâviye’nin dedesi Hayde b. Muâviye el-Kuşeyrî’nin sahâbî olduğunu ancak Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmediği dikkate alınır, yukarıda varılan sonucun doğruluğu kanıtlanmış olmaktadır.

Senedin ortak/müşterek râvisi Behz b. Hakîm, güvenilir olmakla birlikte hata yapan, gevşek davranan ve rivayetleri hasen derecesinde kabul edilen, kısacası hakkında tartışmaların bulunduğu muhtelefun fih bir râvidir.<sup>62</sup> Bu râvi hakkında söylenenler, az da olsa senedin sıhhatine zarar vermektedir. Dolayısıyla senet bu hâliyle hasen hükmünü almalıdır. Nitekim Tirmizî de bu hadisi “hasen” mertebesinde değerlendirmiştir.<sup>63</sup> Elbânî de bu rivayetin “hasen” olduğunu zikretmiştir.<sup>64</sup> Yine Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebu’l-Hayr da İbn Vehb’in (ö. 197/812) el-Cami’ fi’l-Hadîs adlı eserine yaptığı tahrîc çalışmasında bu senet hakkında aynı sonuca varmıştır.<sup>65</sup>

Bunlara ilaveten senedin diğer râvilerinin güvenilir kimseler olduğu görülmektedir. Zira Behz b. Hakîm, Cerîr b. Hâzîm ve Osman b. Ebî Şeybe hariç senedin diğer râvileri hakkında dikkate değer bir cerh yoktur. Hoca-talebe ilişkileri açısından bakıldığında, söz konusu hadisin senedinin müntehası da dâhil olmak üzere muttasıl bir isnada sahip olduğunu söyleyebiliriz.

## 2. Ebû Hureyre’den Gelen Rivayet

Hz. Peygamber’in insanları güldürmek için yalan söylenilmesini eleştiren iki ve üçüncü hadisi, sahâbeden Ebû Hureyre (r.a.) nakletmiştir. Hadisin bu varyantı Abdullah b. el-Mübârek tarafından rivayet edilmiştir. Bu tariklerdeki râviler de kronolojik bir sıralamayla tanıtılıp akabinde genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### a. Rivayetin Tarikleri

Yukarıda zikredilen hadisin sahabe ve diğer tabakalardaki râvilerinin isnad şeması şöyledir:

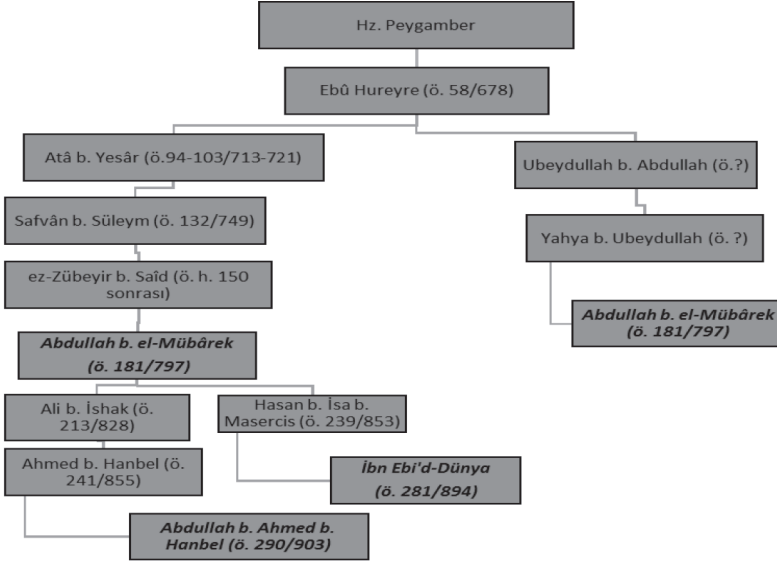
61 Tirmizî, “Zühd”, 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 5.

62 Azîmâbâdî, Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsu’l-Hakk, *Avnu’l-ma’bûd şerhu süneni ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed b. Osman, el-Mektebetu’s-selefiyye, Medine 1388/1969, XIII, 335.

63 Tirmizî, “Zühd”, 10.

64 Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Çâyetu’l-merâm fi tahrîci ehâdisi’l-helâl ve’l-harâm*, el-Mektebu’l-islâmî, Beyrut 1400/1980, s. 216; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu’l-terğîb ve’l-terhîb*, Mektebetu’l-me’ârif, Riyad 1421/2000, III, 127; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu süneni ebî Dâvûd*, Mektebetu’l-me’ârif, Riyad 1419/1998, III, 226; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu süneni t-Tirmizî*, Mektebetu’l-me’ârif, Riyad 1420/2000, II, 530.

65 İbn Vehb, *a.g.e.*, II, 635.



## b. Rivayetin Râvileri

Hadisin sahâbî râvisi Ebû Hureyre (r.a.)'nin (ö. 58/678) ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Hicretin 7. senesinde Müslüman olmuş, bu tarihten itibaren Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yanından ayrılmamaya çalışmış, ilim arzusundan dolayı Suffa'da kalmış, çoğu zaman aç kalmasına rağmen buradan ayrılmayıp ilim öğrenmeye gayret etmiştir.<sup>66</sup>

**Ebû Muhammed Atâ b. Yesâr el-Hilâlî el-Medenî (ö. 94-103/713-721):** Tâbiîn devrinde Medine'de yetişen âlimlerdendir. O, birçok sahâbî ile görüşmüş ve onlardan ilim almıştır. Hocaları arasında Ebû Hureyre de (r.a.) yer almaktadır. Hadis ilminde sika (güvenilir) bir âlim olarak kabul edilmektedir. Birçok hadis rivayet etmiştir. İbn Hibbân es-Sikât adlı eserinde onu güvenilir râviler arasında zikretmiştir. İbn Sa'd da onun sika ve sağlam olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Maîn, Ebû Zur'a, en-Nesâî, İbn Hacer el-Askalânî ve diğer bazı hadis münekkitleri onun güvenilirliği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>67</sup>

**Ebû Abdullah Safvân b. Süleym el-Kureşî el-Medenî (ö. 132/749):** Tâbiînden tanınmış meşhur bir hadis âlimidir. Atâ b. Yesâr gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Hadis ilminde güvenilir bir âlim olarak kabul edilmiştir. Medine'nin âbid ve zâhid kişileri arasında zikredilen Safvân "imam", "hâfız", "fakih" ve "kesîru'l-hadis" vasıflarıyla nitelendirilmiştir. İclî, Ebû Hatim, en-Nesâî ve Yakub b. Şeybe gibi cerh

66 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu'l-tehzi*, XII, 288.

67 İbn Ebi Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 338; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, V, 199; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu'l-tehzi*, s. 392; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu'l-tehzi*, VII, 194.

âlimlerine göre sika ve sebt bir râvidir. Hakkındaki tek olumsuz kanaat ise kaderî görüşlere sahip olduğudur.<sup>68</sup>

**ez-Zübeyir b. Saîd b. Süleyman b. Saîd b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdulmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Medenî (ö. h.150'den sonra):** Safvân b. Süleym ve Muhammed b. el-Münkedir gibi âlimlerden ders almıştır. Kendisinden ise Abdullah b. el-Mübârek rivayette bulunmuştur. Hadis tenkitçileri, Safvân hakkında cerh ifadeleri kullanmıştır. Örneğin Ahmed b. Hanbel ve İbn Hacer el-Askalânî onun rivayetleri tahammül ederken gevşek davrandığını iddia etmişlerdir. Yahya b. Maîn ise “leyse bi-şey’/bir şey değil” lafzıyla onu cerh etmiştir. Bir diğer değerlendirmede ise onun zayıf bir râvi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca İbnu’l-Medînî (ö. 234/848), Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/919) ve Nesâî de onu zayıf olarak nitelemişlerdir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî ise hadisleri arasında münker rivayetlerin olduğunu belirtmiştir. Bu değerlendirmelerin aksine İbn Hibbân, onun ismini es-Sikât’ta zikretmiş ve bir rivayete göre Yahya b. Maîn de onu sika kabul etmiştir. ed-Darekutnî ise ona itibar edilebileceğini belirtmiştir.<sup>69</sup>

**Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797):** Hammâd b. Zeyd, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî gibi bilginlerden ders almıştır. Muhaddis, hâfiz, müfessir, kari’, fakih, tarihçi, âbid ve zâhid gibi nitelermelerle meşhur olmuştur. Hadis ve ricâl konularındaki bilgisine göre “hüccet” ve “emîru’l-mü’minîn” olarak vasıflandırılmıştır. Yahya b. Maîn onun hakkında “Abdullah b. el-Mübârek zeki, iyi tespit edici, güvenilir (sika), hadisleri sahih olan bir âlimdir. Rivayet ettiği yazılı hadisleri yirmi veya yirmi bir bindir” diyerek hadis ilmindeki yerine işaret etmiştir.<sup>70</sup>

**Ebu’l-Hasan Ali b. İshak es-Sülemî el-Mervezî (ö. 213/828):** Aslen Tirmizî’lidir. İbnu’l-Mübârek ve en-Nadr b. Muhammed eş-Şeybânî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise Ahmed b. Hanbel ve Ebû Bekir b. Ebî Şeybe rivayette bulunmuştur. İbn Maîn onun sika ve sadûk olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Sa’d ve en-Nesâî de onu güvenilir âlimlerden saymışlardır.<sup>71</sup>

**Ubeydullah b. Abdullah b. Mevhib el-Kureşî Ebû Yahya et-Teymî el-Medenî (ö. ?):** 3. tabakadan olup Yahya b. Ubeydullah’ın babasıdır. Ebû Hureyre (r.a.)’den hadis nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel hadislerinin münker olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân onun ismini es-Sikât adlı eserinde zikretmiş ve güvenilir olduğunu belirtmiştir. Bunlara ilaveten münker rivayetlerinin de oğlundan kaynaklandığını sözlerine eklemiştir. İbn Hacer el-Askalânî ise Ubeydullah’ı “makbûl” derecesiyle vasıflandırmıştır.<sup>72</sup>

68 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, IV, 423; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VI, 468-469; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehzib*, s. 276; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’l-tehzib*, IV, 373.

69 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, III, 582; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, III, 99; Zehebî, *el-Muğni fi’l-duafâ*, I, 237; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehzib*, s. 214; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’l-tehzib*, III, 271.

70 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, V, 179-181; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, VII, 7-8; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehzib*, s. 320; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’l-tehzib*, V, 334-338.

71 İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehzib*, s. 398; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’l-tehzib*, VII, 249.

72 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, V, 321; İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât*, V, 72; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, V, 16; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu’l-tehzib*, s. 372.



**Yahya b. Ubeydullah b. Abdullah b. Mevhib el-Kureşî et-Teymî el-Medenî (ö. ?):** Yahya b. Ubeydullah zayıf bir râvi olup “münkeru'l-hadîs”, “metrûk”, “daîf”, “metrûku'l-hadîs”, “leyse bi sika” ve “lâ yuktebu hadîsuh” gibi lafızlarla cerh edilmiştir. Yahya b. Saîd el-Kattân, onu “daîfu'l-hadîs” olarak nitelendirip kendisinden hadis rivayet etmeyi terk etmiştir. Zekeriya b. Yahya es-Sâcî onun zühd ve rekâik konularındaki rivayetlerinin kabul edilebileceğini ancak ahkâm konularındaki hadislerinin ise delil alınamayacağını belirtmiştir.<sup>73</sup>

**Hasan b. İsa b. Masercis (ö. 239/853):** 10. tabakadandır. İbnu'l-Mübârek ve Cerîr'den hadis rivayet etmiştir. İmâm Müslim ve Ebû Dâvûd ondan hadis nakletmişlerdir. Önceleri Hristiyan olup İbnu'l-Mübârek vesilesiyle Müslüman olduğu rivayet edilmiştir. Cerh âlimleri tarafından sika ve vera sahibi bir râvi olarak nitelendirilmiştir.<sup>74</sup>

### c. Rivayetin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Bu bilgiler ışığında her iki senedin de ittisal açısından problemleri olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla hadisin bu tarikleri muttasıldır. Ancak İbn Saîd el-Hâşimî (ö. 318/930), ez-Zübeyr b. Saîd kanalıyla gelen rivayetin sadece İbnu'l-Mübârek tarafından nakledildiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Ebû Nuaym el-İsbehânî (ö. 430/1039) de söz konusu rivayet hakkında “Bu hadis garîbdir. ez-Zübeyr b. Saîd, Safvân kanalıyla naklettiği bu rivayette teferrüd etmiştir” diye kanaatini belirtmiştir.<sup>76</sup>

Bunlara ilaveten zabt yönünden bazı râvilerin tenkit edildikleri tespit edilmiştir. Özellikle ez-Zübeyr b. Saîd ve Yahya b. Ubeydullah hakkında verilen hükümleri dik-kate aldığımızda, bu iki hadisin zayıf olduklarını ve en iyi ihtimalle itibar için kullanılacaklarını söyleyebiliriz.

### 3. Ebû Saîd el-Hudrî'den Gelen Rivayet

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in insanları güldürmek için yalan söylenilmesini eleştiren dördüncü hadisi ise sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) (ö. 74/694) rivayet etmiştir. Hadisin bu varyantı Ahmed b. Hanbel ve Taberânî tarafından nakledilmiştir. Diğer üç hadiste olduğu gibi burada da râviler, kronolojik bir sıralamayla tanıtılıp müteakiben genel bir değerlendirme yapılacaktır.

73 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, IX, 167; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VII, 201-202; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duaifâ*, II, 740; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu'l-tehzib*, s. 594; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu'l-tehzib*, XI, 221.

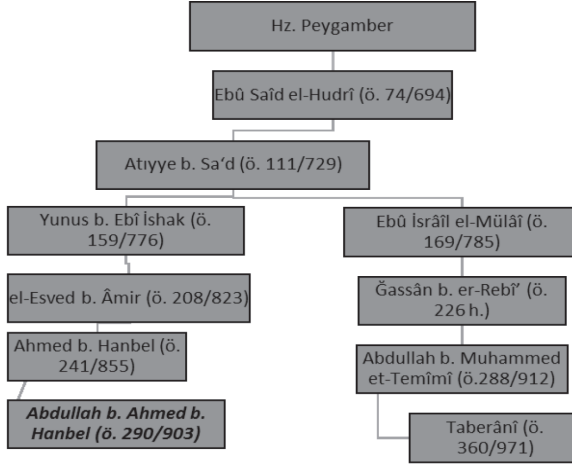
74 İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VII, 174; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu'l-tehzib*, s. 163; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu'l-tehzib*, II, 271.

75 İbn Ebî'd-Dünya, *Kitâbu's-samt ve âdâbi'l-lisân*, s. 77.

76 el-İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut 1405/1985, VIII, 188.

### a. Rivayetin Tarikleri

Yukarıda zikredilen hadisin sahabe ve diğer tabakalardaki râvilerinin isnad şeması şöyledir:



### b. Rivayetin Râvileri

Hadisin sahâbî râvisi Ebû Saïd el-Hudrî (r.a.) (ö. 74/694), Hz. Peygamber (s.a.s.)'in on iki gazasında yer almıştır. En çok hadis rivayet eden sahabeden biridir.<sup>77</sup>

**Ebu'l-Hasan Atıyye b. Sa'd b. Cünâde el-Avfî el-Cedelî (ö. 111/729):** Hadis konusundaki güvenilirliği tartışılmıştır. Hadis münekkitlerinin çoğuna göre zayıf kabul edilmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel ve en-Nesâî onun zayıf olduğunu, Ebû Hâtim ve Yahya b. Maîn ise zayıf olmakla beraber hadislerinin değerlendirmeye tabi tutmak maksadıyla yazılabileceğini söylemişlerdir. Bunlara ilaveten çok hata yapmak ve müdellis olmakla da cerh edilmiştir.<sup>78</sup>

**Yunus b. Ebî İshak Amr b. Abdullah el-Hemedânî Ebû İsrâîl el-Kûfî (ö. 159/776):** Ebû Hatim'e göre hadis ilminde sadûk bir râvidir. Ancak onun hadisleriyle amel edilmez. Diğer hadis âlimleri de onu sadûk lafzıyla ta'dil etmekle birlikte onda bir beis olmadığını ve az da olsa vehmettiğini söylemişlerdir.<sup>79</sup>

**Ebû İsrâîl İsmail b. Ebî İshak Halife el-Mülâî el-Absî (ö. 169/785):** Hadis âlimlerine göre kuvvetli biri değildir. İbn Hacer el-Askalânî onun hakkında "Sadûktur, hafızası yani ezberi kötüdür. Şiflikte aşırı gittiği iddia edilmektedir" demiştir. Zehebî

<sup>77</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, III, 78–79.

<sup>78</sup> İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 382; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 101; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, VII, 200–201.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VII, 318; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu't-tehzib*, s. 613; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, XI, 381.

ise “onu zayıf addettiler” diye söylemiştir. Ebû Hatim, onun hadisinin güzel, hatasının çok ve ezberinin kötü olduğunu, hadisinin yazılabileceğini ancak onunla ihticac olunamayacağını belirtmiştir. en-Nesâî de “sika değildir” ve “zayıftır” gibi lafızlarla onu cerh etmiştir.<sup>80</sup>

**Ebû Abdurrahman el-Esved b. Âmir Şâzân (ö. 208/823):** Hadis âlimleri onun hakkında olumlu ifadeler kullanmışlardır. Hadis ilminde sika ve sadûk lafızlarıyla ta’dil edilmiştir. İbn Maîn de onun hakkında “hadisinin alınmasında bir beis yoktur” demiştir.<sup>81</sup>

**Ğassân b. er-Rebî’ el-Ezdî (ö. 226 h.):** Onun hakkında ed-Darekutnî “zayıf” demiştir. Zehebî ise “vera sahibi birisi ancak hadiste hüccet değildir” diye söylemiştir.<sup>82</sup>

**Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Azîz et-Temîmî (ö. 288/912):** Bağdat’ta ikamet etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî onun sika olduğunu söylemiştir.<sup>83</sup>

### c. Rivayetin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Bu bilgiler ışığında hoca-talebe ilişkisi açısından hadisin senedinin muttasıl olduğu görülmektedir. Ancak râviler hakkında söylenenlerin tamamını dikkate aldığımızda, bu hadise de zayıf hükmünü vermek mümkündür.

### B- Güldürme Sanatıyla İlgili Rivayetlerin Metin Tenkidi

İncelediğimiz birinci hadisin metni, klasik hadis kaynaklarımızda çok küçük kelime farklılığı ve ufak tefek takdim ve tehirlerle yer almaktadır. Bu metinlere baktığımızda anlamı değiştirecek bir farklılık gözükmemektedir. Hadis metinlerinin tamamı, aynı muhtevaya sahiptir. Bütün musanniflerin hadisin metnini aynı lafızlarla rivayet etmeleri, metnin tutarlılığını göstermesi açısından önemlidir. Öyle anlaşılıyor ki râviler tarafından hadisin metnine harici unsurlar karıştırılmamış ve metin aynen muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler ışığında hadisin bize verdiği mesajları anlamaya çalışalım.

Öncelikle muhaddislerin bu hadisi nasıl algıladıklarına, hangi konu ve alt başlıklar altında ele aldıklarına göz atmak gerekir. Hadisin zikredildiği yerlerdeki işlevsel değerlerini tespit etmek, onu anlama ve yorumlamaya önemli katkıda bulunacaktır. Ebû Dâvûd, söz konusu rivayeti “Edeb” bölümünün “Yalan Hakkında Gelen Şiddetli Tehditler” başlığı altında ele alır. Hadisin bu başlık altında zikredilmesi, musannifin hadisin muhtevadaki “yalan söyleme” mefhumunu dikkate aldığını göstermektedir. Muhtemelen ona göre bu hadiste yalan söylemenin Edeb dışı bir hareket ve cezasının

80 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, II, 166; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VII, 326-327; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu'l-tehziib*, s. 107; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu'l-tehziib*, I, 256.

81 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, II, 294; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VIII, 130; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu'l-tehziib*, s. 111; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu'l-tehziib*, I, 297.

82 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 403.

83 Hatîb el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdad*, X, 92.

da şiddetli olacağı vurgulanmak istenmiş olabilir. Bir diğer Sünen sahibi Tirmizî, bu hadise “Zahidlik” bölümünün “Bir Söz Söyleyip İnsanları Güldüren Kimse Hakkında” başlığında yer vermiştir. Tirmizî’nin bu başlığı verirken muhtemelen hadisteki “gülme veya güldürme” gibi anahtar kavramları dikkate aldığını söyleyebiliriz. Belki de o, insanları güldürmeye çalışan kimselerin zühde aykırı hareket ettiklerini vurgulamak istemiş olabilir. Zira bir zahid, dünyaya rağbet etmemeli, dünyadan yüz çevirmeli ve dünyanın lezzet verici şeylerini azaltmalıdır. Darimî ise bu hadisi, “izin isteme” bölümünün “İnsanları Güldürmek İçin Yalan Söyleyen Kimse Hakkında” şeklindeki alt başlığında zikretmiştir. Görüldüğü gibi bu başlık, hadisin muhtevasını tamamen yansıtmaktadır. İsti’zân bölümünde zikredilmesi ise muhtevanın edeb konusuyla alakalı olmasından kaynaklanmış olabilir. Bu hadisi Nesâî, Sünenu’l-kübrâ’sının “Tefsîr” bölümünde iki kez nakletmiştir. Bunlardan ilki, “Onlar bir başka söze dalıncaya kadar onlarla oturmayın”<sup>84</sup>; diğeri ise “Ölçü ve tartıda haksızlık yapanların vay haline!”<sup>85</sup> ayetlerinin akabinde zikretmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Nesâî, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarının Kur’an’ın tefsiri niteliğinde olduğunu ispatlama gayesiyle hadisi nakletmiştir. O, hadisin muhtevasını daha çok birinci ayette “söz”, ikinci ayette ise “vay haline” anahtar sözcüklerle yansıtmaya çalışmıştır. Hennâd b. es-Serî b. Mus’ab et-Temîmî ed-Dârîmî (ö. 243/857) ise söz konusu rivayeti “Allah’ı öfkeleniren şeyleri söyleyen adam ve gülmenin mekruhluğu” alt başlığında zikretmiştir. Bu durumda onun yalandan ziyade gülme kavramını dikkate aldığını söyleyebiliriz.

Mubârekfûrî (ö. 1353/1935) bu hadisin yorumunda şunları söylemektedir: “Hadisin mefhumu muhalifinden, hak ve doğru sözlerle insanları güldürmekte bir sakınca yoktur. Nitekim rivayetlerde bunun örnekleri vardır. Gazâlî (ö. 505/1111), meşru olan mizahın Hz. Peygamber’in yaptığı gibi olması gerektiğini söylemiştir. O, şakasında yalnız hakkı söylemiş, kimsenin kalbini kırmamış ve şaka konusunda ifrata kaçmamıştır. Ey dinleyici, bu esaslar dâhilinde ara sıra mizah yapmada bir sakınca yoktur. Ancak şakacılığı meslek hâline getirmek, ona devam edip aşırı gitmek, sonra da Hz. Peygamber’in uygulamasıdır deyip ona sarılmak büyük bir gaffet ve yanlışlık olur.”<sup>86</sup>

Hadiste zikredilen “Veyl/ويل” lafzı, büyük bir helak veyahut cehennemde bir vadi anlamlarına gelmektedir.<sup>87</sup> Hadisin sonunda bu lafzın tekrar edilmesi, yalan söyleyerek insanları güldürenin azabının şiddetli olacağını tekit etmek içindir. Çünkü yalan, tek başına bütün çirkinliklerin başı ve bütün kötülüklerin anasıdır.<sup>88</sup>

84 Nisâ, 4/140.

85 Mutaffîfîn, 83/1.

86 Mubârekfûrî, Ebu’l-Alâ Muhammed b. Abdîrrahman b. Abdîrrahîm, *Tuhfetu’l-ahvezî bi şerhi camii’l-tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed b. Osman v.dğr., I-X, Dâru’l-fîkr, Beyrut, ts., VI, 604-605; krş. Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, Gazâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1989, III, 289-290.

87 Azîmâbâdî, a.g.e. XIII, 334.

88 Mubârekfûrî, a.g.e., VI, 605.

Hadisten anlaşıldığına göre yalan sözlerle insanları güldürmek için mizah tarzında komiklik yapanlar eleştirilmektedir. Çünkü yalan söylemek haramdır.<sup>89</sup> Ancak bir kısım rivayetlerde bazı zaruretlere binaen yalan söylenilmesine müsaade edilmiştir.<sup>90</sup> Bu zaruretlar arasında insanları güldürmek için yalan söylenebileceğine dair bir bilgi mevcut değildir. Şüphesiz insanları güldürmek amacıyla söylenen yalan, günahların en çirkini, ayıpların en fenası, kalpleri karartan bütün kötülüklerin anasıdır.<sup>91</sup>

Bu hadis ışığında birilerini güldürmek için şaka maksatlı yalan sözler söylemenin bile sakıncalı olduğu anlaşılmaktadır. Yalan, bir şeyin gerçeğinin aksini söylemektir. Bu durumda insan onur ve şerefının ayaklar altına alınması mümkündür. Böylesi bir yalan neticesinde insanlar arasında kin ve nefret duyguları yeşerebilir. Bu sebeple eğlence gayesiyle bile olsa doğru sözlü olmak ve yalan sözden kaçınmak gerekir.

İncelediğimiz bu rivayet, yalan olmamak şartıyla mizahın yapılabileceğini ortaya koymaktadır. Kur'an incelenecek olunursa gülmenin dolayısıyla mizahın fitri olduğunun vurgulandığı görülecektir.<sup>92</sup> Nitekim Hz. Peygamber de dini öğretmek, ahlakı terbiye etmek, Allah rızasını kazanmak, sevgi ve muhabbet bağı kurmak; gam, keder ve sıkıntılarını gidermek amacıyla sahabeden bazılarına şakalar yapmıştır.<sup>93</sup> Ancak O, şakalarında sadece doğruyu söylemiştir. Hz. Peygamber'in yaptığı şakaları ve şakalarındaki seviyeyi gören sahabenin ileri gelenleri de zaman zaman birbirleriyle şakalaşmışlardır.<sup>94</sup>

Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarından çıkarılabilecek sonuç, insanların şahsiyetini ayaklar altına alan mizahın yasaklandığıdır.<sup>95</sup> Yüce Allah, mizahına yalan ve iftira karıştırmayan ve doğruluktan ayrılmayan mizahçıyı hesaba çekmeyecektir.<sup>96</sup>

İnsanları güldürmek için yalan söylenilmemesi gerektiğini vurgulayan ikinci ve üçüncü rivayetler, muhtemelen Tirmizî'nin "Bu konuda Ebû Hüreyre'den de hadis rivayet edilmiştir"<sup>97</sup> anlamındaki sözünde kastedilen hadistir. Son üç rivayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, arkadaşlarını güldürmek için bazı sözler söyleyenlerin ateşin derinliklerine düşeceğini ifade etmiştir. O (s.a.s.), bu sözleriyle gülmek ve

89 Sehârenfüri, Halil Ahmed b. Mecîd, *Bezlu'l-mechûd fi halli ebi Dâvûd*, ta'lik: Muhammed Zekeriyya b. Yahya el-Kandehlevî, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts., XIX, 227-228.

90 İbn Şihab bu konuda şöyle der: "İnsanların söylediklerinden hiç birinde yalana ruhsat verildiğini duymadım. Ancak üç şey müstesna: Harpte, insanların arasını bulmakta, kocanın karısına, karının kocasına söylediklerinde". Bkz. Müslim, "Birr", 101.

91 Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feydu'l-kadîr şerhi camiu's-sağîr*, Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kübrâ, Mısır 1356, VI, 368.

92 Doğan, *Hz. Peygamber ve Mizah*, s. 195.

93 Câhiz, *et-Terbî' ve'l-tedvir*, III, 96; Doğan, *Hz. Peygamber ve Mizah*, s. 198-201; Altınay, *İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri*, I, s. 84-86.

94 Doğan, Yusuf, "Raşit Halifelerin Mizah ve Nükte Anlayışları", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VI, Sayı: 22, 2006, s. 97.

95 Doğan, *Hz. Peygamber ve Mizah*, s.196, 201.

96 Münâvî, *a.g.e.*, II, 279.

97 Tirmizî, "Zühd", 10.

güldürmek hususlarında ölçülü olmayı tavsiye etmiştir. Aynı zamanda bu konularda düşülebilecek ifratlara da dikkat çekmiştir. İnsanın bir kelime bile olsa sırf eğlence olsun diye yalan veya zararlı sözler söylemesi uygun bir davranış değildir.

Bütün bu rivayetler, insanları güldürmek için yalan konuşan kimselerin ahirette azabın en şiddetlisine maruz kalacaklarını ifade etmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de ister insanları güldürmek isterse başka gayelerle olsun yalan sözler söyleyenlerin Allah'a ve Resulüne asi olduklarını belirtmiştir. Nitekim Abdullah İbn Mesud (ö. 32/653) da ne ciddi ne de şaka olarak yalan söylemenin uygun olmayacağı ve bir insanın çocuğuna bir şey vaat edip de sonra onu yerine getirmemesinin de kabul edilemeyeceği görüşündedir. Bunlara ilaveten yalan sözle Müslümanlara düşmanlık ediliyor ve dine zarar veriliyorsa, böylesi bir davranış kesinlikle haramdır.<sup>98</sup> Dolayısıyla gülmek ve güldürmek gibi hususlarda ölçülü olmak gerekmektedir. Mizahı ayet ve hadislerle süslemekte ise herhangi bir beis yoktur.<sup>99</sup>

### Sonuç

Hz. Peygamber, güler yüzlü bir elçi olup belli ölçüler içerisinde gülmeye ve güldürmeye kapı aralamıştır. Kahkahayla gülmeyen bir Peygamber (s.a.s.), insan için gülmenin bir ihtiyaç olduğunu uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Onun bu uygulamalarında gülmek tamamen yasaklanmamış, ancak mizah tarzında komik konuşmaların insanları güldürmek uğruna yalan söylemeleri caiz görülmemiştir. Nitekim senet yönünden hasen ve zayıf olduğu sonucuna ulaştığımız bu hadislerde insanları güldürmek için yalan söyleyenleri şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Her ne kadar incelediğimiz hadislerin bazı tarikleri zayıfsa da birbirlerini takviye ettikleri aşikârdır.

Yalan söylemeden, kimseyi incitmeden, kırıncı olmadan, küçümsemekten ve alaya almadan yapılacak bir mizahın sakıncası yoktur. Dini değerlerin hiçe sayıldığı ve Müslümanların alaya alındığı mizah anlayışı, Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı bir davranıştır. Seviyesiz mizahların kol gezdiği günümüzde, Hz. Peygamber'in asırlarca önce ortaya koyduğu bu ölçülerin büyük bir önemi vardır. O, bu ölçüleriyle hem mizaha farklı bir bakış açısı kazandırmış hem de mizahın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in yaptığı şakalar seviyeli olup hak ve hakikati ifade etmeye matuftu. Ancak asrımızın sorunlarından neşet eden stresin etkisini azaltmak adına stand-up türü eğlencelere katılanları güldürebilmek için yalan ve uydurma hikâyelere sığınması, nebevî bir anlayışın ürünü olamaz. İnsanları eğlendirirken bile ahlaki sınırlara dikkat edilmelidir. Böylesi eğlencelerde doğru sözlülükten uzaklaşmak, mizah konusunda ümmetine model olan Hz. Peygamber'in tasvip edemeyeceği bir davranıştır.

98 İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, haz. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-vefâ, Mansûra, 2005, XXXII, 160.

99 Altınay, Ramazan "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: V, Sayı:16, 2005, s. 78.

## Kaynakça

- Abdulah b. el-Mübârek, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-mîrac, Riyad 1415/1995.
- *Müsned*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-meârif, Riyad 1407/1987.
- Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasis şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadis*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Altınay, Ramazan, "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", *Nüsha- Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: IV, Sayı: 15, 2004.
- "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: V, Sayı:16, 2005.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed b. Osman, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine 1388/1969.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- *et-Târihu'l-kebü*r, thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *et-Terbî' ve't-tedvir*, Resâilu'l-Câhîz, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn, el-Mektebetu'l-hancı, Mısır 1399/1979.
- Çağrı, Mustafa, "Gülme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1999.
- Darîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Doğan, Yusuf, "Hz. Peygamber ve Mizah", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı: 2, Sivas 2004.
- "Raşit Halifelerin Mizah ve Nükte Anlayışları", *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VI, Sayı: 22, 2006, ss. 95-112.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayinevi, İstanbul 1989.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Ğayetu'l-merâm fi tahrîci ehâdisi'l-helâl ve'l-harâm*, el-Mektebu'l-islâmî, Beyrut 1400/1980.
- *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, Mektebetu'l-me'ârif, Riyad 1419/1998.
- *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetu'l-me'ârif, Riyad 1420/2000.
- *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*, Mektebetu'l-me'ârif, Riyad 1421/2000.
- Hâkîm en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târih-u Bağdad*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Lübnan, ts.
- Hennâd b. es-Serî b. Mus'ab et-Temîmî ed-Dârimî, *Kitâbu'z-zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdulcebbar el-Firyevâî, Dâru'l-hulefâ li'l-kitâbî'l-islâmî, Kuveyt 1406.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-cil, Beyrut 1412.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd, *Kitâbu's-samt ve âdâbi'l-lisân*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Dâru'l-kitâbî'l-arâbî, Beyrut 1410/1990.
- İbn Ebî Hatîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed b. İdrîs, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, Dâru İhyau't-turasi'l-arabî, Beyrut 1372/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-cil, Beyrut 1412/1992.
- *Takribu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-reşîd, Halep 1986.
- *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404/1984.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Dâru'l-fikr, y.y., 1975.
- *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-va'y, Halep, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânu'l-arab*, Dâru sadr, Beyrut 1375/1956.

- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadis (Mukaddimetu ibnu's-Salâh)*, Matbaatu's-seâde, Mısır 1326.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim, Mecmûâtü'l-fetâvâ, haz. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-vefâ, Mansûra 2005.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cami' fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1416/1996.
- el-İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö.430/1039), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut 1405/1985.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Gülme Davranışıyla İlgili Ayetler Hakkında Psikolojik Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, Malatya 2008, ss. 61-76.
- Koçyiğit, Talât, *Hadis İstıslahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985.
- Mubârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdîrrahman b. Abdîrrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi camii'l-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed b. Osman v.dğr., I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feydu'l-kadîr şerhi camiu's-sağîr*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1356.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu's-süneni'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmenâim Şelebî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.
- Rağîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin Muhammed, *el-Müfredâtu fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1412.
- *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şeri'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî, Dâru's-selâm, Kahire 1428/2007.
- Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Harûn, *Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî, Müessesetu' Kurtuba, Kahire 1416.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed b. Mecîd, *Bezlu'l-mechûd fi halli ebî Dâvûd*, ta'lik: Muhammed Zekerîyya b. Yahya el-Kandehlevî, Dâru kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.,
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadis li'l-irâkî*, thk. Abdulkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd Âli Fuheyd, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyad 1426.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsât*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-harameyn, Kahire 1415.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.
- *el-Muğni fi'd-duafâ'*, thk. Nurettin İtr, İdâretü ihyâi't-türâsi'l-islamî, Katar 1987.
- *Siyeru'l-lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğeri, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1413.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûnus's-Sûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1419/1998.