

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
(EAÜİFD)**



**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergidir  
Atatürk University Faculty of Divinity Review is a Refereed Journal**

**Yıl / Year: 2011 Sayı / Issue: 36**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: erilfak@atauni.edu.tr



**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
Yıl / Year: 2011 Sayı / Issue: 36  
**ISSN: 1303 – 295X**



**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına /  
On Behalf of Ataturk University Faculty of Divinity  
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

**EDİTÖR / EDITOR in CHIEF**

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

**Alan Editörleri**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)  
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)  
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)  
Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)  
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU  
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN  
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU  
Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN  
(Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.),  
Prof. Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara  
Üniv.), Prof. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.), Prof. Dr. Şuayb ÖZDEMİR  
(Fırat Üniv.), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.),  
Prof. Dr. Talat SAKALLI (S. Demirel Üniv.), Prof. Dr. Saffet KÖSE (Selçuk  
Üniv.), Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ  
Üniv.), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Üniv.), Prof. Dr. Saffet  
SANCAKLI (İnönü Üniv.)

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

Leyla TAŞKESEN (Erk Yayıncılık)

**KAPAK / COVER DESIGN**

Güven Matbaası / Erzurum  
BASKI / PRINT  
Yılmaz GÜZELBOYACI  
Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2011**

## HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES\*

Prof.Dr.	Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr.	Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr.	Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ali Rafet ÖZKAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Arif YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Bahattin KÖK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr.	H.İbrahim ACAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hanıza AKTAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim BAYRAKTAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

\* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr. Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Naci Sami OKCU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr. Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Orhan ATALAY	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdülmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl. Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ömer Faruk TEBER	18 Mart Üniv.	İlahiyat Fak.	Çanakkale
Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Abdulvahap ÖZSOY	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Arif ULU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Mehmet GÖKTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Tacetin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum



## İÇİNDEKİLER

### MAKALELER

- Fazlı POLAT **Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Eğitim Politikaları ve Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme**  
*A Research on Post-Independence of Kyrgyzstan's Education Policies and Practices* 1
- Arif ULU **“Önceleri İsnaddan Sormazlardı...” Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme**  
*A Study on the Sanad of the Transmission “Previously, Isnad was not Asked...”* 19
- Hanifi ŞAHİN **İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü**  
*The Role of the Politics at The Early Debates about al-Qadar* 47
- M. Rahmi TELKENAROĞLU **İslam Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak “Spor Faaliyetleri”**  
*“Sports Activities” as a Ground of Justification in Islamic Penal Legislation* 71
- Behlül TOKUR **Kur’an’da Soru Kalıpları ve Metaforlar**  
*Metaphors and Questions Patterns in Quran* 105
- Fatih TOPALOĞLU **Modern Bilim Üzerine Bir Eleştiri**  
*A Critics to Modern Science* 119
- Hasan AKTAŞ **Fuzuli ve Şeyh Galib’in, Mesnevilerindeki Aşk Kahramanları (Mecnun&Aşk) ile Mizaç ve Kişilik Bakımından Özdeşleşmeleri**  
*Identification of Fuzuli and Shaykh Ghaaleb with the Male Protagonists (Majnun & Ashq) of Their Mathnavis* 131
- Halis DEMİR **‘Hayat Kitabı Kur’an-Gerekçeli Meal-Tefsir’ Üzerine**  
*Concerning ‘Hayat Kitabı Kur’an-Gerekçeli Meal-Tefsir’* 149

Muammer VURAL	<b>Yasama Kavramı ve Yetkisi Açısından Pozitif Hukuk ile İslâm Hukuku Arasında Bir Mukayese</b> <i>A Comparison between Islamic Law and Positive Law in Terms of Legislation Concept and its Function</i>	177
Ömer MÜFTÜOĞLU	<b>Yunus Emre'nin İnsanla İlgili Dizelerine Yansıyan Kur'an Kültürü</b> <i>The Reflection of Qur'anic Culture Concerning Human-beings from Yunus Emre's Lines</i>	201
Emrullah DURLU	<b>Kamu Harcamaları Açısından Zekât</b> <i>Zakat in Terms of Public Expenditures</i>	217
Süleyman TULÜCÜ	<b>Şeyh Galib Hakkında Bazı Bibliyografik Notlar</b> <i>Some Bibliographical Notes on Sheikh Ghalib</i>	253
Mustafa KOÇ	<b>Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma - III</b> <i>A Biographical Study on Turkish Psychologists of Religion (1949 – 2010) - III</i>	265



## BAĞIMSIZLIK SONRASI KIRGIZİSTAN EĞİTİM POLİTİKALARI VE UYGULAMALARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Fazlı POLAT(\*)

### ÖZ

*Bağımsızlık sonrası Türk Cumhuriyetlerinin birçoğunda olduğu gibi Kırgızistan Cumhuriyeti'nin de yaklaşık 20 yıldan beri istediği halde halen çözemediği siyasi, iktisadi, askeri, kültürel, kalkınma ve iş birliği gibi önemli sorunları olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Kırgızistan Cumhuriyeti, son 10 yıl içerisinde iki kez iç savaşın (1991-2010 yıllarında Kırgız Özbek çatışmaları) eşiğinden dönmüştür. Ülkenin içinde bulunduğu bu siyasi süreç, bütün sosyo-ekonomik ve siyasal alanları etkilediği gibi eğitim politikalarını da etkilemiş olup, eğitim alanında yapılması planlanan değişiklikler ve modernizasyon yeterince uygulamaya konulamamıştır. Bu çalışmada biz, hali hazırdaki eğitim politikaları ve politikaların uygulanmasında meydana gelen aksaklıkları incelemeye çalıştık.*

**Anahtar Kelimeler:** Kırgızistan, Bağımsızlık, Eğitim, Politika, Yasal,

### ABSTRACT

#### ***A Research on Post-Independence of Kyrgyzstan's Education Policies and Practices***

*Even though Kyrgyzstan Republic have tried to solve issues for nearly 20 years, the Country still is known to have major unsolved problems such as political, military, economic, cultural, religious, educational, development and cooperation like majority of Turkic Republics after independence. However, Kyrgyzstan has returned to verge of civil war two times within the last 10 years (Conflicts between Kyrgyz-Uzbek in 1991 and 2010). Education policies have affected by the political process in the Country, and also some of planned changes and modernization of education have not been put into effect adequately. In this study, we have tried to examine the current educational practices and policies of this country and the problems that occurred in this practices and policies.*

**Keywords:** Kyrgyzstan, Independence, Education, Politics, Legal.

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi ABD.

## Giriş

Eğitimle ilgili politikaları belirlemek ve onları sürdürülebilir bir konuma oturtmak oldukça zordur. Toplumsal bir alt sistem ya da kurum olarak eğitim, diğer alt sistemler ve kurumlarla yakından ilişki ve etkileşim içerisindedir. Bu bağlamda eğitim veya eğitim politikaları diğer toplumsal alanlardan etkilendiği kadar onlardan etkilenir. Bu nedenle eğitim politikalarından yapılacak değişiklikler uzun vadeli ve dikkatli planlamaları gerektirir.

Sovyet döneminden önce Kırgızlar arasında formal eğitim oldukça zayıf olmasına karşın sözlü kültür ve bu kültüre dayalı informal eğitim güçlü bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Bilindiği üzere geleneksel Kırgız toplumu göçebe hayat tarzını benimsemiştir. Kışlak ve yaylak hayatı sürdüren Kırgız Türkleri, yalnızca okuma-yazma ve dini vecibelerini yerine getirebilecek kadar Kur'an okumayı öğrenmekle yetinirlerdi. Kırgızlar arasında az sayıda da olsa yetişmiş edip ve şairlerin bulunduğu bilinmektedir. Kırgızlar, 1840'lı yıllarda Rus işgaline uğramaları sonrası mektep ve medreselerin yaygınlaşmasına rağmen, istenilen eğitim seviyesine bir türlü ulaşamamışlardır. Bunun en önemli nedeni Rusların uygulamaya koydukları eğitim sistemidir.

Bu dönemin en belirgin özelliklerinden birisi, önderliğini ve hocalığını Nikolay İlminsky'nin yaptığı Rus eğitim sistemi ve siyaseti çerçevesinde açılan Rus-Tatar, Rus-Kazak ve Rus-Kırgız okullarında Müslüman Türk asıllı çocukların Rusça eğitim görmeye ve Türk İslam kültürünü unutturmaya yönelik faaliyetlere zorlanmalarıdır. İlminsky'nin 1896'da ölümünden sonra eğitim alanındaki bu asimilasyon politikaları kısmen durmuş olsa da Kırgız Türkleri Rus okullarına karşı tepki göstermeye belli bir süre devam etmişlerdir. Yine de Kırgızlarda modern manada eğitimin Sovyet döneminde başladığı söylenebilir.

Sovyetler Birliği yaklaşık 70 yıl boyunca Kafkaslar ve Türkistan bölgeleri üzerinde uyguladığı eğitim politikalarıyla bir kültürel asimilasyonu gerçekleştirmeye çalışmış, ancak Orta Asya halkları SSCB'nin hemen her türlü siyasi ve sosyal etkinliklerine katılmalarına rağmen, geleneklere bağlılık temelinde ortaya konulan reflekslerle kendilerine dayatılan kültürel unsurları benimsememiş, kendi geleneksel kültür unsurlarını koruyabilmişlerdir<sup>1</sup>.

Bu bölgelerde yaşayan halkların eğitim yoluyla kültür kodlarını değiştirmeye yönelik hedeflerinin önceliğinde dil tahribatı vardı. Bilindiği gibi bir milletin eğitim, öğretim, iletişim, kültür vb alanlarında her türlü ortak değerlerin üretimi ve yaşatılmasının sembolik aracı dildir. Bu bölgelerde yaşayan Türk boyları arasındaki en önemli ortak payda, yöresel ağız farklılıkları

1 Polat, Fazlı, *Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe*, Aktif Yay., İstanbul, 2007, s. 130.

olmasına rağmen birbirlerini anlayacak düzeydeki dil birliğidir. Aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti ile bu kardeş topluluklar arasında ki en temel ortak bağında Türkçe olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Sovyetler Birliği, bünyesinde bulundurduğu Türk topluluklarını daha kolay asimile etmek, kültürel değerleri yıpratmak ve yok etmek için Rus dilini bütün bölgelerdeki resmi ve eğitim kurumlarında devlet dili olarak uygulamıştır. Bugün bile gerek Kafkaslarda gerekse Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Rusça hem resmi dildir hem de konuşulması bir prestij unsuru olarak kabul edilmektedir. Özellikle büyük kent merkezlerinde halkın çoğunluğu günlük hayatta ve resmi kurumlarda Rusça konuşmaktadır. Bu yüzden halk arasında yerel dillerin unutulmaya yüz tuttuğu bir gerçektir. Bu gerçeğe binaen olsa gerek Kırgızistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Akayev tarafından onaylanan 2 Nisan 2004 tarihindeki 36 maddelik “Kırgız Respublikasının Mamlekettik Tili Cönündö Kırgız Respublikasının Mıyzamı” adlı kararnamede Kırgızistan'a Cumhurbaşkanı, Başbakan, Meclis başkanı ve devlet memuru olacak kişilerin Kırgızca bilmesi gereği vurgulanmıştır. Son Kırgız devlet başkanlığı seçiminde adaylara uygulanan Kırgızca sınavı örneklendirilebilir.

1990'lı yılların sonlarında ülkenin bağımsızlığını elde etmesinin akabinde yeni oluşturulan idari yapı içerisinde eğitim öğretim işlerini yürütmek üzere Kırgız Cumhuriyeti Eğitim ve Kültür Bakanlığı kurulmuştur. Bu aşamadan sonra Kırgızistan'da eğitim ve öğretimde yerelleşme fikri kabul görmesine karşılık yeni anlayışta oldukça merkezîyetçi bir yapılanmaya gidilmiştir. Artık eğitim-öğretim kurumları diğer kurumlar gibi merkezîyetçi, oldukça bürokratik ve otoriter bir yönetim anlayışı hâkimiyeti altındadır. Okullar okul müdürleri tarafından yönetilmektedir. Aslında Sovyet dönemi eğitim kurumları yerel yönetimlerce (oblast ve rayon) güçlendirilmeye çalışılmaktaydı. Muhtemeldir ki; merkezi otorite yerel bölgelerdeki kontrolü sağlama adına merkezîyetçi yönetim ve planlama anlayışını uygulamaya sokmuştur.<sup>2</sup>

Eğitimle ilgili yönetim ve iyileştirme programı sürecinde sivil destek ve katılım oldukça yetersizdir. Yönetimde kararlara katılma söz konusu değildir. Üst yönetimler, genel olarak emir verici ve kontrol edici konumunda olup teknik bilgi, organizasyon ve yönetim becerileri yönünden de yetersizdir. Alt kademe yöneticileri ve yerel yönetimler, çeşitli yönlerden yetki devrine hazır değildir. Kısaca, eğitimin organizasyonu ve yönetimi yönünden eski sistemden kalma kurumlar, süreçler, tutumlar ve alışkanlıklar devam etmekte olup bunlar, aynı zamanda gelişme ve değişmeye karşı da engel oluşturmaktadır.

2 Joldoshalieva, R. (2007), “Continuing teacher professional development in post-Soviet Kyrgyzstan”, *Journal of In-service Education*, Vol: 33, Num: 3, pp. 284-300.

Mevcut yapı içinde gerçekleştirilmek istenen değişmelerin amacına ulaşması oldukça güç görülmektedir. Zira değişim, sosyal sistemin bütün boyutlarını kapsayan bir süreç olup öncelikle zihniyette bir dönüşüm gerekmektedir.<sup>3</sup>

Kırgızistan Cumhuriyeti bağımsızlığını kazandıktan sonra siyasî, iktisadi ve idari alanda yetersiz de olsa yeniden yapılanma süreci başlatmıştır. Nisan 2010 yılında yapılan yönetim değişikliğiyle uluslararası anlaşmalar çerçevesinde yapılmaya çalışılan değişimler eğitim alanına çok fazla yansımadağı görülmektedir.

### I- Ülkedeki Eğitim Yapılanmasının Mevcut Durumu

Ülkedeki eğitim ve öğretimin nasıl olacağı ilk 1992 Anayasasıyla belirlenmiştir. Eğitimle ilgili düzenlemeler en son 30 Nisan 2003 yılında yapılmıştır. Ancak her yeni anayasa yapımında eğitimle ilgili uygulamalar 1992 yılı Anayasasında yer aldığı şekliyle uygulanmaya devam edilmiştir. Buna göre Anayasanın 32. Maddesinde eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ilgili hususlar şu şekilde belirtilmiştir.

1. Kırgızistan Cumhuriyeti'nin her vatandaşının eğitim görmeye hakkı vardır.
2. Temel eğitim<sup>4</sup> zorunlu ve ücretsizdir.
3. Devlete ait eğitim kurumlarından her vatandaşın ücretsiz eğitim almaya hakkı vardır.
4. Devlet, tüm vatandaşların özel kabiliyetlerine göre meslekî, temel, orta ve yüksek eğitim alması için gerekli şartları hazırlar.
5. Vatandaşların devlet ve özel eğitim kurumlarından ücretli eğitim almaları yasalarda belirtilen esaslara ve şartlara göre sağlanır.
6. Ülkede faaliyet gösteren eğitim kurumlarının denetimi devletin resmi kurumlarınca yapılır.<sup>5</sup>

Anayasada bu şekilde temel şartları belirlenen eğitim ve öğretimle ilgili ilk düzenlemeler 16 Aralık 1992 tarihli 1074-XII numaralı yasayla şekillendirilmiştir. Ancak 1996 yılında eğitim yönetmeliğinde 1992 Anayasa ruhuna bağlı kalınarak yeniden yapılan düzenlemeyle önceki yasadaki bazı uygulamalardaki noksanlıklar giderilerek yeni bir Millî Eğitim programı oluşturulmuştur. Aralık 1997'de Orta Asya Türk Cumhuriyetleri Bağımsız

3 Şişman, Mehmet-Asım Sarı, "Kırgızistan'da Eğitimin Temel Problemleri ve Öğretmenlerin Hizmet İçi Eğitim İhtiyacı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Bişkek, 2009, s: 21, s.134-135.

4 Temel eğitimle kast edilen üniversite öncesi eğitimin bütün kademeleridir.

5 *Kırgızistan Cumhuriyeti Anayasası*, Madde 32, Bişkek, 1992, s. 15.

Devletler Topluluğu (B.D.T) (Beyaz Rusya, Kazakistan, Kırgızistan ve Rusya Federasyonu) bünyesinde yaptıkları anlaşmayla eğitimde denklik kararı almışlardır.

Devlet, eğitim alanındaki yeni düzenlemeleri B.D.T ülkeleri ile birlikte, Avrupa ve Amerika gibi gelişmiş ülkelerdeki standartları dikkate alarak çok daha modern ve çok kültürlülük çerçevesinde bir yaklaşımla şekillendirmeyi hedeflemiştir. Eğitimle ilgili Uluslararası işbirliğinin geliştirilmesi, gerekli şartların hazırlanarak eğitimin kalitesinin artırılması için “21. Asır Kadroları” adı altında bir program hazırlanmıştır. Bu programdan Cumhurbaşkanlığına bağlı “Eğitim ve Bilim İşleri Komisyonu” sorumlu tutulmuştur. Komisyon bu program gereği yurtiçi ve yurtdışı eğitim kuruluşlarıyla yeni anlaşmalar yaparak eğitim konusunda yurtdışına açılmayı hedefleyerek önemli kararlar almıştır. Bu programla başta Asya, Avrupa ve ABD olmak üzere dünyanın birçok yerinde Kırgızistanlı öğrencilerin öğrenim görmelerinin yolu açılmıştır. Yine bu anlaşmalar çerçevesinde değişik ülkelerle ortak iş birliği yapılarak Kırgızistan’da çok sayıda uluslararası üniversitenin kurulmasına olanak sağlanmıştır. Bunların en önemlilerinden olan Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Rusya Slavyan Üniversitesi, Kırgız Amerika Üniversitesi, Oş Şehrindeki Kırgız-Özbek Üniversitesi<sup>6</sup>v.b. sayabiliriz.

Yeni eğitim öğretim yasasını gerçekleştirmek için yönetmeliklerde gerekli düzenlemeler yapılarak bu hususta 14 maddelik temel yönetmelik esası oluşturulmuştur. Bunlar içerisinde Genel Eğitim Kurumları Yönetmeliği, Akşam Okulları Yönetmeliği, Eğitim Enstitüleri Yönetmeliği, Okul Öncesi Eğitim Kurumları Yönetmeliği, Millî Bilgisayar Lisesi Yönetmeliği ve Kırgız Cumhuriyeti Çocuklarının Okul Dışı Ek Eğitim Kurumları Yönetmeliği bulunmaktadır. Bunun yanında özel eğitime muhtaç çocukların eğitimi ile ilgili yasal düzenlemeler de yapılmıştır. Bu yönetmeliklerde kurumun genel yapısı, faaliyetleri, katılımcıları, işlevleri, eğitim süreci v.b. konular belirtilmiştir.

Kırgızistan eğitiminin amacı: “Eğitim ve öğretim sürecinde bireyin toplumun ve devletin menfaati dikkate alınarak, bireyin ahlakını, yüksek bilgi düzeyini ve sağlığını geliştirmek amaçlanmaktadır.” Bununla birlikte “Kırgızistan Cumhuriyetinin dünyadaki gelişmiş ülkeler seviyesine çıkarılması ve bunlar arasında yer alması hedeflenmiştir.”

Vatandaşların eğitim alma hakkı ile ilgili olarak 1997 tarih ve 84 numaralı eğitim yasasının 1.ve 2.maddelerinde şu açıklamalarla yer almaktadır:

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığının Eğitim Rehberi) Spravočnik, Kuda Poyti Uçitsya Uçebniye Zavedeniya, g. Bişkek, 2000-2001, pp. 9-16.

1-Eğitim mevzuatı ve diğer haklarla ilgili düzenlemeler Kırgızistan Anayasası ve ilgili mevzuatlarla teminat altına alınmıştır.

2-Kırgızistan Cumhuriyeti vatandaşlarının cinsiyetine, milliyetine, diline sosyal ve ekonomik durumuna, görevine, dinî ve politik inancına, yaşadığı yere v.s. her türlü ayrımcılığa bakılmaksızın eğitim alma hakları vardır. K.C. sınırları içerisinde yaşayan yabancılar da K.C.'nin eğitim yasalarına tabi olarak eğitim alma haklarına sahiptirler.”

İlgili yasanın 3.maddesinde yer alan eğitim kurumlarının prensipleri;

- K.C. vatandaşlarının eğitim alma haklarının eşit bir şekilde sağlanması.

- Standarda uygun her tipteki eğitim kurumunda eğitim alma olanaklarının sağlanması.

- Ücretli eğitim kurumlarında gerekli kolaylıklara imkân sağlanması.

- Eğitim politikalarının hümanizme (insanlık değerlerinin önceliğine) dayandırılması.

- Uluslararası eğitim hedefleri ve standartlarına ulaşılmasının hedeflenmesi.

- Eğitimde devamlılığın sağlanması ve sistemleştirilmesi.

- Politik yaklaşımlara ve dini inançlara bağlı olmayan bir eğitim sisteminin kurulması.

- Meslekî eğitimin geliştirilmesi.

- Toplumsal eğitimin gerçekleştirilmesi.

- Yerli ve yabancı eğitim merkezlerinin çalışmasına imkan vererek çeşitliliğin sağlanması.

- “Özel yeteneklere sahip öğrencilerin tespit edilmesi ve yönlendirilmesi” şeklinde özetlenebilir.

Görüldüğü üzere eğitim kurumlarının prensip kararları gerçekten modern bir eğitimin hedeflerine uygun olarak oluşturulmuştur. K.C. her alanda olduğu gibi eğitim alanı içinde de bazı standartlar belirlemiştir. Bu bağlamda ilgili yasanın 4. maddesinde belirlenen eğitim programları ve uygulamalarıyla ilgili husus şu şekilde ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

1-K.C. eğitiminin her kademesi, belirli hedefler çerçevesinde düzenlenmiştir. Buna göre eğitim kurumlarına yerleştirilecek olan öğrencinin bilgi

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Akımcı Kızı Bukatca, *Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Orta Öğretim Ders Kitaplarında Din Anlatımı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. S.B.E., Ankara 2008, s. 8-20.

ve beceri durumuna bakılarak o programda eğitim almaları sağlanacak ve mezun olduktan sonra ihtiyaçlara göre iş kollarına yerleştirileceklerdir.

2-Devletin belirlemiş olduğu eğitim alanındaki hedefleri gerçekleştirmeye çalışmak her kademedeki eğitim kurumları için zorunludur. Bunların kontrol ve denetimi hükümetlerce yapılır. Hükümet gerekli durumlarda belirlenen eğitim politikalarını yeniden gözden geçirerek diğer ülkelerin eğitim standartlarından ve programlarından yararlanarak değişiklik yapabilir. Süreç içerisinde K.C. Eğitim bakanlığınca yapılan araştırma ve incelemelerde ortaya konan standartlarla ilgili devlete bağlı eğitim kurumlarında bazı problemlerin yaşandığı tespit edilmiştir. Bu standartlara uymayan eğitim kurumları genelde yurt dışı kaynaklarla kurulan ve o ülke ile K.C.'nin ortak eğitim programının uygulandığı eğitim kurumlarıdır. Bu program devlet tarafından belirlenen standartla ilgili yasa maddesinin 2. bendindeki esasa göre yeniden düzenlenmiştir. Eğitim kurumlarını standartlara uygun olup olmadığı her eğitim ve öğretim yılı başında bakanlık tarafından kontrol edilmektedir.

Eğitim ve öğretimin hangi dillerle yapılacağı da ilgili yasanın 5.maddesinde şu şekildedir: “Ülke çapındaki eğitim kurumlarında kabul edilen dil (devlet dili olarak) Kırgızcadır. Bunun yanında eğitim gören öğrencilerin isterlerse tercihinine göre belirledikleri (Ana dillerinde veya yabancı dillerde) dillerle de eğitim yapabilmeleri devlet tarafından sağlanmaktadır. Genel eğitim politikası çerçevesinde bütün eğitim kurumlarında Kırgızca, Rusça ve bir yabancı dil öğrenmek zorunludur.”<sup>8</sup>

Ancak 2002 yılında yapılan bir yasal düzenlemeyle Kırgızcanın yanında Rusça da resmi dil olarak ilan edilmiştir. Bu değişikliğin temel sebebi özellikle yüksek öğretimde bütün derslerin Kırgızca yapılması şu anda mümkün gözükmemesinden kaynaklanmıştır. İlk ve orta öğretimde genelde eğitim dili Rusça yapıldığından Kırgızcanın gelişmesi ve bir eğitim dili haline getirilmesi konusunda sorunlar yaşanmaktadır. Ders kitaplarının tamamına yakını Rusçadır. Araştırmanın yapıldığı dönemde sosyal bilimler alanında Kırgızcanın geliştirilmesine yönelik birçok çalışma başlatmışlardır. Özellikle ilköğretime yönelik Kırgızca ders kitapları hazırlamaya başlanmıştır. Ancak fen bilimleri, teknik ve ekonomi içerikli ders kitaplarının tamamına yakını halen Rusçadır. Bu konudaki çalışmaların tamamlanması her şeyden önce ülkede sağlam ve istikrarlı bir siyasi oluşumun hakim olmasının yanında teknik ve ekonomik açıdan da yeterli alt yapının oluşturulması ile mümkün olacağı kanısındayız. Ülkedeki ekonomik sorunlar sebebiyle bu konuda ye-

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığının Eğitim Nizam Nemesi) “*Normativno – pravoviyte dokumentı obşego srednego obrazavaniya, Doşkolno i Vneşkolnoğo Vospitaniya Kırgızskoy Respubliki*”, Tehnologiya Yay, Bişkek, 1998, pp. 6-41.

terli destek sağlanamamaktadır. Eğitimle ilgili yasanın 7. maddesi devletin bu konudaki teşvikini ve eğitim çalışanlarının ekonomik durumunun düzeltilmesi, onların meslekteki başarılarını teşvik noktasında ödüller verilmesi ve eğitimin toplum içerisinde önemini artırmaya yönelik düzenlemeleri içermektedir.

2006 yılı istatistik verilerine göre Kırgızistan da eğitim öğretim programları aşağıdaki gibidir.

Toplam Kreş sayısı: 465'tir. Bunlardan 264'ü şehirlerde, 201'i ise ilçelerde bulunmaktadır.

Toplam Anaokulu sayısı; 269'dur. Bunlardan 165'i şehirlerde, 104'ü ise ilçelerde bulunmaktadır.

2007-2008 istatistik verilerine göre Kırgızistan'daki okul sayısı: 2168'dir. Bunların 417'si şehirlerde, 1752'i ise ilçelerde bulunmaktadır.

Eğitim kurumlarının eğitim kademelerine göre tasnifi ise şöyledir;

İlkokul: 170; 13'ü şehirlerde 157'si ise ilçelerde bulunmaktadır.

Ortaokul: 169; 11'i şehirlerde 58'i ise ilçelerde bulunmaktadır.

Lise: 1739; 349'u şehirlerde, 1390'ı ise ilçelerde bulunmaktadır.

Buna göre Liselerdeki toplam öğrenci sayısı 1080061'dir. Bunun 326587'si şehirlerde, 753474'ü ise ilçelerde eğitim ve öğretim görmektedirler. Ülkede lise düzeyinde eğitim alan öğrencilerin cinsiyet açısından dağılımı ise, 535308'i kız, 544753'ü erkek öğrencilerden oluşmaktadır.<sup>9</sup> Ülke genelindeki eğitime katılımın cinsiyet açısından eşit düzeyde olması, kız çocuklarının eğitime verilen önem açısından çok anlamlıdır.

Ülkede özel eğitim kurumu olarak lise sayısı 55'tir. Burada eğitim alan öğrencilerin toplam sayısı 15665'dir. Bu okulların büyük bir kısmı şehirlerde eğitim vermektedir. Genelde bu okullardaki öğrenci profili ise ülkenin üst kademesini oluşturan aile çocuklarından teşekkül etmektedir. Bu okulların çoğunluğu yabancı ülkelerin açmış oldukları okullardır.

Yine 2006 verilerine göre ülke genelindeki meslek okulları toplamı 111'dir. Öğrenci sayısı ise 29319. Görüldüğü gibi meslek okullarına olan rağbet oldukça düşüktür. Bunun nedenini ise bağımsızlık sonrası ülkede üretimin durması nedeniyle mesleki eğitim temelli iş alanlarındaki istihdamın yetersizliğine bağlamamız mümkündür.

<sup>9</sup> Kırgızistan Cumhuriyeti, ulusal istatistik komitesi, sosyal ve ekolojik (çevre) istatistikleri bölümü Yayın komitesi, (Yayına hazırlayanlar), Abdıkalkov O.A., Üyeleri; Baycumanov D.B., Cumabayev K.D., Kim A.G., Gudkova N.İ., Plesovskih R.S., Abdımomunov R.A. /Kurum İnternet Sayfası, [http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=26&Itemid=94](http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=94), Erişim Tarihi:10/7/2011.



Kırgızistan'da yüksek öğretim kurumları, üniversite, akademi, enstitü ve kolejlerden oluşmaktadır.<sup>10</sup> 2007-2008 verilerine göre Yüksek Öğrenime bağlı Fakülte ve Yüksekokul sayısı toplam 49 dur. Öğrenci sayısı ise 250460'tır.<sup>11</sup>

Bu konudaki istatistik veriler en son 2008 yılı itibariyle yapılmış olup, 2009- 2010-2011 eğitim öğretim yılı verileri henüz araştırılmamıştır.

Kırgız Devlet Üniversitesi, Bişkek Tarım Enstitüsü, Bişkek Sağlık Enstitüsü, Bişkek Politeknik Enstitüsü, Bişkek Spor Akademisi, Bişkek Kadınlar Pedagoji Enstitüsü, Oş Pedagoji Enstitüsü, Oş Politeknik Enstitüsü ülkede öne çıkmış başlıca yükseköğrenim kurumlarıdır.<sup>12</sup>

Devlet üniversitelerin gelirlerinin tamamına yakını öğrenci harç paralarından karşılandığı için üniversitelerin öğrenci sayısına bir sınırlama getirilememiştir. Eğitim kurumlarındaki fizikî şartların, sınıf ortamının, ders araç ve gereçlerinin öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayamaması eğitimin kalitesinin düşmesine de sebebiyet vermektedir. Özellikle teknik ve uygulamaya dayalı alanlarda eğitim veren üniversitelerin eğitim seviyesi ve mezunlarının mesleki niteliği oldukça zayıf kalmıştır.

Eğitim öğretimle ilgili söz konusu eksiklikler hemen her yönetim tarafından dillendirilip çeşitli hal çareleri aranmasına rağmen çözüme kavuşturulamamıştır. Kolay kolay da çözülecek gibi durmamaktadır. Kırgızistan'ın bağımsızlıktan sonra eğitim ve öğretim alanında istenilen reformları gerçekleştirememesinin ve eğitim öğretim alanında yaşanan problemlerin temelde iki önemli nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birisi, toplumun ve eğitimcilerin S.S.C.B döneminden kalma eğitim-öğretim alışkanlıkları ve özgüven eksikliği, diğeri ise eğitim konusundaki iktisadi ve fiziki alt yapı yetersizliğidir.

## II- Eğitim Sistemi ve Aşamaları

K.C. eğitim sistemi, ilgili yasada şu şekilde açıklanmıştır: "K.C. eğitim sistemi bir bütündür. Bu bütünlük, farklı alanlarda eğitim veren kurumların standartlarının eşitliği bakımından tamamını kapsamaktadır. Eğitim kurumlarının denetimi ve organizasyonu, ilgili eğitim organlarının bağlı

10 Alimbekov, A. "Kırgız Cumhuriyeti ve Eğitim Sistemi Hakkında Genel Bilgi", *Türk Yurdu*, s: 21, 2001, s. 13-15.

11 Kırgızistan Cumhuriyeti, ulusal istatistik komitesi, İnternet Sayfası, [http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=26&Itemid=9](http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=9), Erişim-Tarihi:10/7/2011.

12 Osmonov, Ö.C., A.A.Asankanov, *Kırgızistan Tarihi*, Bişkek, 2001, s. 467-469

bulunduğu üst kurumlarca yürütülür.”<sup>13</sup> Eğitim sisteminin her aşaması bir sonraki eğitim programıyla ilişkilendirilmiştir. Eğitimdeki bir önceki aşama bir sonraki aşamanın temelini oluşturma niteliğini taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle her eğitim aşamasının temel amacı bir sonraki aşamaya hazırlık mahiyetini taşımaktadır. K.C.’de eğitim ve öğretimle ilgili programlar eğitim bakanlığınca düzenlenmektedir. Bu düzenlemeye göre eğitim, genel eğitim programı ve yüksek meslek eğitimi programı olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır.

Genel eğitim programında bireyin genel kültürünün ve entelektüel birikiminin oluşturulması amaçlanmaktadır. Böylelikle buradaki asıl hedef bireyin kişiliğinin gelişmesi, toplum hayatına uyumu ve ileride tercih edeceği mesleğini belirlemesine yöneliktir.

*Eğitim Aşamaları ise;* okul öncesi eğitim, ilk genel eğitim, temel genel eğitim ve orta eğitim programlarından oluşmaktadır.

İkinci kademe, yüksek meslek eğitiminden oluşmaktadır. Bu programdaki amaç ise yüksek ihtisaslı uzman yetiştirmek ve meslekî eğitimin kalitesini yükseltmektir.

Meslek eğitim programı, orta meslek eğitiminden sonra yüksek meslek eğitimi (lisans düzeyi) ve yüksek okul sonrası meslek eğitimi (yüksek lisans) programlardan oluşmaktadır.<sup>14</sup>

Eğitim kademeleri, halen Sovyet dönemi uygulamalarının devamı niteliğindedir. Bu konuda bir reform gereklidir. Ancak bu, çok kapsamlı ve yüksek maliyet gerektiren bir konudur ve ülkenin iktisadi ve siyasi durumunun henüz söz konusu reform için gerekli alt yapıyı karşılama olanağından uzak olduğu aşıkardır.

#### A-Okul öncesi eğitim

Eğitim yasasının 15.maddesinde okul öncesi eğitimin temeli ailede başlar ve Kırgızca “bala bahçe” diye adlandırılan resmi kurumlarda tamamlanır. Bu kurumlardaki eğitimin amacı, çocuğun fizikî gelişimine katkıda bulunmak ve estetik duygular kazandırılmasını sağlamaktır.<sup>15</sup> K.C.’de okul öncesi eğitim kurumlarının temeli S.S.C.B döneminde atılmıştı. Bu eğitim kurumlarının binaları diğer eğitim kurumlarından ayrı hemen her mahalle ve köyde bulunmaktaydı. Bağımsızlıktan önce “bala bahçeler” köylerde

13 *Normotivno – pravoviye dokumenti obşego srednego obrazavaniya, Doşkolno i Vneşkolnoğo Vospitaniya Kırgızskoy Respubliki*, Tehnologiya Yay, Bişkek, 1998, pp. 7.

14 *a.g.e.*, s. 10-11.

15 *a.g.e.*, s. 12.

faaliyetini yürütürken, bağımsızlıktan sonra köy “bala bahçe”lerinin sayısı süratle azalmış, günümüzde ise yok denilecek düzeydedir. Bağımsızlık sonrası “bala bahçe” binalar genel eğitim için kullanılır hale gelmiştir. Bunun dışında özelleştirme programı çerçevesinde birçok “bala bahçe”nin binası devlet tarafından satılmıştır.

Okul öncesi eğitimde Kırgızistan’ın etnik ve siyasi yapısı gereği seçmeli sınıflar oluşturulmuştur. Bu sınıflarda genelde Rusça ve Kırgızca olmak üzere ağırlığına göre iki ayrı dilde eğitim vermeye başlanmıştır. Ebeveynler, çocuklarını Kırgızca sınıfına veya Rusça sınıfına kayıt ettirmekte tercih sahibidir. Bununla birlikte çocuğun “bala bahçe”de eğitim alma süresi de değişmektedir. Sovyetler dönemi okul öncesi eğitiminin daha sistemli olduğu ifade edilmektedir. Bu kurumlarda eğitim alan çocukların beslenme ve sağlık gibi temel ihtiyaçları ücretsiz olarak karşılanmıştır. Bağımsızlık sonrası ülkedeki ekonomik problemlerin ortaya çıkmasıyla hemen her kurumdaki daralma burada da kendisini göstermiştir.

#### **B-Okul Eğitimi (genel eğitim)**

Okul eğitimi sisteminin diğer adı “Genel eğitim”dir. Genel eğitimin toplam süresi 11 yıldır. Genel eğitim; İlk genel eğitim (3-4 yıl), Temel genel eğitim (5 yıl), Orta (tam) genel eğitim (2-3 yıl) şeklinde üç aşamadan oluşmaktadır. Genel eğitimin bütün aşamaları ücretsizdir. Anayasanın 32. maddesinin 2. bendinde temel eğitim, belirtildiği üzere ücretsiz olarak verilmektedir. Ancak ülke ekonomisinin bugünkü kötü durumu, bu yasanın uygulanmasına imkân tanımaması nedeniyle bu yasanın uygulanma şansının olmadığı da bilinmektedir. Okullardaki eğitim araç ve gereç ihtiyaçlarının tamamı devlet tarafından karşılanamadığı için öğrencilerden katkı payı alınmaktadır. Ayrıca ders kitaplarının tedariki için de veliler gerekli ekonomik desteği verememektedirler. Ders kitapları, ya satın alınarak ya da okullardan kiralanarak temin edilmektedir. Yine çözümlenemeyen sorunların başında, S.S.C.B dönemi eğitim anlayışıyla yazılmış ders kitaplarıyla eğitimin yürütülüyor olmasıdır. Ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle yeni değişen siyasi ve kültürel anlayışa uygun ders kitaplarının yazılıp eğitim hayatına kazandırılmaması bu sorunun sürüp gitmesinde etkindir.<sup>16</sup>

Genel eğitim kurumlarının eğitim programları, İlim, Bilim ve Kültür Bakanlığının (Eğitim Bakanlığı) belirlediği standartlarla şekillenmektedir. Bu kurumlardaki eğitim dili ise okulun kurucuları tarafından belirlenmektedir. Genel eğitim kurumlarında devlet dili olan Kırgızca ve Rusça zorunlu olarak okutulmaktadır. Genel eğitim kurumları, eğitim yasasına ters düşme-

16 *a.g.e.*, s. 48.

yecek şekilde kendi iç tüzüklerinin gerektirdiği biçimde ilave eğitim programları uygulayabilmektedirler. Anayasaya göre her ne kadar temel genel eğitim ücretsiz olsa da iç tüzüklerinde belirtmek şartı ile ücretli eğitim yapabilmektedir.<sup>17</sup>

Genel eğitim, öğrenciler, kurum çalışanları ve ailelerin katılımıyla şekillenmektedir.<sup>18</sup>

Eğitim yasasının dikkat çeken en önemli maddelerinden birisi de 2. maddedir. Buna göre genel eğitim kurumlarında dini ve siyasî, faaliyetlere yer verilmez. Bu maddenin S.S.C.B dönemi eğitim anlayışının bir eseri olduğu ifade edilmektedir.

### **B-1. İlk eğitim**

İlk eğitimde öğrenim süresi 3-4 yıldır. Hedefleri ise şu şekilde özetlenebilir: Öğrencilere; okuma yazmanın öğretilmesi, dört işlemin öğretilmesi, düşünme gücünün geliştirilmesi, davranışların kontrolünün sağlanması, kültürlü bir şekilde konuşmanın öğretilmesi ve toplum kurallarının benimsenmesi<sup>19</sup> şeklinde düzenlenmiştir.

### **B-2. Temel eğitim**

Temel eğitimde öğrenim süresi 5 yıldır. Temel eğitimde öğrencilerin genel eğitim programlarına alışması, okulu benimsemesi ve eğitime motivasyonun sağlanması amaçlanmaktadır. Bu aşamada öğrencinin eğilimleri istekleri ve yetenekleri dikkate alınarak onun kimliğini kazanmasına yardımcı olacak programlar yer almaktadır. Aynı zamanda toplumsal hayata uyum sağlaması da bu aşamanın önemli bir sürecini oluşturmaktadır.<sup>20</sup> Temel eğitim bittikten sonra öğrenciye diploma (kübölük) belgesi verilmektedir.

### **B-3. Orta eğitim**

Orta eğitimin öğrenim süresi 2-3 yıldır. Orta eğitim, genel eğitimin son aşamasıdır. Bu aşama öğrencinin daha çok üniversiteye hazırlanması yönüyle adeta üniversite eğitiminin bir hazırlık safhası şeklindedir.

### **C- Okul Dışı Eğitim**

Okul dışı (örgün) eğitim de yasalarla düzenlenmiştir. Bu düzenlemeye göre okul dışı eğitim, çocukların estetik ve kültürel yönden gelişmesini sağlama, doğayı ve çevreyi tanımayı amaçlamaktadır. Yine bu eğitimle vatandaşlık bilgisi verilmekte olup teknik, spor v.b. dallara yönlendirilmele-

<sup>17</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>18</sup> a.g.e., s. 56.

<sup>19</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>20</sup> a.g.e., s. 54.

ri amaçlanmaktadır. Okul dışı eğitim öğrencinin boş vakitlerini değerlendirmesine, meslekî tercihini belirlemesine, ahlakî ve entelektüel gelişimine yardımcı olmaktadır. Yasalar gereği okul dışı eğitimin finansını da devletin karşılaması gerekmektedir.<sup>21</sup> Ancak yukarıda da belirtildiği gibi ülkedeki yaşanan ekonomik problemler nedeniyle buradaki maliyetler de katılımcılar tarafından karşılanmaktadır.

#### D- İlk Meslek Eğitimi

Meslek eğitiminin amacı, üretim ihtiyacına göre kalifiye eleman ve işçi yetiştirmektir. İlk meslek eğitimi, genel eğitim içerisinde yer alır. Bazı teknik meslekler için en ince ayrıntısı dikkate alınarak orta eğitim veya planlanmış tek programa sahip genel ve meslek eğitimi içerisinde müfredat oluşturulmuştur. Zorunlu durumlarda temel eğitimi olmayanlara meslek sahibi olabilmeleri için mesleki eğitim imkânı da sağlanmaktadır.

İlk meslek eğitimi devlet tarafından onaylanmış meslekî eğitim kurumlarında, piyasalarda, eğitim işletmelerinde ve özel eğitim kurumlarında verilebilmektedir.<sup>22</sup>

#### E- Orta ve Yüksek Meslek Eğitimi

Orta meslek eğitimin amacı, bireyin belirli bir alanda uzmanlaşmasını temine yöneliktir. Orta meslek eğitim kurumları, çeşitli meslek alanlarda eğitim programları gerçekleştirmektedir. Yüksek meslek eğitiminin amacı değişik derecedeki ihtisas uzmanlarını ve bilimsel pedagoji formasyonu vererek ihtiyaçlar doğrultusunda kadrolar yetiştirmektir. Yüksek meslek eğitiminde bir alanda uzmanlaşmayı sağlayacak üst düzey eğitim verilmektedir. Yüksek eğitim kurumlarında “akademik meslek meclisleri” oluşturularak lisansüstü akademik eğitim yapılmaktadır. Yüksek meslek eğitimine orta genel eğitim veya orta meslek eğitimi diplomasıyla başlanılmaktadır.<sup>23</sup>

Diğer kurumlarda olduğu gibi eğitim kurumlarının da fiziki ve alt yapı yetersizliği bilinmektedir. Örneğin; okul binaları oldukça eskidir. Binaların bakım ve onarımı konusunda merkezi bütçeden yeterli kaynak ayrılmamaktadır. Öğretmen maaşları dışında eğitimin diğer kaynakları, aileler ve sivil toplum örgütlerince karşılanmaktadır. Teknolojik alt yapı yetersiz olup, eğitim-öğretimde bilgisayardan yararlanma düzeyi düşüktür. Eğitimin finansmanı için merkezi ve yerel yönetimler tarafından ayrılan maddi kaynaklar yetersizdir. Bu durum, okulları başka arayışlara sevk etmektedir. Yasal

21 *a.g.e.*, s. 13.

22 *a.g.e.*, s. 13.

23 *a.g.e.*, s. 13-14.

açından parasız olan eğitim hizmeti, velilerden ve öğrencilerden çeşitli adlar altında alınan paralarla yasal olmadığı halde paralı hale gelmektedir. Kurumlarda etkili bir bilgi ve veri yönetim sistemi oluşturulamaması nedeniyle kurumlar arası işbirliği sağlanamamaktadır. Okullardaki kütüphane ve yayınlar yetersizdir. Öğretim teknolojileri oldukça eskidir. Eğitim sürecinde ve eğitim kademeleri arası geçişte rüşvet ve kayırmacılık önemli bir sorundur. Bu durumun, eğitim kurumlarının verdiği diplomaların geçerliliğinin tartışılır hale gelmesine neden olduğu için eğitim sisteminin uluslararası arenada saygınlığına da zarar verdiği söylenebilir.<sup>24</sup>

Mesleki bir örgütlenme veya bir organizasyon oluşturulamadığından eğitimciler, haklarını yeterince savunamamaktadırlar.<sup>25</sup> Bunun bir yansıması olarak da nitelikli öğretmenler yetiştirilmemekte ve yetiştirilen öğretmen adayları da mesleği tercih etmemektedirler. Öğretmen adaylarının yaklaşık üçte ikisi, meslekte çalışmakla birlikte ek iş yapmaya zorlanmaktadır. Mesleğin statüsü ve geliri oldukça düşük olup öğretmenler yoksulluk sınırının altında bir hayat standardına sahiptirler. Bu durum, eğitimde rüşvetin meşru hale gelmesinin de nedenleri arasındadır.<sup>26</sup>

### III- Okullarda Din Eğitimi Uygulamaları

Din, tarih boyunca insanın sosyal kimliğinin temel belirleyicisi durumunda olmuştur. Başka bir ifade ile din, ferdi bir tercih, dünyevi ve uhrevi bir huzur arayışı, metafizik bir tecrübe olmasının yanında: sosyolojik bir gerçekliktir. Buna göre dini kimlik sadece ferdi bir kimlik değil, aynı zamanda sosyal bir kimlik ve sosyal bir mensubiyet biçiminde kendini göstermektedir. Hatta bazı durumlarda din, yalnız başına bir kimlik göstergesi de olabilmektedir.

Bir sosyal gerçeklik olarak din, kamusal düzeyde kendisini iki şekilde göstermektedir: Bunlardan birincisi bireysel boyutta diğeri ise toplumsal boyuttadır. Bireysel boyuttaki görünümü daha çok bireyin sosyal yaşam alanındaki tutum ve davranışlarında görülür. Toplumsal boyut ise topluca yapılan dini ritüeller ve sosyal olaylar karşısındaki toplumsal davranışlarla tespit edilebilmektedir. Bu nedenle hemen her toplumda din eğitimi hem bireysel hem de toplumsal boyutuyla önem arz etmektedir. Dolayısıyla hiç bir otorite vatandaşlarının inançlarını doğru kanallardan öğrenmelerini ve dinin toplumda huzur ve güvenin sağlanmasındaki fonksiyonunu işlevsel

24 Şişman-Sarı, a.g.m, s. 135.

25 Joldoshalieva, R. "Continuing Teacher Professional Development in Post-Soviet Kyrgyzstan", *Journal of In-service Education*, Vol: 33, Num:3, September 2007 pp. 287-300(14).

26 Şişman-Sarı, a.g.m, s. 136.

kılmadaki rolünü düşünerek kontrolsüz bırakmamıştır. Buradan hareketle Kırgızistan Cumhuriyeti bağımsızlık sonrası eğitim sistemini oluştururken okullarda din eğitimi konusunu da ihmal etmemiştir. Kırgız toplumu gelenek ve göreneklerini dinsel temellere dayandırarak bugünkü kültürlerini korumaya çalışmışlardır ve bu yolla korumaya devam etmektedir.<sup>27</sup>

Din devlet ilişkilerinin ayrı tutulması anlayışı, ilk dönemlerde eğitim kurumlarında din eğitimi verilip verilmemesi noktasında tartışmalara<sup>28</sup> yol açmıştır. Eğitim kurumlarında din eğitimi konusu bağımsızlıktan günümüze kadar gelen tartışmalardan birini oluşturmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğü konusu Anayasa'nın dışında Cumhurbaşkanlığı tarafından belirlenen kanun hükmündeki kararnamelerde yer almaktadır. Buna örnek olarak "inanç özgürlüğü ve dini kurumlar"<sup>29</sup> adını taşıyan kararname, vatandaşların din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin bütün haklarını tüm incelikleri ile belirlemektedir.

Kırgızistan Cumhuriyeti Anayasa'sında din eğitimi hakkında bir esas belirtilmemektedir. Ancak genel eğitimle ilgili olarak 2. babın 3. bölümünün 32. maddesinin 1. fıkkında "Kırgızistan Cumhuriyeti'nin vatandaşı din eğitimi alma hakkına sahiptir" şeklinde bir hüküm yer almaktadır.<sup>30</sup>

"İnanç Özgürlüğü ve Dini kurumlar" hakkındaki kanunun 1. bölümünün 6. maddesinde devlet, eğitim sistemi içerisinde yer alan kurumları (okulları) dini teşkilatlardan ayırmaktadır.<sup>31</sup> Ancak, Anayasada yer alan eğitim hakkının yanında vatandaşların dinlerini seçmede ve din eğitimi almaları konusunda devlet engel çıkaramaz. Kırgızistan Cumhuriyeti'nde yaşayan her vatandaş din eğitimini almada serbesttir ve dini öğrenirken istediği dini seçebilir, toplu veya özel olarak dini eğitim alabilir. Kanunlar çerçevesinde dini teşkilatlar kendi tüzüklerine göre çocuk veya büyüklere din eğitimi yaptırabilmek için okullar ve kurumlar oluşturabilir, kendilerine ait olan ya da tahsis edilen binaları kullanarak buralarda din eğitimi verebilirler.

Din eğitimi veren şahıslar özel din eğitimi almış ihtisas sahibi kişiler tarafından gerçekleştirilmesi ve faaliyetlerini devlet idaresince görevlendirilmiş dini idarenin (din komisyonlarının) izniyle yürütmesi gerekmektedir.

27 Bkz. Polat, Kemal, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, T.D.V. Yay., Ankara 2005, s. 24-32.

28 Nazarbekov, İ. M, *İslam cana Bilim, Religiya i Obrazovaniye*, Bişkek, 1998, s. 27.

29 *Kırgızistan Cumhuriyeti eğitim kanunu*,16/12/1991, 656-12 numaralı maddenin, 19/11/1997'de düzeltilmiş 79 nolu maddesi, Bişkek, 1998.

30 *Kırgız Cumhuriyeti Anayasası*, Eğitim Yasası Madde;20.21/02.03, Bişkek, 1992.

31 *a.y.*, s. 4.

Yasaya göre “Yeni nesillerin ahlaki ve manevi yönden eğitilmesi göz önünde bulundurularak, okullarda imkânlar ölçüsünde ahlak ve maneviyat dersleri verilebilir. Bu dersler, yerel organlar tarafından belirlenecek kişilerce verilir”.<sup>32</sup>

Gerek genel orta eğitimde gerekse yüksek eğitimde öğrencilerin manevi ve ahlaki yönden yetiştirilmeleri hedeflenerek “İyman Sabagı (Ahlak dersi)” adlı bir ders programa alınmıştır. Bu dersin içeriğine bakıldığında genelde Kırgız örf adet ve geleneklerini anlatan, büyüklere saygıyı telkin eden bir anlayışı içermektedir. Bu dersler seçmeli dersler arasında yer almaktadır. Bu seçmeli dersler genelde okul idarecilerince belirlendiği gibi okulda eğitim alan öğrencilerin ailelerinin teklifleri doğrultusunda belirlenmektedir. Kırgızlar, örf ve adetlerine bağlı topluluklar olduklarından bu dersi hemen her vatandaş çocuğu için seçmekte ve öğretilmesini desteklemektedir. İslami motifler içermekle birlikte Sovyet döneminden kalan seküler bir ahlak anlayışı kazandırmayı hedefleyen, kültür aktarımında bile oldukça yetersiz bir içeriğe sahip derstir. Yeni eğitim politikası gereği, ders kitaplarında milli gelenek ve göreneklere daha çok vurgu yapılmıştır. Çünkü, gelenekle içi içe giren dini yaşantı geleneğin bir parçası olarak görülmektedir.

Kanaatimize göre Kırgız halkı Sovyetler Birliği döneminde ateist ideoloji gereği dinin daha ziyade siyasal, kültürel ve ekonomik bakımdan güçsüz toplumlarda ortaya çıktığı, özellikle Müslümanlığın, eğitim düzeyi düşük cahil insanlar arasında ilgi gördüğü, bilgili insanların ise herhangi bir dini inancı benimsemeye ihtiyaç duymadıkları<sup>33</sup> şeklinde bir propaganda tazyiki altında kalmıştı. Bu nevi telkinlerinden dolayı toplumun belli bir kesimi, bu tip propagandaların tesirinde kalarak dini inanca sahip olmayı cahillik olarak görmüştür. Dolayısıyla bu derslerin içeriğini oluşturanlar dersle ilgili anti propagandaları engellemek için içeriği doğrudan dini bilgiler olarak değil de bu bilgileri örf, adet ve gelenek olarak sunma yaklaşımında bulunmuşlardır. Böylece doğrudan dindarlık ön plana çıkarılmadan geleneklerine bağlı olan Kırgız toplumunun Müslüman kimliğinin de korunma altına alınması hedeflenmiştir.

### Sonuç

Bir toplumun eğitim politikası, geçmişin izlerini taşıyan, günün ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışan, geleceğe yönelik algılamalar çerçevesinde yeni projeler oluşturmayı amaçlamalıdır. Bu projeler o toplumun kültür kodla-

32 a.y., Madde;79, Bişkek, 1992.

33 Yılmaz, Hüseyin, “Kırgızistan’da Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* s: XI-1, 2007, s. 95-126.



rını dikkate alarak yolunu çizmesine yardımcı olmalıdır. Her toplumun bir eğitim politikası vardır ya da olmalıdır. Bu politikalar, o toplumun tarihini süzgeçten geçirerek, toplum yararına olanı korurken, eskimiş ve işlevselliğini yitirmiş olanları ayıklayan dinamik bir süreci oluşturur. Bir toplumun eğitim politikası, onun gelecekte nasıl bir toplum profili oluşturmak istediğine yönelik kurgusudur. Bir toplumda belirlenen eğitim politikaları güncel ve geliştirilebilir bir bilim anlayışı ile desteklenmediği sürece, soyut ve fantastik bir taslak olmaktan öteye gidemez.

Eğitim politikası, toplumun siyasal sisteminden bağımsız olarak düşünülemez. Her siyasal sistem kendisini ayakta tutacak ve meşrulaştıracak bir eğitim politikası oluşturur. Özellikle kapalı ve baskıcı siyasal yapılarda eğitim politikaları siyasal sistem için bir araç olarak kullanılmaktadır. Hâlbuki siyasal sistemler insanların refah ve mutluluğunu sağlamaya yönelik bir yapı oluşturmalıdır. Bu niteliğe sahip olmayan siyasal yapıların meşruiyetleri her zaman tartışmaya açık bir görünüm sergileyecektir. Bu tip siyasal sistemlerde oluşturulan eğitim politikaları istikrarlı ve nitelikli bir yapı oluşturma şansından çok uzaktır.

Uluslararası bazı kuruluşların (Dünya Bankası, Aga Khan Vakfı, Soros Vakfı, UNICEF, UNESCO, vd.) ve araştırmacıların Orta Asya coğrafyasında ve bu bağlamda Kırgızistan'da eğitim konusuyla ilgili hazırlamış oldukları raporlara göre, halen Kırgızistan'da her kademede, eğitimden yararlanma konusunda bazı problemler olduğu, eğitimin, toplumun ve ülkenin beklentilerini karşılamaktan oldukça uzak olduğu görülmektedir.

Eğitim programlarının bütün kademelerinde ders kitaplarının yeniden güncellenmesi, uygulanan programların istihdama yönelik olması, eğitimde çağdaş standartların yakalanabilmesi için gerekli alt yapının oluşturulmasının yolları aranmalıdır. Okullarda uygulanan öğretim yöntemleri çok eskidir. Geçmiş dönemden kalma kimi uygulama ve alışkanlıklar devam etmektedir. Öğretmen merkezli, bilgiyi aktarmaya dayalı eğitim ve öğretim süreci, varlığını sürdürmektedir. Bu konuda da yapılabilecek yenilikler devreye sokularak eğitim alanında devrimsel değişimlerin yolunun açılması bir devlet politikası haline gelmelidir.

### Kaynakça

Alimbekov, A., "Kırgız Cumhuriyeti ve Eğitim Sistemi Hakkında Genel Bilgi", Türk Yurdu, s: 21, 2001.

Akımcan, Kızı Bukatca, *Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Orta Öğretim Ders Kitaplarında Din Anlatımı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. S.B.E., Ankara, 2008.

Joldoshalieva, R.. Continuing teacher professional development in post-Soviet Kyrgyzstan, *Journal of In-service Education*, Vol: 33, Num: 3, September, 2007.

K.C., *Anayasası*, Bişkek, 1992.

Kyrgyz, Uluttuk Statistika Komitei, *Kırgız Respublikasındagi*, Bişkek, 2006.

Nazarbekov, İ.M: *İslam cana Bilim, Religiya i Obrazovaniye*, Bişkek, 1998.

(Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığının Eğitim Nizam Namesi) “*Normativno-pravovyye dokumentı obşego srednego obrazavaniya, Doşkolno i Vneşkolnoğo Vospitaniya Kırgızskoy Respubliki*”, Tehnologiya Yay, Bişkek, 1998.

Ö.C.Osmonov, A.A.Asankanov, *Kırgızstan Tarihi*, Bişkek, 2001.

Polat, Fazlı, *Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe*, Aktif Yay., İstanbul 2007.

Polat, Kemal, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, T.D.V.Yay., Ankara, 2005.

(Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığının Rehberi) Spravoçnik, “*Kuda Poyti Uçitsya Uçebniye Zavedeniya*”, g. Bişkek, 2000-2001.

Şişman, Mehmet-Sarı, Asım, “Kırgızistan’da Eğitimin Temel Problemleri ve Öğretmenlerin Hizmet İçi Eğitim İhtiyacı” *Sosyal Bilimler Dergisi*, Bişkek, 2009.

Viktoria, Malashenok, *Kırgızistan’da Türkiye’nin ve Türklerin İmajı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Ankara Üniv. S.B.E., Ankara, 2006.

Yılmaz, Hüseyin, “Kırgızistan’da Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı XI-1,2007.

#### **İnternet Kaynakçası Adresleri**

Kırgızistan Cumhuriyeti, ulusal istatistik komitesi, sosyal ve ekolojik (çevre) istatistikleri bölümü. Yayın komitesi, (Yayına hazırlayanlar), Abdıkalkov O.A., Üyeleri; Baycumanov D.B., Cumabayev K.D., Kim A.G., Gudkova N.İ., Plesovskih R.S., Abdımomunov R.A. /Kurum İnternet Sayfası, (Erişim Tarihi:10/7/2011) [http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=26&Itemid=94](http://212.42.101.124:1041/stat1.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=94).

## “ÖNCELERİ İSNADDAN SORMAZLARDI...” RİVÂYETİNİN SENEDİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Arif ULU<sup>(\*)</sup>

### ÖZ

*İbn Sîrîn'e (ö.110/728) nispet edilen “Önceleri isnaddan sormazlardı...” ifadesi hadis rivâyetinde isnad uygulamasının başladığı zamanı ve ne şekilde uygulandığını ortaya koymaktadır. Ancak bu ifadenin İbn Sîrîn'e ait olmadığını sonradan uydurulup ona nispet edildiğini böylelikle de hadis rivâyetinde isnadın ne zaman başladığı tespit edilirken bunun delil olarak kullanılmayacağı iddia edenler olmuştur. Bu nedenle ilgili rivâyetin isnadın başlangıcıyla ilgili araştırmalarda delil olarak kullanılabilmesi için İbn Sîrîn'e ait olup olmadığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada önce hadis rivâyetinde isnadın başlangıcıyla ilgili tartışmaların perde arkası aralanmaya çalışılmış, daha sonra söz konusu ifadenin İbn Sîrîn'e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla rivâyet isnad tenkîdine tabi tutulmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** İsnad, İbn Sîrîn, Fitne.

### ABSTRACT

#### *A Study on the Sanad of the Transmission “Previously, Isnad was not Asked...”*

*The statement that is associated with Ibn Sîrîn (d.110/728) “Previously, imputation was not asked...” reveals the time of the beginning of imputation in Hadith narration and in what form it is applied. However, there are some people who have claimed that this expression did not belong to him, it was later fabricated, so this could not be used as an evidence while determining the time of the beginning of imputation in Hadith narration. Therefore, in order to use this narration as an evidence in the searches about the beginning of imputation, it has been determined whether this narration belonged to Ibn Sîrîn or not. In this study, firstly it was tried to enlighten the backstage of discussions about the beginning of the imputation in hadith narration, then imputation narration review was applied in order to determine whether this expression belonged to Ibn Sîrîn or not.*

**Keywords:** Isnad (Imputation), Ibn Sîrîn, Civil War (Fitna)

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## Giriş

### Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlangıcıyla İlgili Tartışmalar ve Perde Arkası

Müslümanlara has bir uygulama olan isnad sisteminin<sup>1</sup> hadis rivâyetinde ne zaman kullanılmaya başlandığı ve ilk uygulamalarının ne şekilde olduğu yönündeki tartışmalar sürmektedir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de gerek Müslüman gerekse oryantalist pek çok araştırmacı bu konuyla ilgili değerlendirmeler yapmaya devam etmektedir. Bu tartışmaların perde arkasında rivâyetin sıhhatini belirlemede isnad sisteminin önemi vardır. Nitekim hadis rivâyetinde isnadın önemi ilk dönemlerden itibaren tarihi süreç boyunca pek çok âlim tarafından vurgulanmıştır. Örneğin, İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) "Şüphe yoktur ki, bu ilim dindir; öyleyse ilmi kimden aldığınıza dikkat edin" dediği nakledilmektedir<sup>2</sup>. Bu ifade, aynı dönemde yaşayan diğer bazı âlimlere de nispet edilmektedir<sup>3</sup>.

- 1 el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, tahk. Mehmed Said Hatiboğlu, DİB. Yay., Ankara, 1991, 2. baskı, s. 40; İbnü's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman, *Ulûmu'l-Hadis- Mukaddime (et-Takyîd ve'l-İzâh* şerhi ile birlikte), Haleb, 1931, s. 150. Bazı oryantalistler isnadın Müslümanlara has bir uygulama olduğu fikrine karşı çıkmışlar ve onun İslâmiyetten önce kullanıldığını iddia etmişlerdir. Ancak bu iddialardan asırlar önce İbn Hazm, Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerle Yahudî ve Hristiyanlıktaki rivâyetleri isnad kullanımı yönünden mukayese etmiş ve aralarındaki bariz farkları net bir şekilde ortaya koymuştur. Bkz. İbn Hazm, Ebû Ahmed Ali b. Ahmed, *Kitabül-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* (eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* Hamîşi ile birlikte), Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, h. 1317, II, 81-83. İsnadın menşei hakkındaki tartışmalar ve değerlendirmeler için bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay. İstanbul, tsz., s. 13-16.
- 2 Ahmed b. Hanbel, *Kitabül-İlel ve Mârifetü'r-Ricâl*, tahk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Beyrut, 1988, III, 67 (no:4199); el-Cûzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Ya'kûb, *Abvâli'r-Ricâl*, tahk. Subhî es-Semerrâî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, h. 1405, s. 36; Muslim, Ebû'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmius-Sabîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, el-Mukaddime, I, 14; İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve'r-Tâdil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, I/I, 15; el-Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I, 7; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 152. Bu ifade çeşitli sahâbîlere nispetle mevkûf olarak da nakledilmektedir. (Bkz. el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 121-122). et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i üzerine şerh yazan Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî, söz konusu rivâyetleri incelemiş ve doğrusunun İbn Sîrîn'in sözü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz. *Mir'âtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l Mesâbih*, Beyrut, 1984, I, 358.
- 3 Aynı ifadeyi el-Hasan el-Basrî, Zeyd b. Eslem, Dahhâk b. Muzâhim gibi İbn Sîrîn'in çağdaşı birçok âlimin kullandığı belirtilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtîm, I/I, 15-16; İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmîzî*, tahk. Nureddin el-İtr, Dimeşk, tsz, s. 61.

İbn Sîrîn ve bu ifadeyi kullanan diğer âlimler “ilim” sözcüğüyle, muhtemelen, “hadisi” kastediyorlardı. Çünkü onların yaşadıkları dönemde bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Meselâ İbn Cüreyc, İbn Sîrîn’in çağdaşı âlimlerden olan hocası Atâ b. Ebî Rabâh’ın (ö.114/732) konuya ilişkin tutumunu şöyle belirtmektedir: “Atâ b. Ebî Rabâh bir şey aktardığı zaman, bu ilim mi re’y mi? diye sorardım. Eğer onun aktardığı şey eser (hadis) ise ilim, re’y ise re’y derdi”<sup>4</sup>. İbn Cüreyc’in bu gözlemine göre Atâ b. Ebî Rabâh, ilim ve hadis kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmıştır. Ayrıca, isnadın önemine ilişkin İbn Sîrîn’e nispet edilen bu ifadenin bazı târiklerinin “Şüphesiz bu hadis dindir; dininizi kimden aldığınıza bakınız” şeklinde de nakledilmesi iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı ihtimalini artırmaktadır<sup>5</sup>.

İbn Sîrîn gibi kendisinden sonraki nesilden yani tebeu’t-tâbiünden birçok âlim de hadis rivâyetinde isnadın önemini vurgulamıştır. Nitekim bu neslin önde gelen âlimlerinden el-Evzâî (ö.157/773), “İlmin yok olması ancak isnadın yok olmasıyla” derken<sup>6</sup>, Şu’be b. el-Haccâc (ö.160/777), “Hadisin sıhhati isnadın sıhhatine bağlıdır”<sup>7</sup> ve “İçerisinde ahberanâ ve haddesenâ olmayan her hadis abur cuburdur”<sup>8</sup> gibi ifadeleriyle hadis rivâyetinde isnadın yerini belirtmiştir. Bu neslin hadis âlimlerinden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “İsnad mü’minin silahıdır, yanında silahı olmayan ne ile savaacaktır” ifadesini kullanmıştır<sup>9</sup>. Bu dönemin en meşhur âlimlerinden Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) de “İsnad dindedir. Eğer isnad olmasaydı muhakkak her isteyen istediğini söylerdi” demiştir<sup>10</sup>. Yine onun “Dinini isnadsız alan, merdivensiz yükseklere çıkmak isteyen gibidir” dediği de nakledilmiştir<sup>11</sup>. Aynı şekilde Cerh ve Ta’dîl İlminin önemli simalarından

4 İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz, II, 386.

5 İbn Ebî Hâtim, I/I, 15; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvi ve Âdâbi’s-Sâmi*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, h. 1403, I, 194–196, 210; a. mlf., *el-Fakîh ve’l-Mutefakkîh*, Beyrut, 1980, II, 96, 98, 178.

6 İbn Abdilber, Ebû Omer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-Meânî ve’l-Esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed b. Abdilkebir el-Bekrî, Mağrib, h. 1387, I, 57.

7 İbn Abdilber, I, 57.

8 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 283.

9 İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymî, *Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-Muhaddisîn ve’d-Duafâi ve’l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim, Daru’l-Mâ’rife, Beyrut, 1992, I, 27; el-Hatîb el-Bağdâdî, Şeref, s. 42.

10 Müslim, el-Mukaddime, I, 15; er-Râme’hürmuzî, Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisü’l-Fâsil beyne’r-Râvi ve’l-Vâi*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1984, 3. baskı, s. 209; el-Hatîb, *Şeref*, s. 41.

11 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 393.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö.198/813) da "İsnad dindedir" dediği rivâyet edilmiştir<sup>12</sup>.

Hadis rivâyetinde isnadın önemini vurgulayan erken dönem İslam âlimlerinin beyanlarında "Bu hadisler dindir" ifadesi çoğunlukla ortak olarak yer almaktadır. İsnadın öneminin bu şekilde ifade edilmesi hadisin dindeki yerinden kaynaklanmaktadır<sup>13</sup>.

İlk dönemlerden itibaren pek çok âlimin ifade ettiği gibi, isnad hadislerin zabt ve tesbitinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu önemli sistemin hadis rivâyetinde ne zaman kullanılmaya başlandığına ilişkin olarak tarihi süreç boyunca çeşitli görüşler dile getirilmiş, getirilmeye de devam etmektedir. Müslüman araştırmacıların çoğu, hadis rivâyetinde isnad uygulamasının yaklaşık olarak hicrî birinci asrın ortalarında başladığını kabul ederken, bazı Müslüman araştırmacılar ve bazı oryantalistler bu tarihi hicrî birinci asrın sonlarına, bazı oryantalistler ise ikinci asrın başlarına hatta daha da sonraki bir tarihe götürmektedirler<sup>14</sup>.

Hemen her meselede olduğu gibi isnadla ilgili konularda da şahitlerin ifade ve değerlendirmeleri elbette daha çok önem arzedecektir. Bu bağlamda hadis rivâyetinde isnadın kullanılmaya başladığı tarihi sürece şahitlik eden Muhammed b. Sîrîn'e isnadın önemi ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin dışında, isnadın hadis rivâyetinde ne zaman kullanılmaya başlandığı ve ne şekilde uygulandığı yönünde de bir ifade nispet edilmiştir. Bu ifade

12 İbn Abdilber, I, 57.

13 İsnadın önemiyle ilgili olarak tarihi süreç boyunca birçok değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmeler ve bunlara ait yorumlar için bkz. Koçyiğit, Talat, "İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Ravîlerinin Cerhi", *AÜİFD*, Ankara, 1961, sayı: XI, 51-52; Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İFAV yay. İstanbul, 1997, s. 50-52; Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Yay. İstanbul, 2010, 2. baskı, s. 305-310; Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri -İsnad-*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 28-31; Küçük, Raşit, "İsnad", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 154-159; Güner, Osman, "Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnadın Rolü", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1999, Sayı: XI, s. 64-67; Çelik, Ali, "Tarih Yazıcılığında 'İsnad'ın Kullanılışı Ya da 'Rivâyetçi Metod'", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2003, cilt:3 sayı: 2, s. 12-15.

14 Hadis rivâyetinde isnadın başlangıcı konusuna oryantalistlerin yaklaşımları için bkz. el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz, İz Yay., İstanbul, 1993, s. 191-197, a. mlf., *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 189-205; Koçyiğit, s. 49-50; Polat, s. 24-36; Aşıkutlu, s. 45-50; Tekineş, s. 63-66; Motzki, Harald, "İslam Hukuk Biliminin Gelişimi", *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, çev. Bülent Uçar, Hadisevi Yay. İstanbul, 2006, s. 59-65; Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 6-12.

kaynaklarda bazı küçük lafız farklılıklarıyla zikredilmiştir. Bu ifade Hadis Edebiyatında önemli bir konuma sahip olan erken dönem kaynaklardan Müslim’in *Sahih*’inin Mukaddime’sinde şu şekilde yer almıştır:

“حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح حدثنا إسماعيل بن زكرياء عن عاصم الأحول عن

ابن سيرين قال لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر

إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم”

“....İsnaddan sormuyorlardı. Ne zamanki fitne vukû buldu, “(hadisi rivâyet ettiğiniz) râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin!” demeye başladılar. Ehl-i sünnete bakılır (râvî ehl-i sünnet ise) hadisleri alınır, ehl-i bid’ate bakılır (râvî ehl-i bidât ise) hadisleri alınmazdı”<sup>15</sup>.

İbn Sîrîn’e nispet edilen bu ifadeler, hadis rivâyetinde isnadın ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili araştırmalarda, tarihi süreç boyunca en çok müracaat edilen deliller arasında yer almıştır. Günümüzde de isnadın başlangıcını araştıran hem Müslüman araştırmacılar hem de pek çok oryantalist, çalışmalarında bu ifadelere yer vermektedir. Bu ifadelerin delil olarak kullanılmasında İbn Sîrîn’in söz konusu döneme tanıklığının yanı sıra, isnad ve cerh ve ta’dîlî tatbik konusundaki ilk otoritelerden kabul edilmesi de hiç şüphesiz etkili olmaktadır. Nitekim onun isnad konusundaki mühim konumuna birçok müellif işaret etmiştir<sup>16</sup>. Bazı âlimler ise, onu, isnadları inceleyen, rical tenkîdi yapan ilk kişi olarak takdim etmişler<sup>17</sup> ve yaptığı tenkîdlerden örnekler vermişlerdir<sup>18</sup>.

İbn Sîrîn’e nispet edilen bu ifadelerin yine kendisinden ve bazı çağdaşlarından nakledilen bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde bunların hadis rivâ-

15 Müslim, el-Mukaddime, I, 15.

16 İbn Sîrîn hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sa’d, VII, 193-206; el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrahim, *et-Târihu’l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 90-92; İbn Ebî Hâtim, VII, 280-281; İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymî, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerefu’d-Dîn Ahmed, Beyrut, 1975, V, 348; el-İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma’rifetü’s-Sikât*, tahk. Abdu’l-Âlim el-Bustî, Mektebetü’l-Dâr, Medine, 1985, II, 240; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdad*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., V, 331-338; Yücel, Ahmet, “İbn Sîrîn”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 358-359.

17 İbn Receb, s. 52.

18 İbn Sîrîn’in râvî değerlendirmeleri yaptığı nakledilmektedir. Bkz. İbn Hanbel, III, 46 (no: 4103), 435 (no: 5849); el-Ukaylî, I, 7; İbn Receb, s. 58-61.

yetinde isnadın ne zaman kullanılmaya başlandığı ve ne şekilde uygulandığı konusuna büyük oranda açıklık getirecek mahiyette olduğu kanaatindeyiz. Ne var ki Goldziher gibi bazı oryantalistler hadis rivâyetinde isnadın kullanımıyla ilgili değerlendirmeler yaparken bu ifadeye hiç atıf yapmamışlar, bazıları ise İbn Sîrîn'e atfedilen bu ifadelerin uydurma olduğunu ya da onların ifadesiyle, sonradan İbn Sîrîn'e nispet edildiğini iddia etmişlerdir. Mesela oryantalist Joseph Schacht İbn Sîrîn'e nispet edilen bu ifade hakkında şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

*“Tâbiî İbn Sîrîn'e dayandırılan bir nakilde hadis rivâyetinde isnada olan talebin, iç savaşın (fitna) ortaya çıkmasıyla başladığı, zira bu dönemde insanlara araştırma yapmadan artık güvenilemeyeceği söylenmektedir. Ümeyye oğulları devrinin sonlarına doğru Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in öldürülmesiyle başlayan iç harbin (fitnenin) dönemi, Peygamber sünnetinin etkisini halen sürdürdüğü eski güzel zamanların sona erdiğini gösteren sıradan bir dönemdi. İbn Sîrîn'in vefat zamanı olarak bilinen tarih hicrî 110 olduğundan dolayı biz, ona nispet edilen bu rivâyetin ona aidiyetinin doğru olamayacağı sonucuna varmamız gerekir...”<sup>19</sup>.*

Burada önemli bir ayrıntı göze çarpmaktadır ki, o da bu rivâyetin İbn Sîrîn'e aidiyetini kabul etmeyen Schacht, isnadın başlangıcıyla ilgili tarihlenmesini yine onun söz konusu ifadelerinin muhtevsındaki unsurlar üzerinden, özellikle fitne kavramından hareketle, yapmaya çalışmaktadır<sup>20</sup>.

Şu halde İbn Sîrîn'e nispet edilen bu önemli ifadelerin hadis rivâyetinde isnadın başladığı zamanı ve ne şekilde uygulandığı konusunda delil olarak kullanılmadan önce ona ait olup olmadığının tespiti gerekmektedir. Tarihi süreç boyunca ve günümüzde birçok çalışmada nakledilmiş olmasına karşın bu ifadenin İbn Sîrîn'e aidiyetini inceleyen bir çalışmaya rastlayamadık. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu rivâyeti isnad tenkîdi yönünden inceleyeceğiz.

Rivâyetin isnadı üç aşamada ele alınacaktır. Öncelikle rivâyetin târikleri tespit edilip râvîleri isnad şemasında gösterilecektir. İkinci aşamada rivâyetin râvîleri cerh ve ta'dîl yönünden tenkîde tabi tutulacaktır. Üçüncü ve son aşamada ise rivâyetin isnadları ittisal yönünden değerlendirilecektir.

19 Bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London, 1975, s. 36-37.

20 Bkz. Schacht, s. 36-37, 71.



### 1) Rivâyetin Senedlerinin Tespiti ve İsnad Şemasının Oluşturulması

Bir rivâyetin isnadını incelemeye başlamadan önce onun tarihî seyrini izleyebilmek için tarîklerinin bir araya getirilmesi gerekmektedir<sup>21</sup>. Bu nedenle öncelikle rivâyetin tarîkleri tespit edilecek daha sonra bunlar isnad şemasında gösterilerek değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Hadis rivâyetinde isnadın başladığı zamanı ve tatbik yöntemiyle ilgili olarak İbn Sîrîn'e nispet edilen bu ifadeyi ilk dönemlerden itibaren birçok kaynak nakletmiştir. Nitekim Yahya b. Maîn (ö. 233/847)<sup>22</sup>, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)<sup>23</sup>, ed-Dârimî (ö. 255/868)<sup>24</sup>, Ebû İshak el-Cûzcânî (ö. 259/873)<sup>25</sup>, Müslim (ö. 261/874)<sup>26</sup>, et-Tirmîzî (ö. 279/892)<sup>27</sup>, el-Ukaylî (ö. 323/935)<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtim (ö. 327/)<sup>29</sup>, İbn Hıbbân (ö. 354/965)<sup>30</sup>, er-Râmehürmuzî (ö. 360/971)<sup>31</sup>, İbn Adiy (ö. 365/975)<sup>32</sup>, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038)<sup>33</sup> ve el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)<sup>34</sup> gibi birçok cerh ve ta'dîl otoritesi bu ifadeyi nakletmiştir. Söz konusu rivâyetin isnadının şema üzerinde görülmesi daha rahat tahlil yapılmasına yardımcı olacaktır. Çünkü bu şemada rivâyetin diğer râvilerinin yanısıra aynı zamanda onları eserlerinde nakleden müellifler de gösterilecektir. Böylelikle rivâyetin kaynaklarda yer alma süreci ve isnadın müntehasına olan yakınlıkları da görülebilecektir.

21 İsnad tenkidi öncesinde rivâyetin tarîklerinin bir araya getirilmesinin önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yay. Ankara, 2003, s. 103-104.

22 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh (Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî rivâyeti)*, tahk. Ahmed Nur Seyf, Mekke, 1979, III, 431.

23 Ahmed b. Hanbel, II, 559 (No: 3640)

24 ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, el-Mukaddime, 38 (I, 93, no: 422).

25 el-Cûzcânî, s. 35-36.

26 Müslim, el-Mukaddime, I, 15.

27 et-Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-İlel (es-Sünen'in sonunda)*, İstanbul, 1992, V, 740.

28 el-Ukaylî, I, 10.

29 İbn Ebî Hâtim, II, 28.

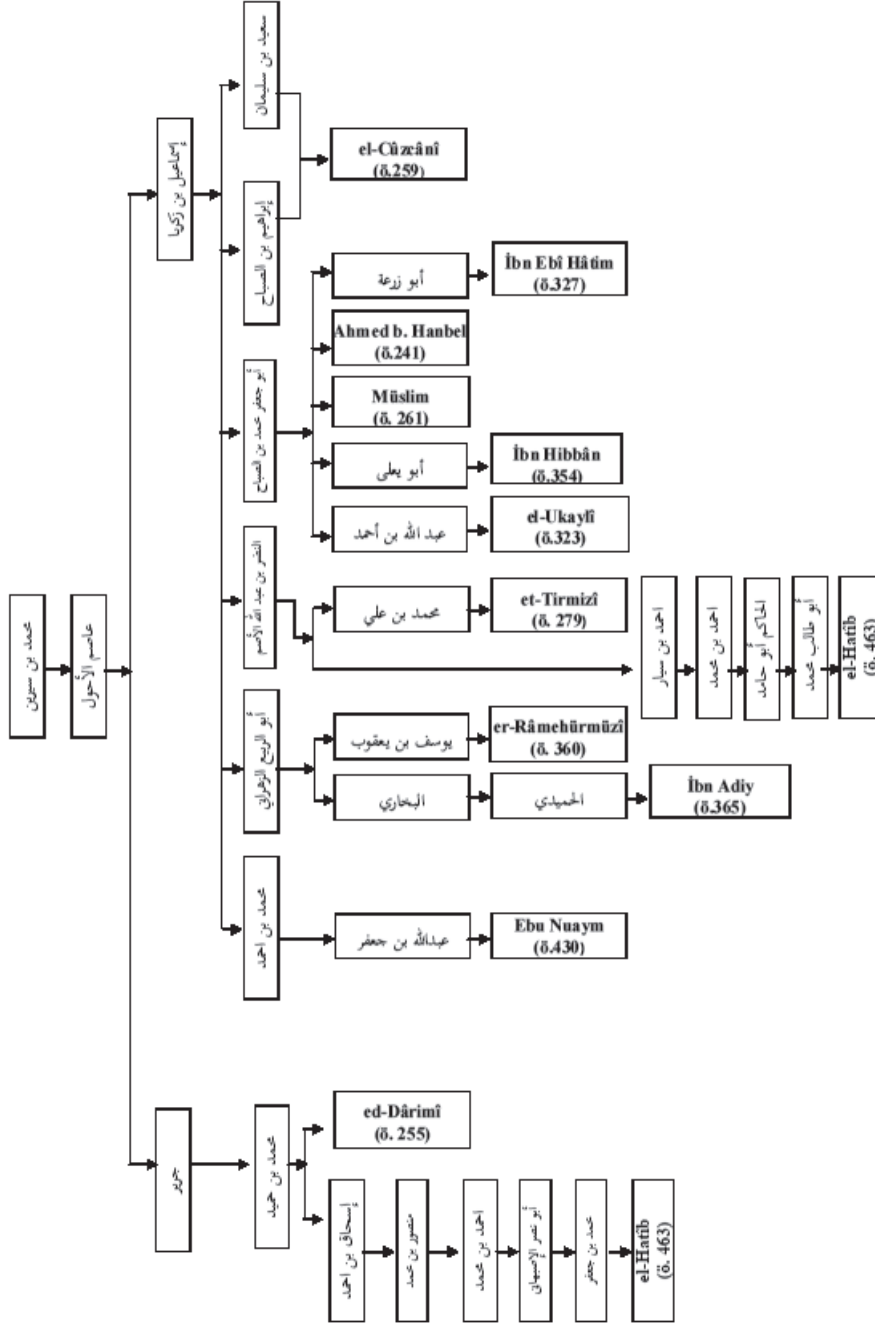
30 İbn Hıbbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 82.

31 er-Râmehürmuzî, s. 208-209.

32 İbn Adiy, Abdullah b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. Baskı, I, 121.

33 Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, h. 1405, II, 278-279.

34 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122.



Not: Müellif isimleri seneddeki diğer râvilerden daha kolay farkedilmesi için latin harflerle yazıldı.

İsnad şemasında da görüleceği üzere rivâyeti ilk dönemlerden itibaren birçok kaynak nakletmiştir. Elbette rivâyeti nakleden kaynaklar isnad şemasında yer verdiklerimizle sınırlı değildir. Bu şemada ismini zikretmediğimiz birçok kaynakta da söz konusu rivâyet nakledilmiştir. Mesela bu rivâyet erken dönem müelliflerden Yahyâ b. Maîn'in *Tarih*'inde nakledilmiş olmasına rağmen şemada yer vermedik. Çünkü Yahyâ b. Maîn, söz konusu rivâyeti İsmâil b. Zekeriyâ adlı râvî ile ilgili değerlendirmeler yaparken nakletmekte ve oradaki üslubundan da taktî yaparak rivâyet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Maîn “Üç hadis var ki bunları sadece İsmâil b. Zekeriyâ nakletmiştir. Bunlardan birincisi Âsım el-Ehval'in İbn Sîrîn'den rivâyet ettiği 'Fitne vâki oluncaya kadar isnaddan sormuyorlardı' hadisidir” demiş, ardından da yine sadece İsmâil b. Zekeriyâ tarafından rivâyet edildiğini iddia ettiği diğer rivâyetleri nakletmeye geçmiştir. Dolayısıyla İbn Maîn mezkur râvî ile ilgili bu hususa işaret etmek maksadıyla rivâyetin sadece baş tarafını vermekle yetinmiştir. Öte yandan İbn Maîn'in bu üslubundan söz konusu rivâyeti doğrudan İsmâil b. Zekeriyâ'dan mı yoksa bir başka râvîden mi rivâyet ettiği de anlaşılamamaktadır. Hicrî 158 tarihinde doğan İbn Maîn'in hicrî 173 veya 174 tarihinde vefat ettiği kabul edilen İsmâil b. Zekeriyâ'dan<sup>35</sup> doğrudan bir rivâyet nakledip nakletmediğini bilmiyoruz. Buna karşın Ahmed b. Hanbel, Müslim, el-Ukaylî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Hıbbân gibi birçok müellif tarafından nakledilen rivâyete göre İsmâil b. Zekeriyâ'dan Muhammed b. es-Sabbah nakletmektedir. İbn Maîn ise Muhammed b. es-Sabbah adlı râvîden birçok nakilde bulunmuş hatta İsmâil b. Zekeriyâ'nın rivâyetlerini de ondan yazmıştır. Nitekim Muhammed b. es-Sabbah'ın “Yahya b. Maîn benden İsmâil b. Zekeriyâ'dan rivâyet ettiğim maktu' ve müsned hadislerin hepsini yazdı” dediği nakledilmiştir<sup>36</sup>. Bu durumda İbn Maîn'in ifadeyi İsmâil b. Zekeriyâ'dan mı yoksa Muhammed b. es-Sabbah'tan mı aldığı belli olmadığından ve rivâyetin metnini de taktî yaparak naklettiğinden dolayı isnad şemasında yer vermedik.

Yine söz konusu ifadeyi nakleden bazı kaynakların muahhar niteliğe sahip olmaları nedeniyle onların rivâyetlerini de şemada göstermedik. Çünkü bu ifade muahhar kaynakların çoğunda ilk üç asırdaki eserlerde nakledildiği senedlerle rivâyet edilmiştir. Bu nedenle rivâyetin isnad tenkîdini ilk üç asırda telif edilen eserlerde nakledildiği isnadları esas alarak yapacağız. Bu rivâyet ilk üç asır içerisinde telif edilmiş eserlerde bizim tespitimize göre dört

35 Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 346; el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, Süleymân b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad, 1986, I, 367; el-Mizzî, Yûsuf b. Zekî Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980, III, 96.

36 Bkz. İbn Adiy, VII, 20.

isnadla nakledilmiştir. Bu isnadlara göre İbn Sîrîn'in söz konusu ifadelerini kendisinden Âsım el-Ehval nakletmiş, ondan da İsmâîl b. Zekerıyyâ ve Cerîr rivâyet etmiştir. Bu iki ismin birincisinden yani İsmâîl b. Zekerıyyâ'dan Ebû Ca'fer Muhammed b. es-Sabbah, en-Nadr b. Abdillâh el-Asam, Saîd b. Süleyman ve İbrahim b. es-Sabbah; diğerinden yani Cerîr'den de Muhammed b. Humeyd nakletmiştir. Daha sonra rivâyet eserlerde yer almaya başlamıştır. İsnad şemasında da görüleceği gibi, rivâyetin müntehasında bulunan birinci râvî (Âsım el-Ehval) senedlerin tamamında müşterektir.

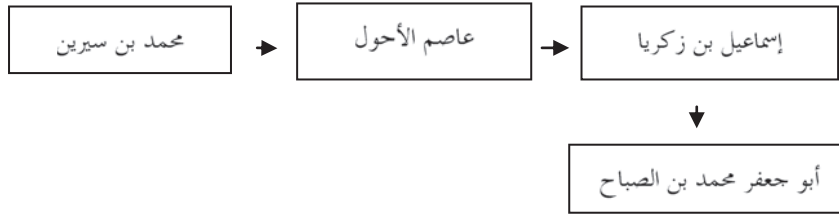
Rivâyeti ilk üç asırdaki müelliflerden Ahmed b. Hanbel, Müslim, et-Tirmîzî, el-Cûzcânî ve ed-Dârimî nakletmiştir. Bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel ve Müslim aynı isnadla rivâyet etmişlerdir. Onların nakilde buldukları isnada inceleme esnasında birinci isnad, et-Tirmîzî'nin nakilde bulunduğu isnada ikinci isnad, el-Cûzcânî'nin isnadına üçüncü isnad ve ed-Dârimî'nin nakilde bulunduğu isnada ise dördüncü isnad diyeceğiz.

## 2-Rivâyetin Râvilerinin Cerh ve Ta'dîl Bakımından İncelenmesi ve Senedlerin İttisal Yönünden Değerlendirilmesi

Burada öncelikle rivâyetin tarîklerinde yer alan râvîlerin tanıtımı ve cerh ve ta'dîl yönünden incelemesi yapılacaktır. Daha sonra ise rivâyetin isnadı ittisal yönünden değerlendirilecektir.

### *Birinci İsnadın Râvilerinin Cerh ve Ta'dîl Yönünden İncelenmesi*

Rivâyetin birinci isnadı şu şekildedir:



Bu isnad zinciriyle hicrî ilk üç asırdaki müelliflerden Müslim ve Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. Söz konusu ifadeler her iki müellif tarafından aynı lafızlarla nakledilmiştir.

### **Âsım el-Ehval (ö. 141-143/758-760)**

İbn Sîrîn'den söz konusu ifadelerini Âsım el-Ehval nakletmiştir. Âsım da İbn Sîrîn gibi, Basralı tâbiûn âlimlerindedir<sup>37</sup>. Kaynaklarda kendisin-

<sup>37</sup> el-İclî, II, 8.

den Osman'ın<sup>38</sup> ve Ziyad ailesinin mevlasıdır diye bahsedilmektedir<sup>39</sup>. Hicrî 141-143 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir<sup>40</sup>. Enes b. Malik, Amr b. Seleme, Hafsa bint Sîrîn, Hasan el-Basrî ve İbn Sîrîn gibi sahâbe ve tâbiûn âlimlerinden rivâyette bulunmuştur<sup>41</sup>. Kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Katâde, Süleyman et-Teymî, Dâvûd b. Ebî Hind, Ma'mer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Zeyd, İsmâîl b. Zekeriyâ gibi isimler rivâyette bulunmuştur<sup>42</sup>.

Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî'nin “İnsanların hafızlarından dört kişiye yetiştirdim” dediğini ve bunlardan ilk sırada Âsım el-Ehval'in ismini zikrettiğini nakletmiştir<sup>43</sup>. Şu'be ise “Âsım bana Katâde ve Ebû Osman'dan daha sevimlidir, çünkü hafızlığı onlardan daha iyi idi” demiştir<sup>44</sup>. Cerh ve ta'dîlin önde gelen imamlarından Abdurrahman b. Mehdî de Âsım'ı hafız, Ahmed b. Hanbel ise “şeyh” ve “sika” olarak nitelemiştir<sup>45</sup>. Yine onu Ali b. el-Medînî “sebt”, Yahyâ b. Maîn “sika”<sup>46</sup>, Ebû Hâtim er-Râzî ise “sâlihu'l-hadis” olarak nitelemiştir<sup>47</sup>. Buhârî, kendisinden cenâîz, vudû, vitr, tefsir gibi *Sahîb*'inin birçok kitabında rivâyette bulunmuştur<sup>48</sup>. İbn Hıbbân, *es-Sikât*'inde kendisine yer vermiş ve Medâîn'de yargı faaliyetlerini yürüttüğünü belirtmiştir<sup>49</sup>. el-İclî de *Marîfetü's-Sikât*'inde zikretmiş ve onu “sika” olarak ta'dîl etmiştir<sup>50</sup>.

İbn Hıbbân<sup>51</sup>, İbn Ebî Hâtim ve diğer bazı müelliflerin ifade ettiğine göre Âsım hakkında sadece Yahyâ b. Said el-Kattân bazı eleştirilerde bulunmuş ve onun hafız olmadığını söylemiştir<sup>52</sup>. Ancak, el-Kattân'ın Âsım'a

38 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzibü't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, V, 38.

39 İbn Ebî Hâtim, III, 1120

40 el-Buhârî, *et-Târih*, VI, 485; İbn Ebî Hâtim, III, 1120; el-Mizzî, XVIII, 324.

41 el-Buhârî, *a.g.e.*, VI, 485

42 el-Buhârî, *a.g.e.*, VI, 485; İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 38.

43 İbn Ebî Hâtim, I, 261; III, 1120; el-Mizzî, XVIII, 324. Nakledilen diğer bir rivâyete göre ise Süfyân es-Sevrî Basra'nın üç hafızı olduğunu ve bunlar içerisinde de en önde geleninin Âsım olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 261; III, 1120; el-Mizzî, XVIII, 324.

44 İbn Ebî Hâtim, I, 261; İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 38.

45 İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 38-39; el-Mizzî, XIII, 488.

46 İbn Maîn, III, 266.

47 İbn Ebî Hâtim, III, 1120.

48 İbn Ebî Hâtim, III, 1120.

49 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, V, 237-238.

50 el-İclî, II, 8.

51 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, V, 237-238

52 İbn Ebî Hâtim, III, 1120.

yönelik bu eleştirilerinde onun Medâin'de kadılık yapması ve Kûfe'de yönetimde bazı görevler üstlenmesinin<sup>53</sup> etkili olduğu belirtilmiştir<sup>54</sup>.

Netice olarak, rivâyeti İbn Sîrinden nakleden ve tüm tarihlerde müşterek olarak yer alan Âsım el-Ehval, neredeyse cerh ve ta'dîl âlimlerinin tamamının ta'dîl ettiği bir râvîdir.

### İsmâîl b. Zekeriyâ (ö. 173–174/790-791)

Birinci tarîke göre söz konusu ifadeleri Âsım el-Ehval'den İsmâîl b. Zekeriyâ nakletmiştir. Kendisi Ebû Ziyâd el-Kûfî olarak da tanınmaktadır. Kûfeli olduğu ve hicrî 173<sup>55</sup> veya 174 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir<sup>56</sup>. Benî Esed'in mevlasıdır<sup>57</sup>. A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Âsım el-Ehval ve İsmâîl b. Ebî Hâlid'den hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Saîd b. Mansûr, Saîd b. Süleyman, Muhammed b. es-Sabbah, Muhammed b. Bekkâr ve diğer bazı Iraklılar rivâyette bulunmuştur<sup>58</sup>.

Yahya b. Maîn<sup>59</sup> ve Ebû Dâvûd<sup>60</sup> bu râvîyi "sika" olarak nitelemiş, İbn Hibbân da kendisine *es-Sikât*'ında yer vermiştir<sup>61</sup>. İbn Şâhin (ö.385/995) ise *Târîhu Esmâî's-Sikât*'ında ismini zikretmiş ve Yahya b.Maîn'in onu "sika" olarak nitelediğini nakletmiştir<sup>62</sup>. ed-Dûrî, İbn Ebî Hayseme ve Ebu'l-Velîd el-Bacî<sup>63</sup> de Yahyâ b. Maîn'in bu râvîyi sika olarak nitelediğini nakletmiştir<sup>64</sup>. İbn Ebî Hâtim'in naklettiğine göre Ebû Hâtim er-Râzî onunla ilgili olarak "sâlih" tabirini kullanmıştır<sup>65</sup>. İbn Hirâş (ö. 242/857) da onu "sadûk" olarak nitelemiştir<sup>66</sup>.

53 el-Mizzî, XVIII, 324; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Mizânul-İrîdâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy, 1963, II, 350.

54 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takribü't-Tehzîb*, tahk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986, s. 285.

55 İbn Ebî Hâtim, I, 346; el-Bâcî, I, 367.

56 el-Mizzî, III, 96

57 İbn Hibbân, *a.g.e.*, VI, 44.

58 İbn Ebî Hâtim, II, 170; İbn Hibbân, *a.g.e.*, VI, 44; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 260.

59 İbn Ebî Hâtim, I, 346.

60 İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 261.

61 İbn Hibbân, *a.g.e.*, VI, 44.

62 İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, *Târîhu Esmâî's-Sikât mim-men Nukile anhumü'l-İlm*, tahk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 28.

63 Bkz. el-Bâcî, I, 367.

64 İbn Ebî Hâtim, II, 170; İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 260.

65 İbn Ebî Hâtim, I, 345; II, 170.

66 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 260

Fadl b. Ziyâd, Ahmed b. Hanbel'e Ebû Şihâb'ı ve İsmâîl b. Zekerıyyâ'yı sorduğunu İbn Hanbel'in ikisi için de “sika” dediğini nakletmiştir<sup>67</sup>. Oğlundan nakledildiğine göre ise Ahmed b. Hanbel, İsmâîl b. Zekerıyyâ'nın naklettiği hadisler hakkında “hadîsun mukâribun”<sup>68</sup> tabirini kullanmıştır<sup>69</sup>. İbn Hacer ve Zehebî, İsmâîl b. Zekerıyyâ'nın Şîî olduğunu söylemişler<sup>70</sup>, bununla birlikte, İbn Hacer onu “sadûk” olarak nitelemiş ve hadis rivâyetinde hatasının az olduğunu da belirtmiştir<sup>71</sup>. Nesâî de onun hakkında, tâdîl lafızlarından “la be'se bih olduğunu ümit ederim tabirini kullanmıştır<sup>72</sup>. el-Hatîb el-Bağdâdî ise onun cerh ve tâdîlin önde gelen bir çok alimi tarafından tâdîl edildiğini eserinde anlatmıştır<sup>73</sup>.

Hakkında birçok tâdîl hükmü verilmiş bu râvî hakkında kaynaklarda bazı cerh ifadelerine de rastlanmaktadır. Mesela onun hakkında el-İclî'nin “daifu'l-hadîs” dediği nakledilmiştir<sup>74</sup>. İbn Adiy ise onunla ilgili olarak Yahya b. Maîn'in “daif”<sup>75</sup>, Ahmed b. Hanbel'in de “daifu'l-hadîs” dediğini söylemiştir<sup>76</sup>. Bu ifadelerden hareketle İsmâîl b. Zekerıyyâ hakkında cerh ve tâdîlin teârüz ettiği düşünülebilir. Ancak burada onun üzerinde cerh ve tâdîlin teârüz ettiğini<sup>77</sup> söylemek durumu tam yansıtmayacaktır. Çünkü bu râvî hakkındaki cerh ifadelerinin sübutuyla ilgili bazı problemler dikkati çekmektedir. Çünkü yukarıda naklettiğimiz gibi hem öğrencilerinden hem de diğer müelliflerden Yahya b. Maîn'in onu tâdîl ettiği yönünde birçok görüş nakledilmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden ve oğlundan da onu tâdîl ettiği yönünde birçok görüş nakledilmiştir. Bu nedenle İbn Adiy'in onun cerhi ile ilgili nakillerine ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Öte yandan İbn Adiy, eserinin bir başka yerinde Nadr b. Abdirrahman adlı râvînin cerh ve tâdîl durumunu değerlendirirken İsmâîl b. Zekerıyyâ'dan rivâyetlerini nakleden Ebû Ca'fer Muhammed b. Sabbah ed-Dûlâbî'nin şöyle

67 İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 260

68 Bu tabir hakkında bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul, 2006, s. 212.

69 İbn Ebî Hâtim, I, 346.

70 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizan*, Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Beyrut, 1986, VII, 176; ez-Zehabî, *Mizanü'l-İtidâl*, I, 386.

71 İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 107

72 İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 260

73 Bkz. el-Hatîb, *Târibu Bağdad*, V, 365.

74 İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 260.

75 İbn Adiy, I, 317

76 İbn Adiy, I, 317

77 Cerh ve tâdîlin bir râvîde teârüz ettiğinde takip edilecek yöntemle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Âşikkutlu, s. 144-146.

dediğini nakletmiştir: “Yahya b. Maîn, İsmâîl b. Zekeriyâ’dan rivâyet ettiğim hadislerin maktu’ ve müsned hepsini benden yazdı”<sup>78</sup>. Yahya b. Maîn’in İsmâîl b. Zekeriyâ’nın tüm rivâyetlerini onun öğrencisinden yazmış olması onu ta’dîl ettiği yönündeki bilgilerin doğru olabileceği ihtimalini de artıracaktır. Ayrıca İbn Adiy’in bu râvî hakkında “sâlih”, “hasenü’l-hadîs” ve “hadisi yazılır” dediği de nakledilmiştir<sup>79</sup>.

İsmâîl b. Zekeriyâ, birçok cerh ve ta’dîl âlimince çeşitli ta’dîl lafızlarıyla teorik olarak ta’dîl edildiği gibi Buhârî ve Müslim tarafından da pratik olarak ta’dîl edilmiştir. Zira o hem Müslim’in hem de Buhârî’nin râvîlerindedir. Her iki müellif de *Sahîh*’inin birçok kitabında bu râvînin naklettiği hadisleri tahrîc etmiştir<sup>80</sup>.

Netice olarak, zayıf olduğu yönünde bazı rivâyetler olmasına karşın İsmâîl b. Zekeriyâ da cerh ve ta’dîl âlimlerinin çoğunluğunca ta’dîl edilmiş, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere rivâyetleri Kütüb-i Sitte müelliflerince tahrîc edilmiş bir râvîdir.

#### **Ebû Ca’fer Muhammed b. es-Sabbah (ö. 227-229/841-843)**

Birinci tarîke göre, rivâyeti İsmâîl b. Zekeriyâ’dan Ebû Ca’fer Muhammed b. es-Sabbah nakletmiştir.

Bu râvî tabakât ve cerh ve ta’dîl âlimlerince Muhammed b. es-Sabbah Ebû Ca’fer el-Bağdâdî, ed-Dûlâbî olarak tanınmaktadır. Rey’de Dûlâb denilen bir köyde doğduğu için ed-Dûlâbî diye nisbelendirilmiştir<sup>81</sup>. Hicrî 227–229 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir<sup>82</sup>. Oğlunun belirttiğine göre babası 77 yaşında vefat etmiştir<sup>83</sup>. Abdurrahman b. Ebî Zinâd, Huşeym, Fadl b. Musa, Hafs b. Gıyâs, İsmâîl b. Ca’fer, İbrahim b. Sa’d, Salih b. Ömer, Yusuf b. Yakup el-Mâcişûn, Velid b. Müslim, Abdullah b. el-Mubârek, Süfyân b. Uyeyne, Ebu’z-Zinâd ve İsmâîl b. Zekeriyâ’dan hadis rivâyet etmiş, kendisinden de oğlu Ahmed b. Muhammed b. es-Sabbah, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve diğer Kütüb-i Sitte müellifleri rivâyette bulunmuştur. Yine ondan

78 Bkz. İbn Adiy, VII, 20.

79 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, I, 261.

80 Mesela bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, “Buyu”, 49; “Edeb”, 54, 67; “Kefâle”, 2; “Şehâdât”, 17; “Cihâd”, 71, 108; Müslim, “Fedâil”, 101; “Kader”, 31; “Salat”, 68.

81 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204.

82 Bazı kaynaklarda 227 tarihinde vefat ettiği yer alırken (bkz. el-Bâcî, II, 708–709; İbn Hacer, *Takrîbu’l-Tehzîb*, s. 484) bazı kaynaklarda 229 tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir (bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 78-79).

83 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, IX, 203-204.



Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zur’a, Ebû Ya’lâ, İbrahim b. Yakub el-Cûzcânî, İbn Ebî Hayseme, Hasan b. Muhammed b. es-Sabbah, İbrahim el-Harbî rivâyette bulunmuştur<sup>84</sup>.

Ebû Ca’fer Muhammed b. es-Sabbah, bu tarîkte yer alan diğer râvîler gibi Buhârî ve Müslim’in müşterek râvîlerindedir. Nitekim hem Buhârî hem Müslim Sahih’inde bu râvîden birçok rivâyet nakletmektedir<sup>85</sup>. İbn Hacer’in tespitlerine göre bu râvîden Buhârî 12, Müslim ise 20 hadis nakletmiştir<sup>86</sup>.

Ebû Ca’fer Muhammed b. es-Sabbah çağdaşı Muhammed b. es-Sabbah el-Cürçânî<sup>87</sup> (ö. 240/855) ile isim benzerliğinden dolayı karıştırılabilmektedir. Her ikisi de cerh ve ta’dîl yönünden sika olarak tanımlanmışlardır. Her iki Muhammed b. es-Sabbah’tan bahseden İbn Ebî Hâtîm, babasına hangisinin daha iyi olduğu sorulduğunda ed-Dûlâbî’nin kendisine daha sevimli geldiğini belirttiğini nakletmiştir<sup>88</sup>. Bu râvîyi İbn Hıbbân da *es-Sikât*’ında zikretmiştir<sup>89</sup>. Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn’in kendisinden hadis rivâyet ettiği ve Ahmed b. Hanbel’in ona büyük itibar gösterdiği belirtilmektedir<sup>90</sup>. Kâsım b. Nasr, Ahmed b. Hanbel’e Muhammed b. es-Sabbah ed-Dûlâbî’yi sorduğunu onun da: “Şeyhimiz sikadır” cevabını verdiğini nakletmiştir<sup>91</sup>. İbn Maîn, onun hakkında; “me’mun”, el-İclî ise “sika” tabirini kullanmıştır. Yakub b. Şeybe, onu “sika” ve “sâhibu hadîs” lafızlarıyla nitelemiştir<sup>92</sup>. İbn Adiy, onu “salihlerden bir şeyh” olarak nitelemiş, Mesleme de “sika” olarak tavsif etmiştir<sup>93</sup>. Bu râvîyi İbn Hacer Sâhibü’s-Sünen olarak tanıtmış<sup>94</sup>, el-Mizzî de *Kitabu’s-Sünen* sahibi olduğunu söylemiştir<sup>95</sup>.

Netice olarak, hakkında yapılmış değerlendirmeler dikkate alındığında Ebû Ca’fer Muhammed b. Sabbah’ın cerh ve ta’dîl âlimlerince ittifakla ta’dîl edilmiş bir râvî olduğu görülmektedir.

84 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, IX, 78-79; İbn Ebî Hâtîm, VII, 289; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204; el-Mizzî, XXV, 388-389.

85 Meselâ bkz. el-Buhârî, Buyu’, 49.

86 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 231.

87 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, IX, 103.

88 İbn Ebî Hâtîm, VII, 289

89 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 41

90 İbn Ebî Hâtîm, VII, 289.

91 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204.

92 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204; el-Mizzî, XXV, 388-389

93 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204.

94 İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204

95 el-Mizzî, XXV, 388-389.

Söz konusu rivâyetin birinci tarîkinin cerh ve ta'dîl âlimlerinin büyük çoğunluğunca ta'dîl edilmiş râvilerden teşekkül ettiği görülmektedir. Yine bu tarikte yer alan her bir râvînin pek çok rivâyeti başta Buhârî ve Müslim olmak üzere bütün Kütüb-i Sitte müellifleri tarafından tahrîc edildiği gibi, hem Buhârî hem de Müslim *Sahîh*'inde bizzat bu senedle de bir kısım rivâyetler nakletmiştir<sup>96</sup>.

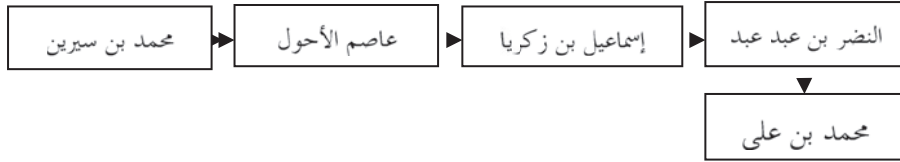
### ***Birinci İsnadın İttisal Yönünden Değerlendirilmesi***

Kaynaklardaki bilgilere göre, rivâyetin bu isnadında yer alan râviler arasında lika gerçekleşmiştir. Nitekim cerh ve ta'dîl yönünden incelerken gördüğümüz gibi isnadla yer alan râviler birbirlerinden birçok rivâyet nakletmişlerdir<sup>97</sup>. Hatta bunlardan bazıları arasında hoca-talebe ilişkisi de söz konusudur<sup>98</sup>. Bu nedenle birinci tarîkin ittisal yönünden muttasıl bir isnada sahip olduğu âşikârdır.

Muttasıl bir isnadla nakledildiği tespit edilen bu tarîkin râvîlerinin cerh ve ta'dîl yönünden incelenmesinin sonucu da dikkate alındığında sahih bir senedinin olduğunu söylemek mümkündür.

### ***İkinci İsnadın Râvîlerinin Cerh ve Ta'dîl Yönünden İncelenmesi***

Rivâyetin ikinci isnadı şu şekildedir:



Rivâyetin bu isnadla nakledildiği ilk kaynak et-Tirmîzî'nin *Kitâbü'l-İlel*'idir<sup>99</sup>. Rivâyeti iki ayrı tarikle nakleden el-Hatîb el-Bağdâdî<sup>100</sup> bunlardan birisini bu isnadla rivâyet etmiştir<sup>101</sup>. Bu rivâyet et-Tirmîzî'ye ulaşmaya kadar dört râvî tarafından rivâyet edilmiştir. Rivâyetin isnadının müntehâsında yer alan iki râvî birinci tarikle aynıdır. Dolayısıyla üçüncü râvîden başlamak istiyoruz.

96 Meselâ bkz. el-Buhârî, Kefâle, 2; Cihâd, 71; Edeb, 67; Müslim, İmâre, 83.

97 Bkz. İbn Hibbân, *a.g.e.*, IX, 78-79; İbn Ebî Hâtim, VII, 289; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 203-204; el-Mizzî, XXV, 388-389; el-Hatîb, *Târîhu Bağdad*, VI, 215.

98 İbn Adiy, VII, 20; el-Hatîb, *a.g.e.*, VI, 215.

99 et-Tirmîzî, *el-İlel*, V, 740.

100 Bu tarikler için bkz. el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 122.

**en-Nadr b. Abdillâh b. el-Esam (ö. 200 civarı)**

İkinci isnada göre İsmâil b. Zekeriyâ'dan rivâyette bulunan râvî en-Nadr b. Abdillâh b. el-Esam'dır. Hicrî ikiyüzler civarında yaşamıştır<sup>102</sup>. Kendisi İsmâil b. Zekeriyâ'dan rivâyet etmiş, kendisinden de Muhammed b. Ali b. el-Hasen eş-Şakîk rivâyette bulunmuştur<sup>103</sup>. İbn Hibbân kendisini *es-Sikât*'ında zikretmiş ve “şeyh” olarak tavsif etmiştir<sup>104</sup>. İbn Hacer de en-Nadr'ı “makbul” olarak nitelemiştir<sup>105</sup>. Bununla birlikte ez-Zehebî, en-Nadr hakkında “kim olduğu bilinmiyor” ifadelerini kullanmıştır<sup>106</sup>. ez-Zehebî'nin bu ifadesine karşın hakkındaki diğer değerlendirmelerden hareketle bu râvî-yi meçhul addetmenin mümkün olmadığını ve cerh ve tādîl yönünden sika addedilebileceğini söyleyebiliriz.

**Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Şakîk, Ebû Abdillâh el-Mervezî (ö. 250/865)**

Ebû Muaz en-Nahvî, Nadr b. Şümeyl, Nadr b. Abdillâh, İbrahim b. el-Eş'as, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn el-Kûfî (ö. 219) gibi râvilerden ve kendi babasından, rivâyet etmiştir<sup>107</sup>. Kendisinden de et-Tirmîzî, en-Nesâî, İbrahim b. Ebî Tâlib en-Neysâbûrî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zur'a er-Râzî gibi âlimler rivâyette bulunmuştur<sup>108</sup>. Müslim de *Sahîb*'inin dışında bu şahıstan rivâyet almıştır<sup>109</sup>. İbn Ebî Hâtim, bu râvî hakkında babası Ebû Hâtim er-Râzî'ye sorulduğunda babasının “sadûk” dediğini nakletmiştir<sup>110</sup>. İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiş ve h. 250 tarihinde vefat ettiğini söylemiştir<sup>111</sup>. İbn Hacer de kendisini “sika” ve “sâhibu hadîs” olarak nitelemiştir<sup>112</sup>. Muhammed b. Abdillâh b. Süleyman el-Hadramî, Dâvûd b. Yahya ve en-Nesâî de “sika” olarak nitelemişlerdir<sup>113</sup>.

101 el-Hatîb, *a.g.e.*, s. 122.

102 ez-Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, Dâru'l-Maârif, Suriye, 1971II, 698.

103 İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 213; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, VII, 411; el-Mizzî, III, 93; XXIX, 387.

104 İbn Hibbân, *a.g.e.*, IX, 213.

105 İbn Hacer, *Takribü'r-Tehzîb*, s. 562.

106 ez-Zehebî, *el-Muğni*, II, 698.

107 İbn Hibbân, *a.g.e.*, IX, 110.

108 el-Mizzî, XXVI, 134-135

109 Mizzî, XXVI, 134-135.

110 İbn Ebî Hâtim, VIII, 28.

111 İbn Hibbân, *a.g.e.*, IX, 110; Mizzî, XXVI, 135.

112 İbn Hacer, *Takribü'r-Tehzîb*, s. 497.

113 el-Mizzî, XXVI, 135.

Hakkındaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, cerh ve ta'dil âlimlerinin neredeyse tamamının ta'dil ettiği bir râvî olduğunu söylemek mümkündür.

### **İkinci İsnadın İttisal Yönünden Değerlendirilmesi**

Rivâyetin ikinci senedinin müntehâsında bulunan Âsım el-Ehval ve İsmâîl b. Zekeriyâ arasında lika ve hoca talebe ilişkisinin olduğunu birinci senedi değerlendirirken ifade etmiştik. Tabakât ve cerh ve ta'dil eserlerinin verilerine göre, İsmâîl b. Zekeriyâ ile kendisinden rivâyette bulunan en-Nadr b. Abdillâh b. el-Esam arasında da lika vardır<sup>114</sup>. Aynı şekilde en-Nadr b. Abdillâh b. el-Esam ile kendisinden rivâyette bulunan Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Şakîk Ebû Abdillâh el-Mervezî arasında da kaynaklardaki verilere göre lika söz konusudur. Şu durumda rivâyetin ikinci senedinin de muttasıl olduğunu söyleyebiliriz. Cerh ve ta'dil âlimlerinin çoğu tarafından râvîlerinin ta'dil edildiğini de dikkate alarak rivâyetin bu isnadının da sahih olduğunu ifade edebiliriz.

### **Üçüncü İsnadın Râvîlerinin Cerh ve Ta'dil Yönünden İncelenmesi**

Rivâyetin üçüncü isnadı şu şekildedir:



Rivâyeti bu isnadla cerh ve ta'dil âlimi el-Cûzcânî nakletmiştir<sup>115</sup>. İsnadın müntehasında yer alan Âsım el-Ehval ve İsmâîl b. Zekeriyâ'yı birinci tarîki incelerken ele almıştık. Burada İsmâîl'den nakilde bulunduğu belirtilen Saîd b. Süleyman ve İbrahim es-Sabbah'ı inceleyeceğiz.

### **Saîd b. Süleyman es-Sa'deveyh (ö. 225/840)**

el-Cûzcânî bu rivâyeti kendisine Saîd b. Süleyman ve İbrahim b. es-Sabbah'ın naklettiğini belirtmektedir. Yine onun ifade ettiğine göre onlar bu rivâyeti İsmâîl b. Zekeriyâ'dan aldıklarını söyleyerek nakletmişlerdir<sup>116</sup>.

Saîd b. Süleyman'ın künyesi Ebû Osman el-Bezzâz'dır<sup>117</sup>. el-Vâsitî ve el-Bağdâdî nisbeleriyle de tanınmaktadır. Kendisine es-Sa'deveyh lakabı ve-

114 İbn Hibbân, *a.g.e.*, IX, 213; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, VII, 411; el-Mizzî, III, 93; XXIX, 387.

115 el-Cûzcânî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakan, İsmail Lütfi, "Cûzcânî", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 97-98.

116 Bkz. el-Cûzcânî, s. 35-36.

117 Bazıları el-Bezzâr şeklinde de ifade etmişlerdir. İbn Hacer bunun noktalı yani el-Bezzâz olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 311.

rilmiştir<sup>118</sup>. Bağdad'da yaşamıştır<sup>119</sup>. Leys b. Sa'd, Salih b. Amr el-Vâsitî, Amr b. Yahya<sup>120</sup>, İsmâîl b. Zekeriyâ<sup>121</sup>, Abdussamed b. Süleyman el-Ezrak, İshak b. Ebî Ca'fer el-Ferrâd'dan rivâyet etmiştir<sup>122</sup>. Kendisinden de Ebu Zur'a<sup>123</sup> ve Iraklı birçok Iraklı râvî rivâyette bulunmuştur<sup>124</sup>. Hicrî 225 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir<sup>125</sup>.

Bu râvîyi İbn Sa'd "sika"<sup>126</sup>, Ebû Hâtim er-Râzî "sika" ve "me'mûn" olarak tâdîl etmiştir<sup>127</sup>. ez-Zehebî de, onu "sika", "meşhur" ve "sâhibu" hadis olarak tanıtmaktadır<sup>128</sup>. İbn Hacer de kendisini "sika" ve "hafız" olarak nitelmiştir<sup>129</sup>.

Kendisinden başta el-Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd olmak üzere *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı hadis rivâyet etmiştir<sup>130</sup>.

#### **İbrahim b. es-Sabbah (ö. 227-229/246?/ 841-843/860?)**

el-Cûzcânî'nin ifadesine göre kendisine rivâyeti nakleden diğer râvî İbrahim b. es-Sabbah'tır. *Tabakât* ve *cerh ve tâdîl* eserlerinde bu isimde birkaç râvîden bahsedilmektedir<sup>131</sup>. Haklarında yeterli bilgi olmadığından hangisinin bu isnaddaki râvî olduğu tam anlaşılamamaktadır. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdad*'ında bahsettiği ve künyesi Ebû İshâk olan İbrahim b. es-Sabbah'ın bu isnaddaki râvî olması en yakın ihtimal gibi görünmektedir<sup>132</sup>. el-Hatîb'in bahsettiği bu kişi meşhur kıraat imamı Âsım'ın râvîlerinden olan Ebû Bekir b. Ayyaş'tan ve Abdullah b. İbrahim el-Gıfârî'den rivâyette bulunmuştur<sup>133</sup>. Kendisinden de Muhammed b. İsa b. Şeybe hadis nakletmiştir<sup>134</sup>. Yine el-Hatîb'in verdiği bilgilerden İbrahim b. es-Sabbah'ın

118 İbn Sa'd, VII, 340; İbn Ebî Hâtim, IV, 26; İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 267.

119 İbn Ebî Hâtim, IV, 26.

120 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 480.

121 İbn Ebî Hâtim, II, 170; el-Hatîb, *Târihu Bağdad*, VI, 215.

122 İbn Ebî Hâtim, VI, 51; İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 111, 267.

123 İbn Ebî Hâtim, IV, 26.

124 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 267.

125 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VIII, 267.

126 İbn Sa'd, VII, 340.

127 İbn Ebî Hâtim, IV, 26.

128 ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II, 141.

129 İbn Hacer, *Takribü'r-Tehzib*, s. 237.

130 Meselâ bkz. el-Buhârî, Cenâiz, 73; Şehâdât, 28; Meğâzî, 38; Müslim, Kasâme, 33.

131 Bkz. el-Hatîb, *Târihu Bağdad*, VI, 104; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, I, 69.

132 Bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, VI, 104.

133 el-Hatîb, *a.g.e.*, VI, 104; el-Mizzî, XIV, 274.

134 el-Mizzî, XIV, 274.

hicrî 246 tarihinde hayatta olduğu görülmektedir<sup>135</sup>. Rivâyet aldığı hocaları ve kendisinden rivâyet nakledenler dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel'in akranı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak el-Hatîb'in bahsettiği bu râvînin hicrî 173 veya 174 tarihinde vefat ettiği söylenen İsmâîl b. Zekeriyâ'dan rivâyet nakletmesi zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Bu şahsın hicrî 246 tarihinde vefat ettiği farzedilse bile yine de İsmâîl b. Zekeriyâ'nın vefatından 73 veya 74 yıl sonra vefat etmiş olabileceği gibi bir gerçek ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu şahıs rivâyeti birlikte naklettiği söylenen Saîd b. Süleyman'ın akranı da değildir. el-Cûzcânî eserinde bu râvîden bunun dışında bir başka rivâyet de nakletmediğinden bir isim karışıklığının olup olmadığını tahkik etme imkanı da azalmaktadır.

Bu râvînin bize göre, Ahmed b. Hanbel'in ve Müslim'in söz konusu rivâyeti naklettiği Muhammed b. es-Sabbah olması kuvvetle muhtemeldir. Aralarında bir isim karışıklığı mı olduğu yoksa Muhammed b. es-Sabbah'ın aynı zamanda İbrahim b. es-Sabbah diye de isimlendirildiğini bilemiyoruz. Ancak İbrahim b. es-Sabbah'ın İsmâîl b. Zekeriyâ'dan hadis aldığına ilişkin bir bilgi yok iken ve tarihi olarak da ondan rivâyette bulunması zor bir ihtimal gibi gözüküyor iken Muhammed b. es-Sabbah ise, İsmâîl b. Zekeriyâ'nın öğrencisidir<sup>136</sup>. Muhammed b. es-Sabbah aynı zamanda bu rivâyetin diğer râvîsi Saîd b. Süleyman'ın da akranıdır. Öte yandan birçok erken dönem kaynakta kendilerinden rivâyet alanlar ya da kendilerinin rivâyet aldığı hocalar zikredilirken Saîd b. Süleyman ile Muhammed b. es-Sabbah'ın isimleri birlikte zikredilmektedir<sup>137</sup>. Buradan hareketle de el-Cûzcânî'nin rivâyeti naklettiği kişinin Muhammed b. es-Sabbah olması daha güçlü bir ihtimal olarak gözükmektedir.

Netice olarak, rivâyetin müntehasında yer alan Âsım ve İsmâîl b. Zekeriyâ'nın sika râvîler olduğunu daha önce ifade etmiştik. Rivâyeti İsmâîl'den nakleden Saîd b. Süleyman da kaynaklarda yer alan bilgilere göre sika bir râvîdir. Rivâyetin diğer râvîsi şayet Muhammed b. es-Sabbah ise onun da sika bir râvî olduğu daha önce ifade edilmişti. Şayet bu râvî Muhammed b. es-Sabbah ile ilgisi olmayan İbrahim b. es-Sabbah ise onun cerh ve ta'dîli hakkında yeterli bir bilgiye ulaşamadığımızdan değerlendirme yapma imkânımız da mevcut değildir<sup>138</sup>.

135 el-Hatîb, *a.g.e.*, VI, 104.

136 İbn Adiy, VII, 20.

137 Meselâ bkz. İbn Sa'd, I, 24; İbn Ebi Hâtim, V, 48; IX, 189.

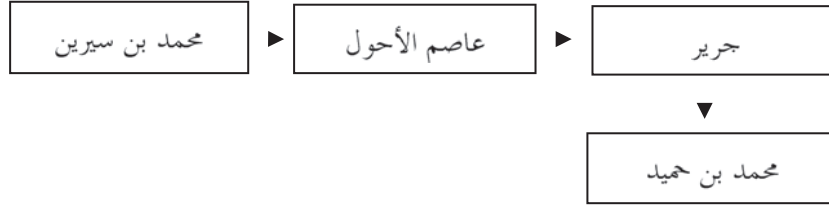
138 İbn Hacer, bir eserinde İbrahim b. Sabbah el-Ezdî, el-Kûfî isimli bir şahsı et-Tûsî'nin Şii râvîler arasında zikrettiği bilgisini vermektedir. Bkz. *Lisânü'l-Mizan*, I, 69. Ayrıca, bu şahsın nisbeleri farklı olduğundan el-Hatîb'in zikrettiği kişi olma ihtimali zayıftır.

### *Üçüncü İsnadın İttisal Yönünden Değerlendirilmesi*

Rivâyetin müntehâsında yer alan Âsım ve İsmâîl'in aralarında lika olduğu daha önce ifade edilmişti. Aynı şekilde İsmâîl ile Saîd b. Süleyman arasında da kaynaklardaki bilgilere göre lika gerçekleşmiştir<sup>139</sup>. Rivâyetin diğer râvîsi ise bizim tahmin ettiğimiz gibi Muhammed b. es-Sabbah ise bu durumda isnad muttasıldır. Çünkü Muhammed b. es-Sabbah, İsmâîl b. Zekeriyâ'nın öğrencisidir. Şayet bu râvî el-Hatîb'in hakkında bilgi verdiği İbrahim b. es-Sabbah ise öyle bir durumda rivâyetin isnadında inkita söz konusu olabilir. Ancak bu râvî İbrahim b. es-Sabbah olsa bile rivâyetin diğer râvîsi Saîd b. Süleyman ile İsmâîl b. Zekeriyâ arasında lika gerçekleştiğinden bu isnadı da muttasıl kabul etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Râvîlerinin cerh ve ta'dîl durumları da dikkate alındığında bu tarîkin de sahih olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

### *Dördüncü İsnadın Râvîlerinin Cerh ve Ta'dîl Yönünden İncelenmesi*

Rivâyetin dördüncü isnadı şu şekildedir:



Rivâyeti bu isnadla ilk üç asır içerisindeki müelliflerden ed-Dârimî rivâyet etmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî ise söz konusu ifadeyi İsmâîl b. Zekeriyâ tarîkiyle naklettikten hemen sonra bu tarîkle de rivâyet etmiştir<sup>140</sup>. Rivâyetin isnadının müntehâsında yer alan Âsım el-Ehval birinci tarîkte incelendiği için tekrar ele alınmayacak, diğer iki râvî incelemeye tabi tutulacaktır.

### **Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 187-188/803-804)**

Bu isnadda yer aldığına göre, rivâyeti Âsım'dan nakleden râvî Cerîr b. Abdilhamîd ed-Dabbî, el-Kâdî er-Râzî, el-Kûfî'dir. Künyesi Ebû Abdillâh'dır. Tebeu't-tâbiîn neslindedir. Hicrî 108<sup>141</sup> veya 110 tarihinde doğduğu 187 veya 188 tarihinde de vefat ettiği belirtilmiştir<sup>142</sup>. Yahyâ b. Maîn, Cerîr'in Rey'de doğduğunu sonra Kûfe'ye yerleştiğini daha sonra tekrar Rey'e göç

139 İbn Ebî Hâtim, II, 170; el-Hatîb, *Târîhu Bağdad*, VI, 215.

140 Bkz. el-Hatîb, el-Kifâye, s. 122.

141 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 145

142 el-Buhârî, *et-Târîh*, II, 214.

ettiğini söylemiştir<sup>143</sup>. İbn Hıbbân ise aslen Kûfe'li olduğunu, Kûfe'de doğduğunu ve daha sonra Rey'e göç ettiğini belirtmiştir<sup>144</sup>.

Mansûr b. Mu'temîr, İsmâîl b. Hammad b. Ebî Süleyman el-Kûfi, Âsım el-Ehval ve Muğîre'den hadis nakletmiştir<sup>145</sup>. Kendisinden de Abdullah b. el-Mübârek, Amr b. Râfi' el-Kazvîni, Kuteybe b. Saîd, Ali b. Hucr, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yahyâ b. Maîn ve birinci tarîkte yer alan Muhammed b. es-Sabbah ed-Dûlâbî gibi râvîler rivâyette bulunmuştur<sup>146</sup>. Müslim, Ebû Davûd, Tirmîzî, Nesâî gibi *Kütüb-i Sitte* müellifleri de Cerîr'in rivâyetlerini tahrîc etmiştir<sup>147</sup>.

İbn Hıbbân *es-Sikât*'ında kendisini zikretmiş<sup>148</sup>, el-Iclî de *Ma'rifetü's-Sikât*'ta yer vermiş ve onu "sika" olarak tavsif etmiştir<sup>149</sup>. Devrindeki âlimlerin Kûfe'ye hadis yazmak için gelenlere Cerîr'i tavsifiye ettikleri nakledilmiştir<sup>150</sup>.

İbn Ebî Hâtim'in naklettiğine göre babası Ebû Hâtim er-Râzî Cerîr'i "sika" olarak nitelemiş ve hadisiyle ihticac edileceğini ifade etmiştir<sup>151</sup>. İbn Sa'd da bu râvîyi "sika" olarak tavsif etmiş ve ilminin çokluğuna işaret etmiştir<sup>152</sup>. İbn Hacer de sika olduğunu söylemiş, ancak ömrünün sonlarına doğru hafızası nedeniyle itham edilmiş olduğunu da belirtmiştir<sup>153</sup>. Bu şahıs râvî olarak ta'dîl edildiği gibi telif ettiği kitapların da sahih olduğu belirtilmiştir<sup>154</sup>.

Görüldüğü gibi Cerîr de cerh ve ta'dîl âlimlerinin neredeyse tamamı tarafından ta'dîl edilmiş bir ravîdir.

### **Muhammed b. Humejd (ö. 248/862-863)**

Bu râvî Muhammed b. Humejd Ebû Abdillâh er-Râzî'dir. İshâk b. İsmâîl<sup>155</sup>, Yakub b. Abdillâh ve Cerîr b. Abdilhamîd, Yunus b. Vâkîd, Abdillâh

143 İbn Ebî Hâtim, I, 461.

144 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VI, 145.

145 el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 351; II, 214; el-Mizzî, IV, 540-541.

146 el-Mizzî, IV, 540-541.

147 Mesela bkz. Müslim, *Hibât*, 16; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Taharet, 82.

148 İbn Hıbbân, *a.g.e.*, VI, 145.

149 el-Iclî, I, 267.

150 el-Iclî, I, 267.

151 İbn Ebî Hâtim, II, 505.

152 İbn Sa'd, VII, 381.

153 İbn Hacer, *Takribü'r-Tehzîb*, s. 139.

154 el-Mizzî, IV, 544.

155 el-Buhârî, *et-Târîh*, I, 380



b. el-Mübârek, İbrahim b. el-Muhtâr, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Fadl b. Mûsa gibi râvilerden rivâyette bulunmuş<sup>156</sup>, kendisinden de Abdullah b. Abdil-kuddûs, Ahmed b. Hanbel, Dârîmî, Yahyâ b. Maîn ve diğer bazı râviler rivâyet etmiştir<sup>157</sup>.

Buhârî, bu râvînin hicrî 248 tarihinde vefat ettiğini ve cerh ve tâdîl yönünden “fîhi nazar” olduğunu söylemiştir<sup>158</sup>. Buhârî’nin bu tabiri Muhammed b. Humeyd’in Cerîr’den yaptığı rivâyetler hakkında kullandığı nakledilmiştir<sup>159</sup>. Ebû Hâtîm er-Razî ise bu râvînin yazdığı hadislerde bazı kusurları olduğunu söylemiştir<sup>160</sup>. Yahyâ b. Maîn’e bu râvî hakkında sorulduğunda; “sika” ve “leyse bihi be’s” tabirlerini kullanmış, bazı rivâyetlerindeki kusurların kendisinden değil, rivâyet ettiği bir kısım hocalarından kaynaklandığını belirtmiştir<sup>161</sup>. İbn Hacer de, Yahyâ b. Maîn’in bu râvî hakkında güzel kanaate sahip olduğunu nakletmiştir<sup>162</sup>.

Bu râvî hakkında olumlu bir kanaate sahip olan Ahmed b. Hanbel’in, “Muhammed b. Humeyd orada yaşadığı sürece Rey’de ilim devam eder” dediği nakledilmiştir<sup>163</sup>.

Tirmîzî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce gibi bazı *Kütüb-i Sitte* müellifleri hadislerini tahrîc etmiştir<sup>164</sup>. Zehebî’nin belirttiğine göre bazıları onu sika olarak nitelerken bazıları ise onu terketmiştir. Yine ez-Zehebî, Yakub b. Şeybe’nin “münkerleri çok” dediğini, Nesâî’nin de “leyse bi sika” dediğini nakletmiştir<sup>165</sup>.

Ebû Zur’a er-Râzî’nin bir taraftan Muhammed b. Humeyd’e karşı muhabbeti olmadığı onun yalan söylediğini bile ifade ettiği nakledilmişken<sup>166</sup>, diğer taraftan yine ondan “benim yanımda sikadır” dediği de nakledilmiştir<sup>167</sup>.

156 el-Buhârî, *A.g.e.*, I, 69; İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 288;

157 İbn Ebî Hâtîm, VII, 232; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, IX, 111.

158 el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 69

159 İbn Adiy, VI, 274.

160 İbn Ebî Hâtîm, VII, 232-233.

161 İbn Ebî Hâtîm, VII, 232.

162 İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, s. 475.

163 İbn Şâhin, s. 208.

164 ez-Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî Ma’rifeti Men lehu Rivâyetün fi’l-Kütüb-i-Sitte* (Ebu’l-Vefâ el-Halebî’nin *Hâşiyesiyle birlikte*), Müessesetü Ulûmi’l-Kur’an, Cidde, tsz, II, 166.

165 ez-Zehebî, *a.g.e.*, II, 166.

166 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, IX, 113.

167 İbn Adiy, VI, 274.

İbn Hacer ise, bu râvîyi hâfız olarak nitelemiş, ardından zayıf olduğunu da eklemiştir<sup>168</sup>.

Netice olarak; rivâyetin dördüncü senedinin müntehâsında yer alan iki râvî Âsım el-Ehval ve Cerîr, cerh ve ta'dîl âlimlerince ta'dîl edilmiş râvilerdir. Rivâyeti Cerîr'den nakleden Muhammed b. Humejd'i ise bazı âlimler ta'dîl ederken bazıları cerhe tabi tutmuş ve zayıf olduğunu söylemişlerdir. Şu halde bu râvînin tarîkin müntehâsında yer alan diğer iki râvî kadar adâlet ve zabt yönünden iyi bir konumda olmadığını ve zayıf sayılmasının mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

#### ***Dördüncü İsnadın İttisâl Yönünden Değerlendirilmesi***

İbn Sîrîn'in söz konusu ifadelerini bu isnadla nakleden ed-Dârimî, rivâyetin sonunda Cerîr'in Âsım'dan yaptığı nakil için "ben ondan işittiğini zannetmiyorum" ifadesini kullanmıştır<sup>169</sup>. Dolayısıyla ed-Dârimî'ye göre bu tarîkte inkıta şüphesi söz konusudur. Ancak Cerîr Âsım'dan bunun dışında da birçok rivâyet nakletmiştir. Nitekim Müslim ve diğer bazı *Kütüb-i Sitte* müellifleri eserlerinde Cerîr'in Âsım'dan naklettiği rivâyetleri tahrîc etmiştir<sup>170</sup>.

Buradan hareketle Müslim ve diğer bazı *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin Cerîr'in Âsım'dan naklettiği rivâyetler konusunda ittisâl şüphesi taşımadıklarını düşünmemiz mümkündür. Böyle bir durumda iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi, ed-Dârimî, Cerîr'in Âsım'dan naklettiği tüm rivâyetleri değil de bu rivâyeti işitmemiş olabileceği zannıyla bu ifadeyi kullanmış olabilir. İkinci ihtimal ise, Cerîr'in Âsım el-Ehval'in hadisleriyle el-Eş'as'ın hadislerini karıştırmışından dolayı böyle bir ifadeyi söylemiş olabileceğidir. Çünkü Cerîr'in hayatının bir döneminde böyle bir karışıklık yaşadığı bilinmektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn'in naklettiğine göre Cerîr'in kendisi bu olayı şöyle anlatmıştır: "Âsım el-Ehval ile Eş'as'ın hadislerini karıştırmıştım. Behz el-Basrî<sup>171</sup> geldi de onların ayırımını yaptı". Bu olay üzerine Yahyâ b. Maîn'e öğrencisi ed-Dûrî "Bu durumda ondan nasıl hadis rivâyet ediyorsun" diye sorduğunda İbn Maîn: "Adam kendi durumunu ve hikâyesini anlatmış. (yani doğruyu ifade etmiş)" demiştir<sup>172</sup>.

168 İbn Hacer, *Takribü'r-Tehzib*, s. 475.

169 Bkz. ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 38 (I, 93, no: 422)

170 Meselâ Müslim, *Hibât*, 16; Ebû Dâvûd, *Taharet*, 82.

171 Bu şahıs, Behz b. Esed Ebu'l-Esved el-Basrî'dir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzibü'r-Tehzib*, I, 436.

172 Yahyâ b. Maîn, III, 263.

İsnad şemasında da görüleceği üzere, ed-Dârimî rivâyeti sadece bu isnadla zikrederken, el-Hatîb el-Bağdâdî önce bir başka isnadla nakletmiş ardından bu isnadı da zikrederek rivâyeti tekrar nakletmiştir. el-Hatîb’in rivâyetin bu isnadını da zikretmesi, önceki rivâyete mütâbî olarak naklettiği şeklinde yorumlanacağı gibi her iki isnadı da sahih kabul ettiği şeklinde yorumlanması da mümkündür.

### Sonuç

İbn Sîrîn’in incelemeye tabi tuttuğumuz bu ifadesi, tarihi süreç boyunca hadis rivâyetinde isnadın ne zaman başladığı konusundaki araştırmalarda önemli deliller arasında zikredilmiştir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren birçok müellif tarafından nakledilmiş bu ifade günümüzde de hem İslam ilim âleminde hem de oryantalist dünyada bu yöndeki araştırmaların çoğunda en önemli veriler arasında yerini almıştır. Ancak bazı oryantalistler bu ifadenin İbn Sîrîn’e ait olmadığını, sonrakiler tarafından uydurulup ona nispet edildiğini iddia etmişlerdir. Bu iddianın ardından da hadis rivâyetinde isnadın başlangıç zamanını İbn Sîrîn’in işaret ettiğinden oldukça sonraki bir tarihe götürmüşlerdir. Bu nedenle içerisinde birçok önemli tespitin yer aldığı bu ifadenin İbn Sîrîn’e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla rivâyetin isnadını sened tenkidi yönünden inceledik. Bu incelemede söz konusu ifadenin hicrî ilk üç asırda telif edilen kaynaklarda yer aldığı şekliyle en az üç tarîkinin râvîlerinin cerh ve ta’dîl âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından ta’dîl edilen râvîler olduğu, ittisal yönünden de muttasıl isnadlara sahip olduğu sonucuna ulaştık. Bu arada rivâyetin birçok müellifin tercih ettiği ve bizim de birinci isnad olarak adlandırdığımız tarîkinin, sıhhat yönünden diğer üç tarîkten daha üstün olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, söz konusu rivâyetin İbn Sîrîn’e ait olduğu kanaatine sahip olduk.

İbn Sîrîn’e nisbet edilen bu ifadeyi merfû bir rivâyeti araştırıyor titizliğinde inceleyerek böyle bir sonuca ulaştık. Bu arada şu ayrıntıya da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Tarihin bir dönemine ilişkin teorik bir konuda bir âlimin izlenimlerini aktaran böyle bir rivâyet, bu kadar hassas bir şekilde nakledilmemiş olsaydı dahi yine de bir anlam ifade ederdi. Çünkü fikhî ahkâmla ilgili olmayan ve maktu özelliğe sahip bir rivâyetin merfû bir hadis gibi nakledilmesini beklemek çok da haklı bir tavır olmasa gerektir.

Birden fazla sahih tarîkle nakledilmiş bu rivâyeti Schacht gibi bazı oryantalistlerin uydurma olarak nitelermeleri ise, muhtemelen, hadis rivâyetinde isnadın başlangıcını onda belirtilenden daha sonraki bir tarihte başlatma isteklerinden ve bunu da ispatlama zorunluluklarından kaynaklanmaktadır.

İşin ilginç yönü sözü edilen oryantalistler bir yandan bu rivâyetin İbn Sîrîn'e ait olamayacağını iddia ederken diğer yandan isnadın hadis rivâyetinde ne zaman başladığının tespitini yine bu rivâyetin muhtevâsından yola çıkarak yapmaya çalışmışlardır. Buradan hareketle isnadın başlangıcına ilişkin olarak bazı oryantalistlerce yapılan tarihlendirmelerin bu çelişkili tavırları nedeniyle ihtiyatla karşılanması gerektiğini belirtmek yerinde olacaktır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve Mârifetü'r-Ricâl*, tahk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Beyrut, 1988.
- Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkîdi*, İFAV Yay. İstanbul, 1997.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul, 2006.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz, İz Yay., İstanbul, 1993.
- , *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, Suleymân b. Halef, *et-Tâ'dîl ve't-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Hüseyin, Riyad, 1986,
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîb*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- , *et-Târihu'l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, tsz.
- Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yay. Ankara, 2003.
- el-Cûzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-Ricâl*, tahk. Subhî es-Semerrâî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, h. 1405.
- Çakan, İsmail Lütfî, "Cûzcânî", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 97-98.
- Çelik, Ali, "Tarih Yazıcılığında 'İsnad'ın Kullanılışı Ya da 'Rivâyetçi Metod'", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2003, cilt:3 sayı: 2, s. 5-21.
- el-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfâhânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, h. 1405.
- Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî, *Mirâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l Mesâbih*, Beyrut, 1984.
- Güner, Osman, "Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnadın Rolü", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1999, Sayı: XI, s.55-77.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, h. 1403.

- , *el-Fakih ve'l-Mutefakkih*, Beyrut, 1980.
- , *el-Kifâye fi'l-İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- , *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, tahk. Mehmed Said Hatiboğlu, DİB. Yay., Ankara, 1991, 2. baskı.
- , *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Abdilber, Ebû Omer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed b. Abdilkebir el-Bekrî, Mağrib, h. 1387.
- İbn Adiy, Abdullah b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Tâdil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- , *Lisânü'l-Mîzan*, Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Beyrut, 1986.
- , *Takribü't-Tehzîb*, tahk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Ahmed Ali b. Ahmed, *Kitabü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* (eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* Hamîşi ile birlikte), Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, h. 1317.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerefu'd-Dîn Ahmed, Beyrut, 1975.
- , *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmîzî*, tahk. Nureddin el-Itr, Dimeşk, tsz.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.
- İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-Hadis- Mukaddime (et-Takyîd ve'l-İzâh* şerhi ile birlikte), Haleb, 1931.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, *Târihu Esmâi's-Sikât mimmen Nukile anhumü'l-İlm*, tahk. Abdülmü'ti Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- el-İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-Sikât*, tahk. Abdu'l-Âlim el-Bustî, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1985.
- Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşecini Tespite Yönelik Yöntemleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Koçyiğit, Talat, “İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi”, *AÜİFD.*, Ankara, 1961, sayı: XI, 47-57.
- Küçük, Raşit, “İsnad”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 154-159.

el-Mizzî, Yûsuf b. Zekî Abdurrahman, *Tebzîbu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.

Motzki, Harald, "İslam Hukuk Biliminin Gelişimi", *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, çev. Bülent Uçar, Hadisevi Yay. İstanbul, 2006.

Muslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay. İstanbul, tsz.

er-Râmehürmuzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvi ve'l-Vâi*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, 3. baskı.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London, 1975.

Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri-İsnad-*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-İlel (es-Sunen'in içerisinde)*, İstanbul, 1992.

el-Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, tsz.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Yay. İstanbul, 2010, 2. baskı.

Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh (Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî rivâyeti)*, tahk. Ahmed Nur Seyf, Mekke, 1979.

Yücel, Ahmet, "İbn Sîrîn", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 358-359.

ez-Zehabî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî Ma'rifeti Men lehu Rivâyetün fi'l-Kütübî's-Sitte* (Ebu'l-Vefâ el-Halebî'nin Hâşiyesiyle birlikte), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, Cidde, tsz.

-----, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, byy., 1963.

-----, *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, Dâru'l-Maârif, Suriye, 1971.

## İLK DÖNEM KADER TARTIŞMALARINDA SİYASETİN ROLÜ

Hanifi ŞAHİN<sup>(\*)</sup>

### ÖZ

*Kader kavramı, İslam düşünce tarihinde tartışmaların merkezinde yer alan önemli kavramlardan biridir. Hz. Peygamber'in vefatında sonra Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalar bu kavrama siyasi ve itikadi boyutlar kazandırmıştır. Emevîler döneminde kader kavramı, onların yönetimlerinin kabul edilmesine katkı sağlayan dini bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu sayede toplumun Emevî idaresini sorgulaması engellenmiştir. Hasan el-Basrî, Mâbed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî başta olmak üzere, dönemin bazı alimleri Emevîlerin bu düşünce yapısına muhalefet etmiş, toplumun irade hürriyetini elinden alan kader anlayışlarını reddetmişlerdir. Onların bu çabaları sonraki dönemlerde özgürlükçü akımların doğmasına zemin hazırlamıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kader, Emevi Zihniyeti, Kaderiyye, Hasan el-Basrî, Mâ'be el-Cühenî, Ğaylân ed-Dimeşkî.

### ABSTRACT

#### *The Role of the Politics at The Early Debates about al-Qadar*

*The concept of al-Qadar (Fate) is one of the most important terms which has been at the center of debates in Islamic thought history. After the death of Prophet Muhammed (P.B.U.H), the conflicts that were happned between Muslims has conbtributed religious and political dimensions to this concept. In the Umayyad period, the concept of al-Qadar used by politicians to to ensure the legitimacy of their governments. In this way, the Islamic society were not allowed to critique of the administration of the Umayyad. Scholars of that period like al-Hasan al-Basri, Mâ'bad al-Juhani, Ghaylan al-Dimashqi opposed the mentality of the Umayyads and they rejected the fate concepts which do not allow the freedom of the will of society. Their efforts set the groundwork for the emergence of the Libertarian trends in the later periods.*

**Keywords:** al-Qadar, the mentality of the Umayyad, the Qadarites, al-Hasan al-Basri, Mâ'bad al-Juhani, Ghaylan al-Dimashqi.

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte siyasi tartışmalar başlamış, Beni Saide gölgeğinde yapılan halife seçimiyle, dönemin şartları bakımından doğal sayılabilecek yollardan Peygamberî karizmanın rutinleşmesi adına ilk adım atılmıştır. Ancak daha hicri birinci asrın ortalarında başta kader problemi olmak üzere, yeni bazı konular ortaya çıkmıştır. İnsanların çeşitli nedenlere dayanan tercihleri, onların keskin bir şekilde taraf olmalarını sağlarken aynı zamanda görüşlerin temellendirilmesi konusunda nasslara yaklaşımda metod farklılığını, nassların siyaset lehinde yorumlanmasını beraberinde getirmiştir.

Kader konusunun teolojik bağlamının tam olarak anlaşılması için, birden çok unsurun katkısını aramak gerekmektedir. Bu nedenle bu tartışmalarının ortaya çıktığı dönemin siyasî, içtimaî, iktisadî ve ilmî yapısının, temsil ettiği zihniyetin iyi bilinmesi, sağlıklı sonuçlar açısından faydalı olacaktır. Bu yaklaşım, incelenecek olayların toplumsal arka planına ve çıkış gerekçelerine ilişkin bilgiler sunacaktır. İslam düşünce tarihinde mezhepleşmelere yol açan konuların sebep ve sonuçlarına ilişkin daha sağlıklı tespitler yapılmasına imkan verecektir.

Makalede “kader” üzerine yapılan tartışmalardan hareketle ilk dönem Emevî cebir ideolojisinin<sup>1</sup> kader kavramıyla ilişkisi, bu anlayışın toplumda tutunması için siyasetin nasslara yaklaşım tarzları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dönem itibariyle Emevîlerin bu düşünce tarzına karşı çıkan bazı isimler olsa da en çok dikkatleri çeken üç isim söz konusudur. Bunlar: Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ma'bed el-Cühenî (ö.80/699), Gaylân ed-Dimeşkî (ö.125/742)'dir. Bu üç isimden her birinin kader konusuna ilişkin görüşleri müstakil çalışma konusu olabilir niteliktedir. Bir zihniyete, Emevî cebir ideolojisine karşı verilen ortak mücadele anlayışı nedeniyle burada üç ismin kader düşünceleri bir arada özetlenerek incelenmiştir. Makalede etimolojik tahlillere gidilmemiş, kaza-kader münasebeti ve bu kavramın sonraki dönemlerde kazandığı ideolojik ve epistemolojik içeriğe değinilmemiştir. Kavramın İslam öncesi boyutları, Hz. Peygamber'in yaklaşımı ve toplumun genel yapısı özetlenmiştir.

1 Makalede Emevî dönemi kader anlayışını nitelendirmek üzere kullanılan “cebir ideolojisi” kavramı, başka müellifler tarafından da kullanılmıştır. Birçok tanımı olan ideoloji, bu makalede: “çıkar çatışması durumlarında kimi toplumsal grupların çıkarlarının meşrulaştırılması ve desteklenmesi” anlamında kullanılmıştır. (Eagleton, Terry, *İdeoloji*, (Çev.,Terc: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 17) Makalenin ileriki sayfalarında da görüleceği üzere bazı Emevî yöneticilerinin uygulamaları, ideolojinin bu şekilde verilen tanımla uyumaktadır. (ideolojinin tanımlar için ayrıca bkz. Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, 2000. s. 489).



### I. Cahiliye Düşüncesinde Kader Anlayışı

Cahiliye dönemi Arapları arasında kader düşüncesi yer almıştır.<sup>2</sup> Kader, bir insanın diğer bir insana üstünlüğünün sebebi olarak kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Ancak toplumda herkes kader konusunu aynı şekilde anlamamıştır. Toplumunun bir kısmı kaderi, insanın kendisiyle ilgili her şeyin doğumundan itibaren belirlendiği, değiştirilmesi mümkün olmayan *alın yazısı* olarak kabul ederken, diğer kısmı, bu kanaati benimsememiştir.<sup>4</sup>

Gerek Cahiliye gerekse sonraki dönemlerde Arap toplumunda, *zamanı* ifade etmek için birden çok kavram kullanmıştır.<sup>5</sup> Bu kavramların tahlihi, Arap kader anlayışını ortaya koyabilecek niteliktedir. Bunlar içerisinde, Kur'an'da da merkezi öneme sahip *dehr*<sup>6</sup> kavramına yüklenen anlam, dikkatleri çekmektedir. *Dehr*, Arabın zihninde, muayyen bir kudretin tezahürü olarak düşünülmektedir. İnsanlar için önceden takdir edilen şeylerde icraatta bulunmakta, hem iyi hem de kötü talihin müsebbibi olarak şahıslştırılmaktadır.<sup>7</sup>

Cahiliye düşüncesinde insan yaratılınca, yarataniyla bağlarını keser. Varlığını çok daha kuvvetli başka bir egemen gücün kontrolüne sokar. Bu güç *dehrdir*. *Dehr*, beşikten mezara kadar ferdin tüm hayatını yönlendiren, her şeyi yok eden, yaşamı boyunca insanı durmadan felakete ve sefalete sürükleme gücüne sahip olan bir şey olarak telakki edilmektedir.<sup>8</sup> Üstün nitelikler atfedilen *dehr*, başka bir kudret tarafından belirlenmiş değildir. O, hadiseleri bizzat yapan fail olarak düşünülmektedir.<sup>9</sup> O halde diyebiliriz ki, Arap dü-

2 Bkz., Lebid b. Rebia, Ebû Akil Lebid b. Rebia b. Malik, *Divanu lebid b. Rebia el-Amiri*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., s.58 vd; Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, tahk., Carl Paula, Menşuratü'ş-Şerif er-Radi , Kum, 2002, II, 253-254; Buhâri, Muhammed b. İbrahim b. İsmail Ebu Abdillâh, *Halku Efâli'l- İ'bâd*, Beyrut, 1990, s. 5.

3 İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdül-Ferid*, Thk., M. Said Uryan, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 191.

4 Bkz., Ali , Cevad , *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâki, Beyrut, 2001, VI, 146-148; Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi : Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 2 (2), s.129.

5 İlgili kavramlar konusunda detay için bkz., Watt, W., Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev., Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 31; Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, ss. 126-227.

6 Câsiye, 45/24; İnsân,76/1.

7 Watt, *Hür İrade*, s. 31-32.

8 Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, tsz, s.157-160.

9 Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg, 1963, s. 68; a.mlf., *Hür İrade*, s. 31.

şüncesinde olayların önceden belirlendiği fikri vardır. Ama bu belirlenimde, insanın bireysel olarak herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu yaklaşım tarzı, bir yandan Cahiliye dönemi Araplarını mutlak teslimiyete götürürken diğer yandan onları çöl şartlarında felakete götürebilecek endişeden ve kararsızlıktan da kurtarmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca hayatları boyunca karışılacakları her olayın gerçekleşmesinde kendi katkılarının olmadığını kabullenmek, onları rahatlatacaktır. Çünkü sorumluluğun bir başka şeye, örneğin *dehre* atfi söz konusudur.

Araplar, insan hayatının harici güçlerin kontrolü altında olduğu fikrine aşına oldukları için, Kur'an'da ifadesini bulan ve Allah'ı mutlak yaratıcı olarak sunan "kader"<sup>11</sup> anlayışını garipsememişlerdir. Çünkü Kur'an, insanın hayat kavramlarını reddetmeyip, onları daha bir samimiyetle kabullenir; fakat yeni bir anlayış ortaya koyar. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Allah'ın aşkınlığını, mutlak kudretini ve kader konusunda belirleyici otoritenin yalnızca Allah olduğu fikrini anlatmada zorlanmadığı söylenebilir. Ama şu vurgulanmalıdır ki, gerek Kur'an-ı Kerim gerekse Hz. Peygamber, takdir edilme duygusuna yeni anlamlar yüklemişlerdir. Kur'an-ı Kerim, öldürme ve diriltme de dâhil olmak üzere, her şeyi bizzat Allah Teâlâ'ya nispet etmektedir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber ise Allah'a ait olan bu vasıfların, başta *dehr* olmak üzere, Cahiliye döneminde yapıldığı gibi, başka kavramlara atfedilmesini reddetmiş, Allah'ı mutlak yaratıcı olarak sunmuştur.<sup>13</sup> Böylece Cahiliye insanının hayatındaki boşluk, Kur'an tarafından doldurulmuştur. Artık insan hayatı müşahhas olmayan şuarsuz *dehr* tarafından değil, bizzat Allah tarafından takdir edilmektedir.

## II. Hz. Peygamber Sonrası Kader Tartışmaları

Hz. Peygamber döneminde akaide dair temel bir problemin, yani mezhepleşmeyi doğurabilecek bir ihtilafın olmadığı bilinmektedir.<sup>14</sup> Bunun değişik nedenleri olmakla beraber temel etken, Hz. Peygamber'in hayatta olması gösterilebilir. Çünkü Hz. Peygamber ortaya çıkan çeşitli sorunları bizzat kendisi çözüme kavuşturmuştur.<sup>15</sup>

10 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., E.R. Fiğlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 109.

11 Zuhruf, 43/11; Kamer, 54/49.

12 Câsiye, 45/ 26; Yâsin, 36/79-80; Furkân, 25/2; Ahkâf, 46/33.

13 Bkz., Buhârî, Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982, V, 299.

14 Fiğlalı, E. Ruhi., *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983, s. 25; a.mlf., *İmamîyye Şiâsi*, Ağaç Yay., İstanbul, 2008, s. 17.

15 Çeşitli örnekler için Bkz., Buhârî, İman, 50; Müslim, İman, 9, 34, 35.

Hz. Peygamber dönemi itikadî konulardaki sadeliğin hicri 35/656'e kadar korunduğu söylenebilir. Ancak Hz. Osman'ın öldürülmesi (35/656), akabinde Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) gibi iç bünyede meydana gelen olaylar, Müslümanların gündemine yeni problemler taşımıştır: Cemel ve Sıffin savaşlarında birbirilerini öldüren sahabenin durumu nedir? Savaşlarda bulunmak, önceden belirlenmiş bir kader midir? İnsan fiillerinde hür müdür? İnsan öldürme gibi büyük günah işleyen birinin, Allah katındaki durumu nasıl olacaktır gibi sorular bu problemlere işaret etmektedir. Bu sorular, bir yandan itikadî alanlarda çeşitli ihtilafların doğmasına zemin hazırlarken diğer yandan toplumu, Kur'an ve Sünnet'in tetkikine götürmüş, en azından insanları bu konularda bir tavır almaya sevk etmiştir.<sup>16</sup>

Hz. Ebu Bekir dönemindeki ridde hareketlerinin sonraki dönemlerde cereyan eden olaylar kadar toplumsal yapıyı bozmadığı ve mezhepleşmeye yol açmadığı göz önüne alınırsa, İslam toplumunda ciddi anlamda mezhepleşmeleri doğuran problemlerin çıkış tarihi, Hz. Osman'ın 35/656'da öldürülmesinden sonraki iç savaşlarda aranmalıdır.<sup>17</sup> Bu araştırma yapılırken ilk dönem tartışmalarının yapısında, hem dini hem de politik yönler bulunduğu unutulmamalı,<sup>18</sup> Müslüman toplumun yaşadığı değişim süreçleri göz önüne alınmalıdır. Bu değişim sürecinde; Cahiliye döneminde Arap siyasal hayatın çekirdeği durumundaki *kabilecilik anlayışı*, kökleşme mücadelesini sürdüren Kur'an'ın takdim ettiği *dini-siyasi anlayış* ve bunlara paralel olarak devamlı yenilenen *ictimai yapı* gibi üç önemli unsur etkili olmuştur.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ana bünyede kavgalara kadar varan çatışmalar kendini göstermiş, toplum fitne ve kardeş kavgalarıyla baş edemez hale gelmiştir.<sup>20</sup> Hz. Osman'ın öldürülmesiyle iyice gün yüzüne çıkmış olan fitne,<sup>21</sup> toplumu iç savaşlara sürüklemiştir. Siyasi nedenlerle karşı karşıya gelmiş olan toplum, etrafında toplandıkları değerleri, fikrî düzleme taşımışlardır. Dolayısıyla Hâricîler ve Şia gibi, 'fitneler devrinin' evvela siyaseten ayrılan gruplarında, yavaş yavaş akidelerin teşekkül etmiş olması, bir de bu açıdan okunmalıdır.<sup>22</sup>

16 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 56.

17 Bkz., Fiğlalı, *İmamiyye Şiâsi*, s. 30-31.

18 Watt, *Islamic Political Thought*, s. 64-65.

19 Onat, *a.g.e.*, s. 26.

20 Hatiboğlu, M.S., *Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyâsi-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri*, Yayımlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1967, s. 9.

21 İbn Kuteybe, Ebû Muahmed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme Vê's-Siyâse, tahk*, Taha Muhammed ez-Zini, Mısır, 1967, I, 44; İbn Hacer el-Askalâni, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut, 1910, II, 463.

22 Hatiboğlu, *a.g.e.*, s. 62.

### III. Kader Tartışmaları ve Tartışmaların Kaynağı

İnsan aklına arız olan en karmaşık problemlerden biri olarak nitelendirilen *kader* problemi,<sup>23</sup> İslam'dan değil, insanın insan olmasından doğmuş bir meseledir. Yani kader insanlığın problemidir.<sup>24</sup> İslam dini ve Hıristiyanlıkta can alıcı bir nokta olsa da, diğer din ve düşünce sistemlerinde de önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>25</sup> Bir başka ifadeyle cebir ve irade konuları, akideye sahip her toplulukta bir birinin lazımı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup> O halde denilebilir ki kader anlayışı, her millette muhteva ve işlev olarak mevcut olmakla beraber, isim ve nitelik olarak farklılık arz etmektedir.

İslam düşünce tarihinde kader tartışmalarıyla öne çıkan fırka Kaderiyye'dir. En eski felsefi düşünce ekolu<sup>27</sup> olarak da nitelendirilen Kaderiyye'yi, konumlandırmada bazı sıkıntılar vardır. Şöyle ki, Kaderiyye ismi ezdaddandır. Yani hem kulların filleri konusunda Allah'ın iradesini devre dışı bırakanlara, hem de onu merkeze alanlara verilebilen bir isimdir. Ayrıca Kaderiyye müstakil bir mezhep midir yoksa Mu'tezile'nin isimlerinden biri midir konusu da tartışılmıştır.

Eş'arî (ö.324/935-36)'ye göre Kaderiyye, kesblerini bizzat kendilerinin takdir ettikleri, yaratıcı olmadan onları yaptıkları iddiasında olan kişilerdir.<sup>28</sup> İmam Maturîdî (ö.333/944)'ye göre ise Kaderiyye, Allah'tan kudreti nefyeden ve kulların fillerinin idaresini Allah'tan alıp kullara veren gruptur.<sup>29</sup> Her iki tanımın ortak noktası, Kaderiyye'nin Allah'ın iradesini devre dışı bırakması ve eylemler konusunda insana öncelik vermesidir. Bu tanım, Mu'tezile'yi işaret etmektedir. Ancak Mu'tezilî düşünürler kendilerinin Kaderiyye olduğu kanaatinde değildirler. Çünkü hadis olarak sunulan rivayetlerdeki Kaderiyye imajı son derece olumsuzdur. İlk Mu'tezilî alimlerden Amr b. Ubeyd (ö.

23 Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 269.

24 Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaaları*, Ankara, 2001, s. 270.

25 Muhammed, İ., "Concept of Predesination in Islam and Charistianity", *The Islamic Quarterly*, 44, (2), 2000, s. 393.

26 Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s. 59.

27 Hitti, K.Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989, II, 387.

28 Eş'arî, Ebu'l-Hasan b. Ali İsmail, *el-Lüma fi'r Red alâ Ehliz'-Zeyği ve'l-Bida'*, Mısır, 1955, s. 131.

29 Matürîdi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü'r-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 319; Arıcı bkz., Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr., Hüseyin Mahmud, Kahire, 1995, s. 14; el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Firak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., Fırlı, E. R., Ankara, 1991, s. 83.

142/759) bu tür hadislerin sıhhati konusunu tartışmaya açmış, onlara itiraz etmiştir.<sup>30</sup> Kâdı Abdulcebbar (ö. 414/ 1025) ise Kaderiyyeyi “her türlü şerri Allah Teâlâ’ya nispet eden Cebriye mensupları” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, “Kaderiyye ve Mürcie, yetmiş peygamberin diliyle lanetlenmiştir” hadisinde Allah Resulü, Kaderiyye’yi “Allah’ın, kendileri üzerine günahları takdir edip, bunlarla da azap edileceklerini sanan topluluktur” diye tanımladığını, bunun da imanı amelsiz, sade söz olarak kabul eden Mürcie’yi işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Hız. Peygamber hayatta iken kader meselesi tartışılmıştır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Hız. Peygamber bu tartışmaları yasaklamıştır. Ebû Hüreyre diyor ki; biz mescitte kader konusunu tartışıyorduk. O sırada Allah Resulü içeri girdi. Kızıştı ve yüzü kıpkırmızıydı. “Siz bununla mı emrolundunuz, yoksa ben size bunun için mi gönderildim?” diye sordu ve arkasından şöyle dedi: “Kuşkusuz sizden öncekilerin helak olmaları, bu konuyu tartışmaları dolayısıyla olmuştur. Bu konuda tartışmaktan vazgeçin.”<sup>32</sup> Diğer bir hadiste de Hız. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Bakıyorum da Kur’an’ın bir kısmını diğer bir kısmıyla karşı karşıya getiriyorsunuz. Kuşkusuz sizden öncekiler, bu yüzden helak olmuşlardır.”<sup>33</sup>

Hız. Peygamber’in vefatından sonra diğer din mensuplarıyla girişilen temaslar sonucunda yeniden gün yüzüne çıkan kader tartışmaları, Emevîler döneminde daha bir hız kazanmış, toplumda Kaderiyye ve Cebriyye gibi iki taraf oluşmuştur.<sup>34</sup> Bu dönemde kaderle ilgili lehte ve aleyhte eserlerin yazılmış olması, bu problemin yoğun bir şekilde tartışıldığını göstermektedir. Örnek bağlamında Ömer b. Abdilaziz (ö.101/ 720)’in *er-Red ale’l-Kaderiyye’si*,<sup>35</sup> Hasan el-Basrî (ö.110/728)’in *Risâletü’l-Kaderî*<sup>36</sup>, Zeyd b. Ali Zeyne’l-Abidin’in kaderîleri ret için yazdığı risale, Şabî’nin (ö.110/728) kaderî karşıtlığı ve Zührî’nin (ö.124/742) Kaderiyye’nin kanının helal olduğuna dair Abdülmelik b. Mervan’a fetva vermesi gibi örnekler gösterilebilir.<sup>37</sup>

30 Detay için bkz., Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdat*, Beyrut, ts., XII, 172-173.

31 Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, Mısır, 1965, VIII, 263-264, 322.

32 Tirmizî, Kader, 1.

33 İbn Mâce, Kader, 1.

34 Ebû Zehra, M., *İslam’da siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya- K. Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1983, s. 118-123.

35 Aydınlı, a.g.m., s.132.

36 Mektubun orijinali için bkz., İbnü’l- Murtaza, Ahmed b.Yahya, *el-Münnye ve’l-Emel fi Şerhi Kitabi’l-Milel ve’n-Nihal*, İskenderiye, 1952, ss. 33-42. Türkçesi için bkz., Doğan, L.,-Kutluay, Y., “Hasan Basri’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 1954, III-IV, 1954, ss. 75-84.

37 Bağdâdî, a.g.e., s. 289.

Kaderî anlayışın en etkili olduğu dönemin ise Emevîlerden başlayarak Abbasîlerin ilk elli yılı boyunca, belki de Mu'tezile'nin güç kazanmasına kadar sürdüğü söylenebilir.<sup>38</sup>

Kader tartışmalarının kaynağını, İslam dışı unsurlara dayandıranlar olmakla beraber bu problemin kaynağını hem İslam toplumuna ve o toplumda meydana gelen olaylara hem de Kur'an'ın tek taraflı okunmasının doğal sonucuna bağlamak daha doğru görünmektedir.<sup>39</sup> Bununla birlikte İslam dışı unsurların kader tartışmalarına tesiri, problemin çıkışında değil gelişiminde aranabilir. Ana bünyede bu tartışmalara malzeme veren dinamikler arasında, Kur'an, Sünnet ve toplumda meydana gelen bazı önemli olaylar ön plana çıkmıştır. Kader meselesinin, yapılan tartışmalarda daha Kelam düşüncesi teşekkül etmeden Kur'an'la temellendirilmesi, bu tartışmalara Kur'an'ın katkısı olarak yorumlanabilir.<sup>40</sup> Çünkü Kur'an'da kader ve insanın özgürlüğü konularında her türlü tartışmayı durduracak açık ve kesin hükümler bulunmamaktadır.<sup>41</sup>

Kader konusunda tartışmaların yoğunlaştığı alanlar, iradeler ve kudretler arası ilişkidir.<sup>42</sup> Yani Allah'ın her şeye şamil iradesi ve mutlak kudretiyle, insanın iradesi ve kudreti arasındaki ilişkinin boyutudur. Aşkın güç karşısında, insanın kudret sınırlarının tespitidir. Bu tespit yapılırken dini metinlere referanslar yapılmıştır. Ancak burada dikkati çeken husus, Kur'an'a dayandırılan kader görüşlerinin bütüncül bakış açısıyla sunulmayışıdır. Ayetler, bağlamından soyutlanarak kullanılmıştır. Hâlbuki Kur'an'da, insan hürriyetini ve sorumluluğunu vurgulayan ayetler olduğu gibi; Allah'ın mutlak ilmini, iradesini ve gücünü vurgulayan ayetler de vardır. Bu ikinci grup ayetler, Kur'an'ın bir "retorik" olduğu unutulurak bağlamından koparılıp, lafzî bir şekilde (literal) okunacak olursa –ki okunmuştur– çok rahat bir şekilde "kaderci" bir düşünce oluşturulabilir.<sup>43</sup>

Kader tartışmalarına malzeme veren diğer bir kaynak da hadislerdir. Hadislerde hakim olan duygu, insanın özne değil, belirlenen/nesne durumunda olduğudur. Kader konusunu ele alan hadislerin bir kısmında insan pasifize edilmiş bir görüntüyle sunulmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'den şöyle ri-

38 Aydınlı, a.g.m., s.132.

39 Kader tartışmalarının kaynağını ilişkin farklı yorumlar için bkz. De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960, s. 31-32; Abdulhamid, a.g.e., s. 283; Watt, *Hür İrade*, s. 76. Tritton, a.g.e., s. 52.

40 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 93.

41 Fiğlalı, *İbadiye'nin Doğuşu*, s. 23.

42 Abdulhamid, a.g.e., s. 269.

43 Güler, a.g.e., s. 93.

vayet edilmiştir: “Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. Bu meleğe şu dört emir verilmiştir: Doğacak olan insanın rızkı, eceli, âsi veya mutî olacağıının yazılmasıdır. Buna göre Allah’a yemin olsun ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler, öyle ki cehenneme girmesine bir kulaç (arşın) mesafe kalır. Fakat kitap (kader) öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini işler, cennete girmesine bir- iki kulaç mesafe kalır. Fakat kitap öne geçer ve bu kimse, cehennem ehline yaraşır bir amel işleyerek cehenneme girer.”<sup>44</sup>

Bir kısım hadislerde ise gelecekte kader konusunda kimlerin neler yapacağı açık ifadelerle belirtilmektedir. “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalanırlarsa ziyaret etmeyin, ölür iseler cenazelerine katılmayın. Onlar Deccal’in taraftarlarıdır.<sup>45</sup> Ümmetimden kaderi yalanlayan topluluklar olacaktır.<sup>46</sup> Nübüvvetten sonra küfrün anahtarı, ancak kaderi yalanlamaktır.<sup>47</sup> Kıyamet günü bir münâdi, “Allah’ın düşmanları nerededir” diye bağırır da Kaderiyye ayağı kalkar.<sup>48</sup> Kaderiyye yetmiş Peygamberin diliyle lanetlenmiştir.<sup>49</sup> Ümmetimden iki adam gelecektir; Birisi Vehb’dir (b. Münebbih) ki, Allah ona hikmetini hibe etmiştir. Diğeri Gaylan’dır ki, onun fitnesi bu ümmet açısından şeytanın fitnesinden daha tehlikelidir.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere yukarıdaki rivayetlerin bazıları birinci derece hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bu rivayetlerin hadis dışındaki kaynaklarda yer alması, kader probleminin dinamik bir konu olduğunu ortaya koyabilir. Ayrıca mevcut rivayetler Hadis tekniği açısından (sahih-zayıf-mevzu vs) da değerlendirilebilir. Ancak mezhepler tarihi bağlamında konu ele alındığında hadislerin bu durumu değil, hadislerle oluşturulmak istenen zihniyet önemlidir. O halde Kaderiyye’yi çeşitli vasıflarıyla ele alan yukarıdaki rivayetler nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorunun birden çok cevabı olmakla beraber, rivayetlerin oluşturulmasında insan unsuru ve dönemin şartlarına işaret eden yorumlar önemlidir. Buna göre bu tür rivayetlerin kullanım alanı bulmasının asıl sebebi, Müslümanlar arasında meydana gelen kitlesel çatış-

44 Buharî, Kader, 1; Müslim, Kader, 46.

45 Ebu Dâvûd, Kader, 17; İbn Mâce, Kader, 10

46 Ebu Dâvûd, Kader, 7; İbn Hanbel, *a.g.e.*, II, 9.

47 İbn Abdürabbih, *a.g.e.*, II, 381.

48 Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, el-Lahmi, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, Kahire, 1995, VII, 162.

49 et-Taftazânî, Sa’dü’d-din Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu’l-Mekâsid*, nşr., A.bdurrahman Ümeyra, Beyrut, 1981, II, 270.

50 İbn Sa’d, *a.g.e.*, VI, 543.

maların rasyonel tarzda ele alınmamış olmasına bağlanabilir. Bu sayede hadis perdesi altında umumî ve hususî mazeretler üretilerek, failerin sorumlulukları ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bunların tartışma konusu olmaması için de Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir.<sup>51</sup>

Gelecekte meydana gelecek bazı durumların Hz. Peygamber'e nispeti, peygamberlerin gaybı bilip bilmedikleri konusunu da gündeme getirmektedir. Hadis külliyyatında *fiten* ve *melâhim*<sup>52</sup> başlıkları altında yer alan bu haberlerden hareketle peygamberlerin geleceğe dair haberler vermesinin imkanı tartışılmıştır.<sup>53</sup> Bazıları, peygamberlerin, kendilerinden sonra meydana gelecek şeylere dair bilgi sahibi olmadığını ileri sürerlerken<sup>54</sup> diğer bazıları, peygamberlerin gelecekle ilgili olup da genel hükümler ifade eden nitelikteki olaylara dair bilgi sahibi olabileceklerini, ancak detaylı bilgiler sunan rivayetlerin sıhhati konusunun problemlili olduğu kanaatindedirler.<sup>55</sup> Her iki taraf, bu tür rivayetlerin sıklıkla kullanım alanı bulmasının asıl nedenini, Hz. Peygamber'siz bir hayata geçişte zorluklarla karşılaşan Müslümanların sıkıntılarını çözmek için, cereyan etmiş veya edecek olan hadiseleri, Hz. Peygamber'e nispet ederek bir çözüm yolu aramış olmalarına bağlamaktadır. Çünkü felaketler, daha eserleri görülmemişken Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş olmalı, bunlara karşı ne tedbir alınacağı, hangi hal yolunun tutulacağı belirtilmiş bulunmalıdır ki, Müslümanlar perişanlıktan kurtulsun, metanetini muhafaza edebilsin.<sup>56</sup>

#### IV. Emevî Siyaset Algısı veya Cebir İdeolojisi

Hz. Osman (ö.35/656)'la başlayan toplumsal yapıdaki çatırdamalar, Hz. Ali (ö. 40/661) döneminde iyice varlığını göstermiştir. Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/ 680)'ın, Hz. Osman'ın kanını talep iddiasıyla ortaya çıkmasıyla iç huzursuzluk zirveye çıkmıştır. Artık Hz. Peygamber'in ve ilk iki halifenin teşekkülüne çalıştığı İslam toplumu, kabuk değiştirmeye başlamıştır. Ashap, bu sonucu verebilecek eylemlere girmekten kaçın(a)mamıştır.

Emevî devrine ait olaylar, döneminin düşünce yapısı ve zihniyeti incelenirken, toplumun geçirdiği sosyo-politik evrimler dikkate alınmalıdır. Emevîler dönemi Arap düşünce tarihi konusunda önemli kaynaklarımızdan olan *Fırak*, *Milel* ve *Nihal* kitapları, birbiriyle ilgisiz, mensup olduğu siyasi

51 Bkz., Akbulut, *a.g.e.*, s. 281.

52 Örnekler için bkz., Buhârî, *Fiten*, 2,5; Müslim, *Fiten*, 6; Ebû Davud, *Fiten*, 1.

53 Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz., Çelebi, İlyas, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitabevi, İstanbul, 2000, s.58.

54 Detay için bkz., Hatiboğlu, *Siyasî İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s. 8, 9.

55 Çelebi, *a.g.e.*, s.52-53

56 Hatiboğlu, *a.g.e.*, s. 9.



alandan uzak, bunun yanı sıra çoğu Abbasiler döneminde ortaya çıkan fırka ve mezhepler hakkında dağınık bilgiler sunmaktadır.<sup>57</sup> Tüm bu unsurlar, objektifliğin korunmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle İslam düşüncesinde siyasi partiler<sup>58</sup> olarak adlandırılan fırkalara dair Emevî çağı söz konusu olduğunda daha dikkatli bir okuma gerekmektedir. Çünkü bu çağda fırkaların rakibi, aslında bizzat Emevî devleti olduğundan bu devletin benimsediği, yaymaya ve geliştirmeye çalıştığı düşünce yapısının akılda tutulması, fırka taraftarlarının düşünce yapılarını anlamak için bir yöntem olabilir.<sup>59</sup>

Emevî devrinin genel panoraması dış siyaset ve fetihler açısından başarılı görünse de iç siyasette çalkantılara sahne olmuştur.<sup>60</sup> Bu durum, bir yandan çeşitli dinî ve siyasî fırkaların oluşmasına zemin hazırlamış, diğer yandan birçok isyan ve ayaklanmaların patlak vermesine neden olmuştur.<sup>61</sup> Toplumda iç huzurun sağlanamadığı ve yönetimin kendini tüm topluma kabul ettirmede başarılı olamadığı görülmektedir. Zira Arapların dâhilerinden (dühatü'l-Arab)<sup>62</sup> kabul edilen Muaviye b. Ebî Sufyan'a karşı bile çok sayıda ayaklanma rivayet edilmektedir.<sup>63</sup>

Emevî siyaset anlayışı, Cehm b. Safvan (128/746)'ın şahsında temsil edilen cebir düşüncesinden farklı bir cebir ideolojisine, mutlak cebir düşüncesine sahiptir. Eğer Müslümanlar Emevî idarecilerinin kendi siyaset algıları etrafında dizayn ettiği, reddi mümkün olmayan ilâhî iradeye ve kendisinden kopma imkanı bulunmayan kadere iman ederse, toplumun elinden ihtiyarı alınacak ve Müslüman toplum cebir düşüncesine mecbur bırakılacaktır. Bu tutumla Emevî yönetimi her alanda rahata kavuşacaktır.<sup>64</sup>

Emevî cebir ideolojisi veya ilahî kader düşüncesi, siyasi iradenin toplumsal meşruiyeti temin konusunda başvurduğu önemli bir araçtır. Çünkü bir arada yaşayan insanların zorunlu olarak oluşturdukları toplumsallaşmayı sürdürülebilir kılmak için bu toplumsal yapıyı koruyacak düzen veya sistemlere ihtiyaç olacağı açıktır. Ve bu düzenin tutunabilmesi için meşruiyetinin

57 Câbiri, *a.g.e.*, s. 586; Onat, *a.g.e.*, s. 139.

58 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 15.

59 Bkz., Câbiri, *a.g.e.*, s. 589.

60 Detay için bkz., Uzun, Nihat, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst, 2008, Bursa, ss. 23-30.

61 Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 16-17.

62 İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1981, VIII, 109.

63 Bkz., Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Sufyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 208.

64 Neşşar, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev., Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, II, 63-64.

temellendirilmesi gerekmektedir.<sup>65</sup> Zaten bu anlamıyla meşrulaştırma, toplumsal düzeni açıklamak ve gerekçelendirmek için kullanılan kurumsal ve davranışsal düzenlemelerin “niçin”ine verilen cevaplardır. Düzenin sürebilmesi için bunların nesilden nesile eğitimle aktarılması gerekir. Ama verilen bu cevaplar bazen unutulur. Bunun için tekrar hatırlatılmalı, meşrulaştırıcı ifadeler sürekli tekrarlanmalıdır. Beklenen etkinin gerçekleşmesi için bu ifadelerin bireyler tarafından içselleştirilmesi gerekir. Çünkü insan unuttur. Unutmak ise iktidarla uyum içinde olmaya zarar verir. Oysa uzlaşma düzenliliği, birlikteliği; ihtilaf ise kargaşayı doğurur.<sup>66</sup>

Emevî kabilecilik anlayışı ile cebir düşüncesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü kabilede işler acımasız bir cebriyeye boyun eğer ve yine kabilerde ‘akide’ cebre dayanır. Kabilenin ideolojisi, doğal olarak cebriyeci bir ideoloji olur. Buna göre kabilede birey değil, kabilenin iradesi önemlidir. Kabile bireyine yakışan, kendisini kabilenin potasında eritmesidir.<sup>67</sup>

Emevî idaresi, İslamî esaslarla bağdaşmayan, cahiliye ruhuna uygun bir devlet modelidir ve önceki yönetimlerin meşruiyet çizgisine sahip değildir. Emevî hanedanı, yönetimlerindeki bu sıkıntıyı sürekli çekmiştir. Bunun içindir ki yöneticiler, siyasî iradelerine katkı sağlayacak nitelikteki düşünce ve yorumları desteklemişler, eleştirel görüşler karşısında acımasız uygulamalara girişmişlerdir. Yönetimdeki varlıklarını devam ettirebilmek için “Kureyş maskesini” kullanmışlardır. Böylece halkı yönetime karşı şartlandırdıkları gibi, ancak bir başka Kureyşlinin muhalefetine imkan vermek suretiyle de geniş halk yığınlı muhalefetin önüne geçmeye çalışmışlardır.<sup>68</sup> Ayrıca Emevî yöneticileri, idarelerinin toplum nezdinde kabulünü sağlamak için, dönemin vaizlerine önem verip, bilgin ve filozoflarını dışlamışlardır.<sup>69</sup>

Muaviye ve sonraki halifeler döneminde meydana gelen isyanlar Emevîlerin yönetimlerinde rahat olmadıklarını göstermektedir.<sup>70</sup> Emevîler, bu sıkıntının aşılması için dinî bazı argümanlara başvurmuşlardır. Örneğin, Hz. Peygamber’in mensup olduğu aileye mensup olmalarını, Hz. Peygamber’in şahsında belirlenen liderliğin niteliklerine, aynı aileden olmaları dolayısıyla sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre hilafet, Allah tarafından kendilerine ihsan edilmiştir ve hilafetin kendilerinde bulunması, Allah’ın bir

65 Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, çev., Taha Parla, İstanbul, 1993, s. 80.

66 Bkz., Çiftçi, Adil, “Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal bir çalışma”, *İslamiyat*, 3 (3), 2000, s. 15

67 Câbirî, *a.g.e.*, s. 510-511.

68 Akbulut, *a.g.e.*, s. 249.

69 Emin, Ahmet, *Fecru’l- İslam*, Beyrut, 1975, s. 252.

70 Detay için bkz., Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1992.

takdiri (kaderi)dir.<sup>71</sup> Dolayısıyla onlara itaatsizlik, Allah'a itaatsizlikle eşittir ve Allah'ın takdirine (kaderi) karşı çıkmıştır.<sup>72</sup> Nitekim Yezid b. Muaviye bir konuşmasında halka şöyle seslenmiştir: “Boşuna uğraşmayın, Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmez ise onu değiştirir.”<sup>73</sup> Dini söylemlere aşırı vurgu, yönetim olarak karşılaşılan sıkıntılı dönemlerde daha çok olmuştur. Muaviye'nin oğlunu veliaht tayin ederken kullandığı ifadelerde bu durum açıkça görülmektedir.<sup>74</sup>

Emevîler, siyasi duruşlarına dini bir renk verme noktasında, önceki halifelerin kullanılmasına müsaade etmedikleri “*Allah'ın Halifesi*”<sup>75</sup> unvanını, ‘Allah tarafından atanmış vekil veya yönetici’ anlamını ön planda tutarak kullanılmasına izin vermişler ve hatta teşvik etmişlerdir.<sup>76</sup> Ayrıca yönetimin lâhûtiliğini gösteren, iktidar-reaya ilişkisini teolojik düzleme çeken ve bu sayede toplumu edilgen hale sokan “*Allah'ın Güvendiği (Emînullah)*”<sup>77</sup>; *Seçilmiş İmam, (el-İmâmu'l-Mustafâ)*; *Allah'ın Halifesi (Halîfetullah)*<sup>78</sup> gibi önemli ve etkili bazı unvanları, iletişim unsuru olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu unvanların kullanımı maksatlardır; çünkü bu sayede insanların iktidar algılarında değişim yapılmak istenmekte, Müslümanlara hükmeden siyasi yapılanmanın, ezelde oluşturulan bir yazgının tezahürü olduğu fikri verilmek istenmekte ve onların alternatifsizliği ifade edilmek istenmektedir. Bu şekilde sunulan bir siyasi yapılanma, meşruiyetini dinden aldığı için, hem eleştiri dışı kalacak hem de iktidarın tasarrufu ilahi iradenin tasarrufu olarak algılanacaktır.<sup>79</sup>

İslam toplumlarının siyasi tarihlerinde dinin temel kutsalları siyasal güç, toplumsal saygınlık ve sosyal statü elde etmek için kullanılmışlardır. Siyasal alanda bu yaklaşım, otoritelerin pekiştirilmesi için birer araçtır. ‘Din istismarı’ denilebilecek bu durum, hemen her fırka tarafından meşruiyet zemini oluşturmak, düşünsel gerçeklik iddiasını haklı kılmak amacıyla başvurulan bir yöntemdir. Özellikle bu yaklaşım biçimi, hadislerin kaynak olarak alınmasında kendini daha çok göstermiştir.<sup>80</sup>

71 Cerir b. Atıyye, Ebû Harze b. Atıyye b. Hatafa, *Divânu Cerîr*, nşr., Kerem Büstânî, Beyrut, 1960, s. 360.

72 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 140; Watt, *İslamic Political Thought*, s. 33; Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 284.

73 İbn Kuteybe, *Uyun'l-Ahbâr*, Kahire, 1925, II, 239.

74 Detay için bkz., Aycan, *a.g.e.*, s. 83 vd.

75 İbn Kesîr, *a.g.e.*, IX, 383.

76 Watt, *İslamic Political Thought*, s. 33.

77 Mesûdî, *a.g.e.*, III, 341.

78 Mesûdî, *a.g.e.*, III, 235.

79 Çiftçi, *a.g.m.*, s.15

80 Hatiboğlu, *a.g.e.*, s. 4.

Emevî hanedanı da nassların gücünden istifade noktasında geri kalmamıştır. Hadis olduğu iddia edilen ve kendilerini övücü nitelikte birçok rivayet vardır. Bir rivayete göre Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelip "*Ey Muhammed! Muaviye'ye selam söyle ve ona iyi davran, çünkü o, Allah'ın kitabına karşı emindir ve vâsidir. Ne güzel emindir!*"<sup>81</sup> demiştir. Öte yandan Muaviye şahsında, Emevî karşıtı rivayetler de bulunmaktadır: "*Muaviye'yi şu minberimde gördüğünüzde onu öldürün.*"<sup>82</sup> Bu tür rivayetler muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Zaten rivayetlerin kendileri de birbirlerini yalanlamaktadır. O halde Emevîler lehinde veya aleyhinde oluşturulan rivayetlerin varlığı, hadislerin otoritesinden istifade etme düşüncesine bağlanabilir.

Cabirî'ye göre, Emevîlere karşı rivayet edilen bu tür hadisler, Ehl-i Sünnet taraftarlarından çıkmıştır. Çünkü bu konuda Haricîlerin ve Şia'nın kendilerine göre hadisleri vardır. Dolayısıyla Emevî hanedanının muhatabı Haricîler ve Şia değil, Ehl-i-Sünnettir.<sup>83</sup> Bu rivayetlerin kaynaklık noktasında, zayıf olup olmadıklarından ziyade, neden hadis olarak takdim edildiği önemlidir. Amaç, hadiste var olan otoriteyi kullanmak mıdır, yoksa hadis otoritesiyle, özellikle siyaset yararına metinlerin gücünü suistimal etmek midir? Eğer böyleyse bu durum hadis vasıtasıyla siyasî-ideolojik savaş olarak nitelendirilebilir.

Mutlak cebir düşüncesine hizmet için insanın iradesini yok sayan Emevî hanedanının, kendilerine yakın alimler sayesinde kerhen veya isteyerek, bu düşüncüyü toplumlara kabul ettirmeye çalıştığını belirten Neşşar, Emevî anlayışının toplumun hassasiyetini ciddiye almadığını şu sosyolojik tahlille dikkatlere sunmaktadır. "Emevîler, toplumun kendine has bir yapısının olduğunu unuttular. Toplumun da canlı bir organizma gibi birtakım eğilimlerinin olabileceğini, aynı şekilde tepkilerinin ve karşı eylemlerinin bulunacağını idrak edemediler."<sup>84</sup>

Emevîler, sosyal gerçekliğin vazgeçilmezi olan toplumu, onun emellerini, beklentilerini, eğilimlerini, tavrını ölçmemiş ve toplumu kendisine muhatap almayı başaramamıştır. Bu nedenle Beni Ümeyye ile siyasetin imkanlarından istifade eden kabileler bir tarafta<sup>85</sup>; başta Beni Haşim olmak üzere, toplumda çoğunluğu oluşturan halk ise diğer tarafta yer almıştır.<sup>86</sup>

81 İbn Kesir, *a.g.e.*, VIII, 141.

82 Hatîb Bağdadî, *a.g.e.*, XII, 181.

83 Câbirî, *a.g.e.*, s. 595.

84 Neşşar, *a.g.e.*, II, 64.

85 İbn Sa'd'a göre Emevî taraftarları, yöneticilere yakın olmak için Emevîlerle cehennemde bulunmayı dahi arzulamışlardır. Detay için bkz. İbn Sa'd, VI, 191.

86 Emevî yönetimini kabul etmeyenler, tepkileri göstermek için hayvanlarını dahi Emevîlerin inşa ettiği su arklarından uzak tutmuşlardır. Detay için bkz., İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 191.

Toplum tarafından aynı oranda kabul edilmeyiş, Emevî yönetimini düşünceye baskı yapmaya sevk etmiştir. Mihne, her ne kadar sistematik ve devlet desteğini alenen arkasına alarak Me'mun'un (218/833) Tarsus seferi sırasında gönderdiği mektupla başlatılsa<sup>87</sup> da Emevîler döneminde de mihnenin sistematik bir şekilde, devlet işi süsü verilmeden uygulandığı söylenebilir. Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö.120/738)'nin kadere ilişkin düşünceleri dolayısıyla öldürülmeleri, bu iddiayı kanıtlar niteliktedir.<sup>88</sup> Bu tutum, siyaset sosyolojisi açısından normal olarak değerlendirilebilir; çünkü genelde siyasî erkin hakim paradigması, çağın egemen düşünce kalıpları, ötekini saf dışı bırakmaya çalışır.

### V. Emevî Siyaset Algısına Yönelik Eleştiriler

Emevîler döneminde kader tartışmalarıyla ön plan çıkan ve daha sonraki tartışmalara kaynaklık eden düşünürlerin Emevî yönetimi ile ilişkisi, hem Emevîler in kader tartışmalarındaki siyasetlerini, hem de bu tartışmalardan beklentilerini göstermesi açısından önemlidir. Bu konuda Hasan el-Basrî (110/ 728), Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dimeşkî (125/742)'nin kaderle ilgili düşüncelerine değinmek gerekmektedir.

Hasan el-Basrî, H. 21/M. 642 Medine'de dünyaya gelmiştir.<sup>89</sup> Hz. Osman'ın öldürülüşünde on dört, Cemel'de on beş, Sıffin'da ise on altı yaşlarında idi.<sup>90</sup> Hasan el-Basrî, İslam düşünce tarihinde birçok açıdan önemli bir isim olmasına rağmen onun daha çok zühde ve tasavvufa dair görüşleri ön plana çıkmıştır. Kaynaklarda onun kader konusunda fikir beyan ettiği, Ma'bed el-Cühenî kadar açık ve kesin olmasa da, Emevî yönetiminin düşünce yapısını ve Muaviye'yi eleştirdiği, devleti Allah'ın bir cezası olarak telakki ettiği ifade edilmektedir.<sup>91</sup> O, devlete, haksızlığa ve zulme karşı muhalif bir tutum takınmasına rağmen bu tutumunda aşırı gitmemiştir. Nitekim halifelliğini ilan eden Emevî komutanı İbnü'l-Eş'as'ın isyanına (82-85/701-704) katılmadığı gibi yanındakilerin katılmasına da müsaade etmemiştir.<sup>92</sup> Hasan el-Basrî, bu tavrı dolayısıyla eleştirilince, "isyana davet eden müminlerin emiri dahi olsa ona katılmak yoktur"<sup>93</sup> diyerek bu konudaki düşüncesini or-

87 Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı Ve Haseviye Olayı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 54; Hitti, *a.g.e.*, II, 660-661; Akoğlu, Muahrrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul, 2006, ss. 127-178.

88 Emevîler döneminde takibata uğrayan bazı isimler için bkz., Özafşar, *a.g.e.*, ss. 16-23.

89 İbn sa'd, *a.g.e.*, VII, 157.

90 İbn sa'd, *a.g.e.*, VII, 158-159.

91 Bkz., İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 119; Tritton, *a.g.e.*, s. 61.

92 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 94; Yıldız, H. Dursun, "İbnü'l- Eş'as", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 32-33.

93 İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 164.

taya koymuştur. Ona göre zorbalık ve zulmün kalkması kılıçla değil, Allah'ın tövbeleri kabul edip insanları değiştirmesiyle mümkün olacaktır.<sup>94</sup>

Hasan el-Basrî'nin kader konusundaki düşünceleri hem halk hem de yöneticiler tarafından takip edilmiştir. Özellikle siyasi ve sosyal alanlarda, Emevî tasarrufları tartışıldığında, Hasan el-Basrî'nin ne söyleyeceği ve nasıl tepki vereceğini merak edilmiştir. Bir keresinde halktan bazıları O'na geleerek "bu hükümdarlar insanları öldürüp mallarını alıyorlar, şöyle şöyle şeyler yapıyorlar, sonra da "işlerimiz Allah'ın takdiri ile oluyor diyorlar" sözüne, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor"<sup>95</sup> diyerek Emevîlerin kader düşüncesine tepki göstermiştir.

Yöneticiler ise onun kader konusundaki düşüncelerinden rahatsız olmuşlardır. Halife Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705), Hasan el-Basrî'ye sitemlerini içeren bir mektup yazmış, sahabenin ve kendisinde önceki alimlerin konuşmadığı, üzerinde yorum yapmadıkları kader konusundaki fikirleri dolayısıyla onu eleştirmiş ve ondan bu fikirlerinin kaynaklarını açıklamasını istemiştir.<sup>96</sup> Cevaben yazdığı risalesinde Hasan el-Basrî'nin kader konusundaki görüşleri özetle şöyledir:

"Ey Müminlerin Emiri! Bilmiş ol ki, Allah yapılacak işleri kesin olarak önceden takdir etmemiştir, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım diyor ve onları ancak amellere göre cezalandırıyor. Allah kendisine ibadet, dua edilmesini ve yardım dilenmesini emrediyor... Dikkatli ol. Sakın "Allah yasakladığı bir şeyi kullarına kader olarak yazmıştır, kulları ile emrettiği şeyler arasına girmiştir, yazdığı kadere aykırı olarak çağrı yapan peygamber göndermiştir, sonra hem doğru yola girmeye müsaade etmeyip hem de doğru yola girmediler diye kullarına ebediyen azap edecektir" deme. Zira Allah zalimlerin iftiralardan beri ve yücedir."<sup>97</sup>

Mektup, Halifenin tehdit içerikli mektubuna verilmiş bir cevaptır. Bu mektup, Hicrî birinci asırda çağın egemen söyleminin aksine -ki cebir ideolojisidir- kader tartışmalarının farklı anlam haritalarına sahip olduğunu göstermektedir. Tartışmaların seyrinde Hasan el-Basrî'nin önemli katkısı olmuştur. Onun kader konusundaki görüşü, yani Allah'ın işleri önceden kesin olarak takdir ettiği şeklindeki görüşün tutarsızlığını Kur'anî temellerle çürütmeye çalışması, siyaset felsefesi ve Emevî cebir ideolojisi açısından önemlidir. Zira işlerin önceden belirlenmiş olması fikrini reddetmek, Emevî yöne-

94 İbn Sâd, *a.g.e.*, VII, 172.

95 İbn Sâd, *a.g.e.*, VII, 163; Makrizî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali, *Kitabu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibar Bizikri'l-Hıtat ve'l-Asâr*, Bulak, 1270, II, 356.

96 İbnü'l-Murtaza, *a.g.e.*, ss. 33-42.

97 Doğan-Kutluay, *a.g.m.*, s. 76 vd.

ticilerinin davranışlarını keyflikle suçlamaktır. Ayrıca o, Allah'ın iradesinin kulun iradesine göre şekillendiğini; insanların, amellerine göre muameleye tabi tutulacağını ifade etmiştir. Bu da, insanların Allah karşısındaki durumlarında, belirlenmiş bir kaderin değil, insanın dünyadaki müktebatının dikkate alınacağı anlamına gelmektedir. Yani insanlar belirlenen davranışları yapan değil, yeni davranış modelleri geliştiren varlıklardır. Bir anlamda insanın iradesine güven söz konusudur.

Hasan el-Basrî, böylesine kızdığı bir yönetime karşı yapılan isyan hareketlerini desteklememiştir. Bu bir tezat değil midir? Neşşâr bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: “Hasan el-Basrî Emevîler'e taraftar değildi ve onları savunmuyordu, ama onların zulüm ve baskısı yüzünden hakka davet ve irşadın tümüyle ortadan kalkacağından korkuyordu. Önce Emevîler'e muhalefetini açıkça ortaya koyuyor, tehdit edilince görüşünü gizliyordu. Bir davetçi olarak o, bir görüş bir defa halkın arasında yayıldıktan sonra ondan geri dönülse de pek bir şey ifade etmeyeceğini biliyordu.” Neşşâr'a göre Hasan el-Basrî'nin tutumu çok anormal değildir. Bu metot, mesajlarını ulaştırma da kullanılabilir ideal bir yöntemdir. Dolayısıyla bunu gerekçe göstererek Hasan el-Basrî'nin nifakla suçlanması doğru değildir.<sup>98</sup>

Hasan el-Basrî'nin uzun mektubu şöyle okunabilir: Hasan el-Basrî gibi onayı aranan bir merciden, Emevîlerin cebir ideolojisine onay çıkmamıştır. O, hem Allah'ı hem de insanı devre dışı bırakan kader anlayışına sıcak bakmamıştır. Hasan el-Basrî, Kur'ani bir anlayış ortaya koymuş, cebir ideolojisini rasyonel temellendirmelerle çürütmeye çalışmıştır. Toplumda var olmayan yeni bir siyasal muhalefet tarzı ortaya koymuştur.

Ma'bed el-Cühenî (ö.80/699) de kader konusundaki düşünceleri dolayısıyla Emevî yöneticileriyle sıkıntılar yaşayan diğer bir isimdir.<sup>99</sup> Ma'bed, Medine'de doğup büyümüş ve orada bu tartışmaların merkezindeki isim olan Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700)'den ders almıştır.<sup>100</sup> Muhammed b. el-Hanefiyye, Medine'deki medresesinde Emevîlerin oluşturdukları kader anlayışına karşı çıkmıştır. Basra'da henüz medrese yok iken bu medresede ilk felsefi düşüncenin doğuşu gerçekleşmiştir.<sup>101</sup> Bu medresede, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğulları Haşim (ö.99/717) ile Hasan (ö.101/719), Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşkî ve Vasıl b. Ata (ö.131/748) gibi daha sonra dinî hareketlerin liderleri olacak birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak Mu-

98 Ancak Şia, onu Emevîlerin dili olarak takdim eder. Bkz., Neşşâr, *a.g.e.*, s. 66; Cabirî, *a.g.e.*, s. 609.

99 İbn Hacer, *Lisanü'l- Mizân*, Beyrut, VI, 1971, 335; Neşşâr, *a.g.e.*, II, 73; Cabiri, *a.g.e.*, 613.

100 Neşşâr, *a.g.e.*, II, 214.

101 Neşşâr, *a.g.e.*, I, 323.

hammed b. el-Hanefiyye'nin medresesi, Hasan el-Basrî'nin medresesi kadar ön plana çıkmamıştır.

Kaynaklarda Ma'bed'in kimliğine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>102</sup> Ma'bed'in görüşlerinin kaynağı da ihtilafıdır ama kaynaklar, Ma'bed'in kader konusunda ilk konuşan Müslüman olduğu konusunda ittifak halindedir.<sup>103</sup> Kader konusundaki görüşlerini, önce Müslüman olmuş sonradan Hıristiyanlığa geçmiş olduğu rivayet edilen bir Iraklıdan aldığı iddia edilse<sup>104</sup> de onun, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öğrencisi olduğu göz önüne alınarak görüşlerinin kaynağını burada aramak daha doğrudur. Neşşar'a göre de Ma'bed'in çıkışı, sadece Emevîlere karşı siyasî bir mücadeledir. O kader tartışmalarında Kur'an ve Hadis'i akli yorumlarla ele almıştır. Dolayısıyla bu konuda harici bir etkinin aranması yanlıştır.<sup>105</sup>

Yaptıkları zulmü, "*Bu Allah'ın kaderidir*" görüşünü ileri sürerek meşru göstermeye çalışan Emevî yöneticilerine karşı, sistemli ve tutarlı ilk eleştiri, Mabed el-Cühenî'den gelmiştir.<sup>106</sup> O, Emevîlerin dayandıkları kader doktrini konusundaki eleştirel görüşünü "*Kader, önceden belirlenmiş değildir. İş her defasında yenilenmektedir*"<sup>107</sup> şeklinde formülleştirmiştir. Bu anlayış, Emevî düşünce yapısını zora sokmuştur. Çünkü bu yaklaşıma göre, Emevîlerin yaptıkları ve ilahî kadere bağlayarak sorumluluktan kaçtıkları durumlar, doğrudan Emevîler tarafından yapılmaktadır, 'Allah böyle bir şey emretmemiştir' gerçeği, halkın bilinç dünyasına sokulmaya çalışılmış, keyfi uygulamalarının sonuçları Allah'a değil, Emevî hanedanına havale edilmiştir.

İnsan için önceden belirlenmiş bir kader anlayışını kabul etmeyen Ma'bed'in kadere bakış açısı, öldürülmeden önce Haccac b. Yusuf es-Sekafi (ö.95/714 ) ile arasında geçen bir tartışmada da açıkça görülmektedir. Haccac, Ma'bed'e: *Allah'ın sana yaptığı taksimatı nasıl buluyorsun?* dediğinde, Ma'bed: "*beni Allah'ın taksimatıyla baş başa bırak, eğer onun taksimatında bana düşen bu ise ben buna razıyım*" der. Bunun üzerine Haccac: "*senin bu şekilde elinin kolunun bağlanması Allah'ın kazası ile değil midir?*" sorusuna, Ma'bed: "*Beni senden başkasının bağladığını görmedim. Haydi, bağlarımı çöz.*"

102 İbn Kesir, *a.g.e.* IX, 61; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 424.

103 Müslim, İman, 1; Ebu Dâvûd, Kader, 17; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabul-İman*, Riyad, 2003, s. 351; Bağdadi, *a.g.e.*, s.17-70; Makrîzî, *a.g.e.*, II, 356; ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İtidal, fi Nakdir'r-Rical*, Beyrut, 1963, IV, 141.

104 İbn Kesir, *a.g.e.*, IX, 96; İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 264; Makrîzî, *a.g.e.*, II, 356. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 104

105 Neşşar, *a.g.e.*, I, 327.

106 Akbulut, *a.g.e.*, s. 25.

107 Müslim, İman, 1; Ebu Dâvûd, Kader, 17.



*Eğer Allah'ın kazası buna mudahil olursa ona da razıyım*<sup>108</sup> der. Haccac, ilahî kaderin her şeyi belirlediği fikrini savunurken, Ma'bed, bu düşünceye itiraz ederek şu an için karşılaştığı durumun Allah'tan değil Haccac'ın kendisinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre kader denilen şey bu ise eğer, kendisine müdahaleyi bırakmasını ve çözümü Allah'tan beklemesini istemektedir.<sup>109</sup>

Ma'bed'in kader konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde, en azından onun bir kısım beşer fiillerinin, özellikle zülüm veya şüpheli olanlarının, hür irade ile olduğuna inanması etkili olmuştur. Buna dayanarak o, Emevîlerin zulümlerinin, Allah tarafından takdir olunduğu hususunu reddetmiştir. İlginç olan husus, Ma'bed hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, onun Allah'ın kaderi meselesini tartışan ilk kimse oluş şöhretini kazanmış olmasıdır. Watt'a göre Ma'bed, bu iş için kasıtlı olarak seçilmiştir.<sup>110</sup>

Ma'bed'deki bu isyancı tavrın arkasında, Beni Ümeyyenin tesiriyle Hz. Osman döneminde Rebeze'ye sürgün edilen Ebu Zer el-Ğifârî (ö.32/652) vardır. Ma'bed, Ebu Zer'le birlikte Şam'a yolculuk yapmıştır. Onun Müslümanların mallarını ölçüsüzce harcayan Emevî yönetimine yönelik yaptığı eleştirilerine tanık olmuştur. Emevîlerin "*Mal Allah'ın malıdır*" şeklindeki söylemine karşılık, Ebu Zer'in: "*Mal Müslümanların malıdır*" şeklindeki karşıt söylemini bizzat duymuştur.<sup>111</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle, Ma'bed'in ilkelerini *Adalet*" ve "*el-Emr- bi'l- Ma'ruf ve'n- Nehy ani'l- Münker*" olarak adlandırabiliriz. *Adalet* ilkesinin temel amacı, kulun sorumluluğunun mantıkî ve ahlakî temellere oturmasını sağlamaktır. Yaratıcı-yaratan arasındaki ilişkide, birini diğesinde yok etmeden dengeyi kurma çabasıdır. İbnü'l-Eş'as isyanına katılması *da emr bi'l-ma'ruf-neh-y ani'l-münker* bağlamında değerlendirilebilir. Bu davranışta 'kötülüğe engel olmak' gibi dinî kaygılı bir ilginin varlığı görülmektedir.<sup>112</sup>

Ma'bed'in düşüncelerinde, bireysel ya da kolektif bilinçaltına kazanmış olan, olayların/yaşanılan gerçekliklerin, kulun kendi iradesinden kaynaklanmadığı; bu konuda öznenin/belirleyici unsurun Allah olduğu genel kabulüne getirilen bir eleştiri varlığı görülmektedir. Yapılan eylemlerin sorumluluğu Allah'ın değil, kulun uhdesindedir. Bu bakış açısı, insanın yanlış davranışlarının sonuçlarını Allah'a havale ederek, sorumluluktan kaçmaya çalışmasının anlamsızlığını duyurmaya yönelik yeni bir ifade tarzıdır.

108 İbnü'l- Mürtaza, *a.g.e.*, s. 334; Neşşar, I, 71.

109 Emin, *a.g.e.*, s. 253.

110 Bkz., Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 104.

111 Neşşar, *a.g.e.*, II, 70.

112 Neşşâr, *a.g.e.*, II, 71.

Kısaca Ma'bed el-Cühenî ve kader konusunda onun gibi düşünenerin temel amaçlarının, Emevî yönetimine karşı self-determinasyon denilen, halkın kendi kaderini kendisinin tayin etmesi ilkesini<sup>113</sup> yerleştirmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Bunun Emevî dönemi siyasî terminolojisindeki ifadesi ise açık bir isyandır.

Gaylan ed-Dimeşki (ö.120/738) de kader tartışmalarında görüşleriyle dikkatleri çeken diğer bir isimdir. Gaylan'ın hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. Tam adı Gaylan b. Müslim ed- Dimeşki en-Nebâtî el-Kıptî olup, künyesi Ebu Mervandır. Hz. Osman'ın azatlısı olduğu rivayet edilen babasının adı konusundaki ihtilaflar dolayısıyla, Gaylan için, Gaylan b. Mervan, Gaylan b. Yunus ve Gaylan b. Ebi Gaylan şeklindeki bazı kayıtlar zikredilmektedir.<sup>114</sup> Gaylan, Medine'de Muhammed b. el-Hanefiyye'nin medresesine devam etmiştir.<sup>115</sup>

Gaylan, kader hakkındaki görüşlerini, Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720) döneminde ifade etmeye başlamıştır. Ancak Halife Ömer b. Abdilaziz'in uyarısından sonra kader konusunda konuşmamış,<sup>116</sup> Halifenin vefatından sonra, Hişam (ö.125/742) döneminde düşüncelerini tekrar ifade etmeye başlamıştır. Gaylan, Emevî yanlısı Evzaî (ö.156-/773)'nin fetvasıyla öldürülmüştür.<sup>117</sup>

Gaylan, imanı, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak düşünmektedir. Ayrıca büyük günah işleyenin de kafir olmadığı kanaatinde. Bu düşünceleri nedeniyle onu Mürcie'den kabul edenler olmuştur.<sup>118</sup> Gaylan, Mu'tezilî düşüncenin ilk kurucularından biri olarak da kabul edilmiştir; çünkü ona göre ilahî sıfatlar, Allah'ın zatının aynıdır. Ayrıca Kur'an da mahlûktur. Onun Allah'ın zatıyla ilgili görüşlerinin Mu'tezilî düşüncedeki *tevhid* ilkesine; irade hürriyeti konusundaki fikirlerinin de *adl* prensibine katkı sağladığı ifade edilmektedir.<sup>119</sup>

Gaylan'a göre kader, ister hayır ister şer olsun, kulun bizzat hür olarak icra ettiği fiillerden oluşmaktadır.<sup>120</sup> İnsanın file güç yetirmesi, fiziki sıh-

113 Akbulut, *a.g.e.*, s. 252.

114 Bkz., İbn Kesir, *a.g.e.*, IX, 42; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV,424; Tunç, Cihat, "Gaylan ed-Dimeşki", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 414.

115 İbnü'l- Murtaza, *a.g.e.*, s. 38; Neşşar, *a.g.e.*, II, 74; Tunç, a.g.md., XIII, 414.

116 Dimeşki, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvan (ö.281/894), *Târîhu Ebi Zur'a ed-Dimeşki*, Daru'l- Kutübi'l-İlmiyye, tahk, Halil Mansur, Beyrut, 1996, s.162; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 212; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, s. 104.

117 İbn Abdürabbih, *a.g.e.*, II, 379; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV,424.

118 Bkz., Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr., H Ritter, Wiesbaden, 1963, s. 136.

119 Tunç, a.g.md, XIII, 414.

120 Tunç, a.g.md, XIII, 414

hatiyle alakalıdır.<sup>121</sup> Gaylan'a göre insanın fiilleri, kendilerinden meydana gelmediği sürece, Allah'ın bu fiilleri murat etmiş olduğu söylenemez ama bu fiilleri O'nun murat etmediği de söylenemez. Eğer bu fiiller meydana gelirse, Allah'ın bunları murat etmiş olduğunu söylemek caizdir. İnsanların fiili, itaat türünden ise, meydana geldiği anda Allah'ın onu murat etmiş olduğu söylenebilir ama fiil, isyan türünden ise, Allah'ın bu fiili murat ettiği söylenemez. Gaylan, Allah'ın mahlûkatının kendisine itaat etmeden önce itaat etmiş olacaklarını veya mahlûkatın O'na isyan etmeden önce isyan edeceklerini murat etmesini reddeder. Allah'ın yaratmasında olan her şey, murat ettiği anda meydana gelir. Eğer O, murat etmezse meydana gelmez. Gaylan, Allah'ın, eşyayı dilememiş olmasına rağmen yaratacağını kabul eder. Ayrıca Gaylan'a göre iyilik ve kötülüğü insan yapar, günahkâr Müslümanlar cezalandırılabilir, hatta cehenneme bile gönderilebilir. Aynı günah için daima aynı ceza vardır.<sup>122</sup>

Bu ifadeler açılacak olursa şunlar görülebilir: Gaylan, Allah'ın iradesinin ve fiilinin aynı anda olduğunu kanaatindedir. Bu yaklaşımda önceden takdir edilmiş fiillerin yokluğu görüşü ile Allah'ın hâkimiyeti görüşünü uzlaştırma çabası vardır. Gaylan, insanın taat türünden fiillerinin önceden Allah tarafından murat edilmediğini, aksine bu fiillerin yapıldığı gibi takdir edildiğini kabul eder. Günah türüne ait fiillerden bahsederken Allah'ın bunları murat etmediğini söylemesi, onun bu fiiller hakkında hiçbir şekilde ilahî ihtiyarın olmadığını düşündüğünü gösterir.

### Sonuç

Kur'an-ı Kerim, müminlerin inanç dünyasına hayatı belirleyen güç olarak Allah'ın iradesini koymuş, şuarsuz varlıkların, insan hayatında belirleyici olduğu fikrini reddetmiştir. Hz. Peygamber zamanında, aynı değerler etrafında cem olmuş bireyler, çeşitli nedenlerle, ortak değerler paydasındaki birlikteliklerini sürdürememişler, çatışma kültürüne dayalı ideolojik bölünmelere sebebiyet verebilecek eylemlerden uzak kal(a)mamışlardır. Yaşanılan yeni süreçler, onların hayata ve kutsala bakışlarında etkili olmuştur. Bu da o zamana kadar tartışılmamış bazı konuların yeni şartlar altında değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır.

Kader tartışmalarının tarihi arka planında birçok unsur etkili olsa da en etkili olanı siyasettir. Özellikle siyasi iradenin toplum nezdindeki meşruiyeti sorgulandığı zamanlarda kader konusu veya ilahî irade, siyasetin bu kavramlara yüklediği yeni anlamlarla, toplumları kontrol altında tutmak için kullanılmıştır. Emevî cebir ideolojisinin iktidar-reaya ilişkisini, insani/reel düzlemden teolojik/ilahi düzleme taşıma çabalarını bu bağlamda değerlen-

121 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 229.

122 Eş'arî, *a.g.e.*, s. 513, 150.

dirmeğe mümkündür. Çünkü yeni düzlemde (teolojik) insani olan bir durum ilahî olanla ilişkilendirilerek sunulmuş, siyasi yapılanma meşruiyetini dinden aldığı için eleştirilerin dışında bırakılmıştır.

Hasan el-Basrî, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşki'nin Emevî siyaset algısı ve anlayışına eleştiriler getiren üç önemli isimdir. Ortak noktaları, Emevî otoritesinin cebir ideolojisi bağlamında oluşturmuş olduğu kader fikrini reddetmektir. Onların düşüncelerinde, Allah'ı ve insanı devre dışı bırakan kader anlayışlarına onay verilmemiştir. Emevî yöneticilerinin ilâhî kader anlayışına dayanarak bütün tasarruflarını bu kapsamda değerlendirmeleri, bu sayede sorumluluklarından kaçma çabaları kabul edilmemiştir. Bu alimlerin kader konusundaki yaklaşımları, sonraki dönemlerde insanın iradesini önceleyen özgür irade sahibi düşünce ekollerinin doğmasına katkı sağlamıştır.

### Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev., M.Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994.
- Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaaları*, Ankara, 2001.
- Akoğlu, Muahrrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul, 2006.
- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâki, Beyrut, 2001.
- Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Sufyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c:2 s:2.
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., Fiğlalı, Ankara, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabu'l-İman*, Riyad, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İbrahim b. İsmail Ebu Abdillâh, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, Beyrut, 1990.
- Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî*, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.
- Câbirî, M. Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev., Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.
- Cerir b. Atıyye, Ebû Harze Cerir b. Atıyye b. Hatafa, *Divânu Cerîr*, nşr., Kerem Büstani, Dâru Sadr, Beyrut, 1960.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- Çiftçi, Adil, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal bir çalışma", *İslamiyat*, 2000, c: 3 s:3.

- De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960.
- Dımeşki, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvan (ö.281/894), *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımeşki*, Daru'l- Kutübi'l-İlmiyye,tahk. Halil Mansur, Beyrut, 1996.
- Doğan, Lütfi-Kutluay, Yaşar, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara, 1954, III-IV, 1954.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1996.
- Ebû Davud, Süleyman İbnü'l-Eşâs es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. M. Abdulhamid, Beyrut, tsz.
- Ebû Zehra, M., *İslam'da siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev., H. Karakaya- K. Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1983.
- Emin, Ahmet, *Fecru'l- İslam*, Beyrut, 1975.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr., H Ritter, Wiesbaden, 1963.
- , *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr., Hüseyin Mahmud, Kahire, 1995.
- , *el-Lüma fî'r Red alâ Ehliz'-Zeyği ve'l- Bida'*, Mısır, 1955.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi., *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983.
- , *İmamiyye Şıası, Ağaç Yay.*, İstanbul, 2008.
- , *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara,1996.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdat*, Beyrut, tsz.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşîliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyât, Ankara, 2005.
- , M.S., *Hiz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1967.
- Hitti, K.Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989.
- Izutsu,Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş,Yeni Ufuklar Neş, İstanbul, tsz.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferid*, Thk., M. Said Uryan, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, 1910.
- , *Lisanü'l- Mizan*, Beyrut, 1971.
- İbn Kuteybe, Ebû Muahmmmed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme Ves'-Siyâse, tahk. Taha Muhammed ez-Zînî*, Mısır, 1967.
- , *el-Me'arif*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut,1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, tahk. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul, tsz.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru's- Sadr, 1958.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1981.
- İbnü'l- Mürtaza, Ahmed b.Yahya, *el-Münyeye ve'l-Emel fi Şerhi Kitabı'l-Milel ve'n-Nihal*, İskenderiye, 1952.
- Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Mısır, 1965.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- Lebid b. Rebia, Ebû Akil Lebid b. Rebia b. Malik, *Divanu lebid b. Rebia el-Amiri*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.
- Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitabu'l- Mevâiz ve'l- İ'tibar Bizikri'l- Hitat ve'l- Asâr*, Bulak, 1270.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan, *Murâcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, tahk., Carl Paula, Menşuratü's-Şerif er-Radi , Kum, 2002.
- Muhammed, İ., "Concept of Predesination in Islam and Charistianity", *The Islamic Quarterly*, 44, (2), 2000.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk., M. Fuâd Abdalbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Neşşar, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev., Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara, 1993.
- Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı Ve Haşeviye Olayı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- Şa'rânî, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri, *Levâkihu'l-Envâr*, Kahire, 1906.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub,el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kahire, 1995.
- Taftazanî, Sa'dud'-din Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekâsid*, nşr., A. Ümeyra, Beyrut, 1981.
- Tritton, A. S, *İslam Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, Ankara, 1983.
- Tunç, Cihat, "Gaylan ed- Dimeşki", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., E.R. Fiğlalı, Umran Yay., Ankara, 1981.
- , *Islamic Political Thought*, Edinburg,1963.
- , *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev., Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, (çev., Taha Parla) Hürriyet. Vakfi Yay., İstanbul, 1993.
- Yıldız, H. Dursun, "İbnü'l- Eş'as", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 32-33.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İtidal, fi Nakdir'r-Rical*, Beyrut, 1963.

## İSLAM CEZA HUKUKUNDA HUKUKA UYGUNLUK NEDENİ OLARAK “SPOR FAALİYETLERİ”

M. Rahmi TELKENAROĞLU(\*)

### ÖZ

*İslam dini, özelde bireye fiziksel güç ve maharet kazandıran, genelde ise topluma faydası dokunan her tür spor faaliyetine izin vermiştir. Hatta bu tür faaliyetlerin yeterli sayıda Müslüman fert tarafından gerçekleştirilmesini emretmektedir.*

*İslam hukuku bilginleri, adam öldürme ve müessir fiil suçlarında faile yaptırım uygulamak için, suç genel teorisinde yer alan maddi unsuru yeterli görmemişler, bununla beraber hukuka uygunluk nedenlerinden birisinin bulunup bulunmadığına dikkat etmişlerdir. Buna göre İslam hukukunda yasal kabul edilen ve hasma karşı şiddet kullanımının söz konusu olmadığı spor aktivitelerinde cezai sorumluluğu kaldıran etken hukuka uygunluk nedenlerinden “hakkın kullanılması”dır. Rakibin bedenine yönelik darbelerle icra edilen dövüş sporlarında ise bu tür bir sorumluluğu kaldıran şey müsabaka öncesinde üstü kapalı şekilde alınan izin, yani “mağdurun rızası”dır.*

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Sportif Faaliyetler, Hukuka Uygunluk Nedenleri.

### ABSTRACT

#### **“Sports Activities” as a Ground of Justification in Islamic Penal Legislation**

*Islam has allowed sports activities that give physical strength and skill to individuals and benefits to the society at large. Moreover, it orders them to be performed by a sufficient number of Muslim people.*

*The scholars of Islamic law have not found the material element of the general theory of crime that preconditions to inflict punishment on the crimes of manslaughter and actual bodily harm adequate, yet they have also paid attention to whether there are other grounds of justification. One of the factors*

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (e-mail: mr.telkenaroglu@hotmail.com)

*that removes the criminal responsibility of actual bodily harm when there is no use of violence against rival in sporting activities has been adopted legally by Islamic law, is called "the use of right". However, the factor that removes this kind of responsibility in the combat sports, which is performed on the rival's body, is due to a permission taken by the approval of the persons.*

**Keywords:** *Islamic Law, Sports Activities, Grounds of Justification.*

### Giriş

Sporun tarihçesi ile ilgili bilgiler spor kelimesine yüklenen içeriğin farklılığına bağlı olarak birbirleriyle çelişmektedir. "Belirli ölçüde fiziksel güç ve beceri gerektiren yarışmalı ve eğlenceli etkinlikler"<sup>1</sup> anlamındaki sporun ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Spor; "vücudu çalıştırmak suretiyle elde edilen güçle bazı işleri yapmaktır" anlamında kullanıldığımızda ise ilk çağlardan bu güne değin yaptığımız her türlü çalışmanın spor olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>2</sup>

Hareket, canlılığın tek belirtisi olduğu gibi vücut eğitiminin de önde gelen tek vasıtasıdır. İnsan vücudunun belli amaçlar için eğitilmesi düşüncesi, insanlığın dünya hayatındaki serüveni ile paralellik arz etmektedir. Tarihi süreç içerisinde değişik medeniyetler oluşturmaya başlayan insanlar, birbirlerine üstün gelebilmek için güç mücadelesine başlamışlardır. Fakat ilk dönemlerde meydana gelen bu mücadelelerde, silahların yokluğu veya çok ilkel olması sebebiyle, insan gücüne dayanan ve bedensel kuvvetin ön plana çıktığı bir rekabet ortamı oluşmuştur. Dolayısıyla hem rakiplerine hem de hayvanlara karşı üstün gelebilmek için çabuk, kuvvetli ve dayanıklı olmak bir zorunluluktur. Hatta kullandıkları silahlar bile insan gücüne dayanıyordu.<sup>3</sup>

Çağımızda spor çeşitli özellikleri ile en önemli toplumsal kurumlardan biri haline gelmiştir. Sporun, toplumsal, ekonomik ve politik açıdan büyük önem kazanması sporun niteliğinde ve niceliğinde büyük gelişmelere yol açmıştır. Spor insanın sağlık, zindelik ve mutluluğuna hatta üretimine sağladığı katkıyla artık bir yaşama biçimi olarak kabul edilmektedir. Yaşama biçimi

1 AnaBritannica, "Spor", Ana Yay., İstanbul 1990, XIX, 606.

2 Spor kelimesi, "neşeli olmak ve kişinin dikkatini başka yöne çekmek" anlamlarına gelen Fransızca "desport" kelimesinden İngilizce'ye geçmiştir. Bu bilgi ve spor kelimesinin diğer tanımları için bkz. Aslım, Metin, *Modern Toplumda Sporun İşlevi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s.10-13.

3 Günaydınlı, Cesimi ve diğr., *Beden Eğitimi ve Spor Tarihi Öğretim Programı*, M.E.B. Yay., Ankara 2006, s.2.



olmasının yanı sıra ülke ekonomileri için de önde gelen sektörler arasında yer almaktadır. Profesyonel kulüpler, medya ve reklam kuruluşları, spor malzemeleri ve sportif ürünlerle ilgili şirketler milyarlarca dolarlık bütçeleriyle sektörün ekonomideki önemini de ortaya koymaktadır.<sup>4</sup>

Sportif eylemlerde meydana gelen hukuki, iktisadi, sosyolojik ve siyasi anlamdaki köklü değişimler hukukçuları, spor müsabakaları ile ceza hukuku arasındaki bağlantı üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Sözgelimi kimi sporlar tabiatı itibarıyla şiddeti zorunlu kılarken kimisi de fizikî temasın getirdiği travma, yaralanma, kırık gibi durumlara yol açacak potansiyele sahiptir.

Sporcunun cezaî açıdan korunurluğu, kural ihlali halindeki cezaî sorumluluk, sportif faaliyetler sırasında meydana gelen yaralanma ve kazalarda ceza tatbikatı, spor-ahlak-hukuk ilişkisinin belirlenmesi gibi konular üzerinde yapılan araştırmalar ve ortaya konulan eserler<sup>5</sup> *Spor Ceza Hukuku* (Droit Penal du Sport) adıyla müstakil bir disiplinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

İslam hukuku söz konusu olduğunda ise, toplumsal bir olgu olarak hayatımızın önemli bir kısmını işgal etmesine ve uygulamadaki çeşitliliğe rağmen, “spor faaliyetlerinin ceza sorumluluğu açısından hukuki statüsü” hakkında yapılan çalışmalara ait sayının aynı oranda yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Tarihi süreç içinde, sözü edilen konuya ilişkin ayrıntılı eserler bulmak bir tarafa, fukahanın konuyla doğrudan bağlantılı beyanatını içeren müstakil başlıklar bulmak dahi zordur. Kaldı ki sporun sadece at yarışı, okçuluk, güreş gibi birkaç çeşidine rastlandığı ve sınırlı çevrelerce yürütüldüğü ve etrafında bu günkü kadar geniş kitlelerin organize olmadığı devirlerde yaşayan eski dönem İslam hukukçularına ait konuyla ilgili bilimsel ve ayrıntılı kaynaklar aramak insafsızlık olur.

Bu bağlamda spor aktivitelerini icra ederken uyulması gereken hukuki ve ahlaki sınırlamalar, özellikle spor karşılaşmaları esnasında ortaya çıkan müessir fiil vs. suçların ne derece ve hangi hallerde cezai sorumluluk doğuracağı ile ilgili mukayeseli araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tür çalışmalar, bir taraftan sporu aktif olarak icra edenlerin saha içindeki fiillerine ve bu faaliyetleri organize edenlerin saha dışındaki tutumlarına sınırlamalar

4 [www.tffhd.org.tr/document/saglik/Spor\\_Yaralanmaları.pdf](http://www.tffhd.org.tr/document/saglik/Spor_Yaralanmaları.pdf)

5 Bu eserlerden bazıları için bkz. Horrow, R. B., *Sports Violence-The Interaction Between Private Lawmaking and the Criminal Law*, Carrollton Press, Inc. Monograph Publishing, 1980; Hechter, William, “*The Criminal Law and Violence in Sport*”, 19 Crim. L.Q. 425 (1976-1977); Ünver, Yener, *Spor ve Ceza Hukuku*, Seçkin Yay, Ankara 2004; Üçışık, Fehim, *Spor Hukuku*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2011; Erkiner, Kısmet, *Spor Hukuku Dersleri*, İstanbul 2007, Kadir Has Ün. Yay.; Çağlayan, Ramazan, *Spor Hukuku (Spor Hukuku Temel Metinleri)*, Asil Yay, Ankara 2007.

getirecek diğer taraftan ise hukukçuların bu alana yönelik düşüncelerini içeren literatüre katkıda bulunacaktır.

### I. İslam Hukuku ve Spor

Hukukun en temel konusu insan eylemleridir. Doğumdan ölüme kadar her türlü insan eylemi hakkında normatif yargılar geliştiren İslam hukukunun pek çok kişinin hayatında önemli bir yere sahip olan sportif faaliyetlerini göz ardı ettiği düşünülemez. Naslarda konuyla ilgili bazen teşvik eden bazen de kurallar koyan ve sınırlar çizen hükümler bulunmaktadır. Sözü edilen hükümlere ise çoğu zaman doğrudan ve ismen değil, dolaylı ve işari olarak atıflarda bulunmaktadır. Muhtemeldir ki bunda Kur'an'ın indiği sırada "spor" gibi bir terimin henüz gün yüzüne çıkmamış olması etkili olmuştur. Öte yandan âyet ve hadislerdeki sportif eylemlere gönderme yapan bulguların çoğuna yorum yoluyla ulaşıldığı da bir gerçektir.

#### A. Kur'an-ı Kerim'de Fizikî Güç Unsuruna Vurgu Yapan Ayetler

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'in indiriliş gayesi insanoğlunun Allah'a kulluğudur. İbadet, mabûd ve âbid üçgeniyle özetleyebileceğimiz bu ana temanın dışında Kur'an'da zikri geçen her şey tebeî ve işlevseldir. Bedensel güç de dahil olmak üzere insani bütün unsurlar sözü edilen asli gayeye yönelik olarak Kur'an'da konumlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de fiziksel gücün önemine işaret eden âyetlerden bir kaç şöyledir:

*"Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez."*<sup>6</sup>

Müfessirlere göre *"Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın!"* ifadesindeki ilahi buyruğun gereğini yerine getirmek, içinde yaşanan çağ ve coğrafyaya göre değişiklik arz eder. Sahâbenin ünlü müfessiri Abdullah b. Abbâs, bu cümlede kuvvetten kastedilenin her türlü silah, özellikle de yay olduğunu söylemektedir.<sup>7</sup> Nekira/belirsiz yapıda kullanılan "kuvvet" kelimesi askerî üstünlük sağlayan silah, kılıç gibi bütün savaş aletleri ile o zamanki olanaklar içinde at, deve, fil gibi her tür hayvanı içine almaktadır.<sup>8</sup> Caydırıcılık ilkesinin uygulanabilmesi için her çeşidiyle top,

6 Enfâl 8/60.

7 Kurtubî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1384/1964, VIII, 35; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebu Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut 1414/1993, IV, 83.

8 Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân an Têvili'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, byy, 1421/2000, XIV, 31.

füze, tüfek, denizaltı, savaş gemileri gibi çağın ihtiyaçlarına cevap verecek savunma sanayisini geliştirmek ve ileri teknoloji ürünü olan askerî teçhizat ve araçları üretmek bu emrin kapsamına girmektedir.<sup>9</sup>

“Peygamberleri onlara, “Allah, size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi” dedi. Onlar, “O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyığız. Ona zenginlik de verilmemiştir” dediler. Peygamberleri şöyle dedi: “Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, ona bilgi ve vücut bakımından bir genişlik vermiştir” Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir.”<sup>10</sup>

Büyük müfessir Fahreddîn er-Râzî (v.606/1209), “Ona bilgi ve vücut bakımından bir genişlik vermiştir.” ifadesindeki vücut bakımından genişlikten maksadın ne olduğu üzerinde ortaya çıkan görüşleri (boyunun uzunluğu, yakışıklılık vs.) sıraladıktan sonra bunlardan en isabetli olanın bedensel güç olduğunu belirtmektedir. Zira düşmanı alt etmede işe yarayan şey, güzellik ve boy uzunluğu değil beden gücüdür.<sup>11</sup>

“Kızlardan biri, “Babacığım, onu ücretle tut. Herhâlde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır.” dedi.”<sup>12</sup>

Şuayb peygamberin iki kızından birinin babasına hitaben söylediği bu söz insan zihnine bir takım önemli manaları ilham etmektedir. Koyunlarını sulamada kendisine yardımcı olan Hz. Musa’nın gücüne şahitlik eden ve kendisiyle konuşurken yüzüne bakmamasından onun güvenilir birisi olduğunu anlayan<sup>13</sup> bu genç bayan, resmi ve gayri resmi bütün görevlendirmelerde göz önünde tutulması gereken güçlü ve güvenilir olmak şeklindeki iki niteliğe dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Abbâs, bu veciz ifadeyi “Bedence güçlü, namusça güvenilir” şeklinde açıklamaktadır.<sup>14</sup>

“Düşman topluluğunu izlemekte gevşeklik göstermeyin!”<sup>15</sup>, “Gevşemeyin, üzülmeyin! Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.”<sup>16</sup>

9 Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîrül-Menâr (Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakim)*, Mısır 1411/1990, X, 53.

10 Bakara 2/247.

11 Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut 1420/1999, VI, 505.

12 Kasas 28/26.

13 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 562 vd.; İbn Ebi Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mektebetü Nizâr Mustafâ, byy. 1419/1998, IX, 2966-2967; Bağavî, Muhyi’s-sünne Ebu Muhammed el-Hüseyn, *Meâlimü’l-tenzil fi tefsîri’l-Kur’ân*, byy., 1417/1997, VI, 202.

14 Mâverdi, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l-uyûn (Tefsîru’l-Mâverdi)*, (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., IV, 248.

15 Nisâ 4/104.

16 Âli İmrân 3/139

gibi ayetlerde zikri geçen **وَلَا تَهِنُوا** (Gevşemeyin!) ifadesini bazı müfessirler “Güçsüzlük göstermeyin!” şeklinde anlamışlardır.<sup>17</sup> Moralmen olduğu kadar fizikî olarak da güçlü olmak düşmana galip gelmenin bir gereğidir. Fiilin kökü olan “*vehn*” kelimesinin “kuvvet”in zıddı olduğu göz önünde tutulursa böyle bir açıklama yanlış sayılmaz.

### B. Sorun Hadis Kaynaklarındaki Referansları

İbadetlerin fizikî boyutunun olması bedenî faktöre verilen önemin açık göstergesidir. Namaz ve Hac (Tavaf, Sa’y, Arafat) başta olmak üzere tatbikatını sünnetin belirlediği birçok ibadette manevî yönün yanı sıra şekli ritüellerin de bulunması insan sağlığı ve zindeliğinin ne kadar önemli olduğuna bir işarettir. Bedenen sağlamlığın bu ibadetlerin ön şartı kabul edilmesi, aksi halde sözü geçen kulluk görevlerinin insan uhdesinden düşmesi de dinin salt bilinç halinden ibaret olmadığına ve fizikî gücün Şâri tarafından göz ardı edilmediğine çarpıcı bir delildir. Bu bağlamda “*Güçlü mümin zayıf mümin-den hayırlıdır.*”<sup>18</sup> hadîsi gayet manidardır.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) diğer insanlar gibi beşerî vasıflara sahip olduğu ve vücut olarak aynı maddi unsurları taşıdığı bilinen bir gerçektir. Şüphesiz bunda onun tüm insanlığa peygamber olarak gönderilmesi ve örneklik görevini icra etmesi etkili olmuştur. İnanç olarak güçlü bir toplum oluşturmayı hedefleyen Hz. Peygamber, bu toplumun vücutça da çevik olmasına yönelik irşat ve tedbirleri de ihmal etmemiş, hatta bizzat kendisi bir takım beden eğitimi faaliyetlerine iştirak etmiştir. Sözelimi farklı zamanlarda hanımı Hz. Âişe ile koşu yarışına girmiş<sup>19</sup>, Rukâne ismindeki kişi ile güreş müsabakası yapmıştır.<sup>20</sup> Ensâr’dan bir sahâbînin “Benimle yarışan var mı ?!” demesi üzerine Seleme b. Ekvâ’ya bu konuda izin vermiştir.<sup>21</sup>

Hadis kaynaklarında geçen bilgilere göre Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Medine’de at ve deve yarışı yaptırdığı da vakidir.<sup>22</sup> “*Onlara karşı gücünüz*

17 İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu’l-mesir fi ilmi’t-tefsîr*, Beyrut 1422/2001, I, 328; İz b. Abdisselâm, Ebu Muhammed İzzeddîn Abdulazîz, *Tefsîru’l-Kur’ân*, Beyrut 1416/1996, I, 350.

18 Müslim, Kader, 34; İbn Mâce, Zühd, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 395, H.no:8791.

19 Ebu Dâvûd, Cihâd, 68; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 178, H.no:8894; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIII, 313, H.no:26277; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, X, 545, H.no:4691.

20 Ebu Dâvûd, Libâs, 22; Tirmizî, Libâs, 42.

21 Müslim, Cihâd, 132; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 74, H.no:16539; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 30, H.no:19757; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 420, H.no:37002.

22 Buhârî, İtisâm, 16; Tirmizî, Cihâd, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 68, H.no:4487. Hz. Peygamber, Adbâ ismindeki daha önce hiç yenilmemiş olan devesinin

*yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın!*<sup>23</sup> âyetini açıklarken asıl gücün “atmak” olduğuna vurgu yapmış<sup>24</sup>, okçuluğun ve at eğitmenin boş bir eğlence olmadığını<sup>25</sup>, Allah Teala’nın tek bir ok ile bu oku yapanı, atanı ve atan kişiye oku vereni olmak üzere üç kişiyi cennete koyacağını müjde vermiştir.<sup>26</sup> Ayrıca kişinin öğrendikten sonra atıcılık sporunu terk etmesini Allah’ın kendisine verdiği bir nimete karşı nankörlük etmesi olarak yorumlamıştır.<sup>27</sup> Diğer taraftan çocuklara yüzmeyi öğretmeyi tavsiye buyurmuş<sup>28</sup>, taşlarla ağırlık kaldırma müsabakası yapan kişileri müsamahayla karşılamıştır.<sup>29</sup>

Bütün bunlar, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir beşer olarak sosyal hayatın ihtiyaçlarını görmezden gelmediğini ve yapı itibariyle insanoğlunun oyun, eğlence<sup>30</sup> ve bedenî aktivitelere gereksinim duyduğunun bilincinde olduğunu göstermesi açısından değerli bilgilerdir.

bir Arap bedevisine ait deveye yenilmesi üzerine “Dünyada yücelmiş her şeyi alçaltmak Allah’ın üzerine bir hakur!” buyurmuştur. Buhârî, Cihâd, 59; Ebu Dâvûd, Edeb, 9; Nesâî, Hayl, 13.

23 Enfâl 8/60.

24 Müslim, İmârâ, 167; Ebu Dâvûd, Cihâd, 24; Tirmizî, Tefsîr, 9; İbn Mâce, Cihâd, 19.

25 Ebu Dâvûd, Cihâd, 24; Tirmizî, Fedâilü’l-cihâd, 11; Nesâî, Hayl, 7; İbn Mâce, Cihâd, 19.

26 Ebu Dâvûd, Cihâd, 24; Tirmizî, Fedâilü’l-cihâd, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 558, H.no:17321.

27 Ebu Dâvûd, Cihâd, 24; Nesâî, Hayl, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 572, H.no:17336. Hadislerde ok atıcılığına teşvikte bulunan bazı hadisler için bkz. Buhârî, Ehâdisü’l-enbiyâ, 13; Tirmizî, Fedâilü’l-cihâd, 11; Nesâî, Cihâd, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 58, H.no:16528; İbn Hibbân, *es-Sahîb*, X, 547, 548, H.no:4693, 4694; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 103, H.no:2465; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 23, H.no:19731.

28 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 18, H.no:16198; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 409, H.no:323; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 214, H.no:11988; a.mlf., *Şuabu’l-îmân*, XI, 135, H.no:8297.

29 Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, X, 519, H.no:7922; Bezzâr, *el-Müsned*, XIII, 474, H.no:7280. Hz. Peygamber ve sahâbenin hayatında sporun yeri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İbn Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr el-Cevziyye, *el-Fürûsiyye*, Hâil 1414/1993, s.85-110.

30 Spor müsabakaları için “oyun” ya da “eğlence” ifadesini kullanmak yanlış olmaz. Yûsuf sûresi 12, 16, 17. âyetlerde koşu yarışması bir tür oyun olarak nitelendirilmektedir. Oyun ve eğlence mutlak olarak kötü bir eylem değildir. Ruhen rahatlamak için mübah bir şeyle uğraşmak oyun kabul edilebilir. Oyun ile bazen savaş sanatını öğrenmek gibi ulvi gayeler de gözetilebilir. Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, XVIII, 426. Hz. Peygamber kişinin eşi ile hoş vakit geçirmesini oyun kelimesi ile ifade etmektedir. Cabir b. Abdullah’a hitaben “Bakire ile evlensydin de sen onunla o da seninle gönül eğlendirseydi!” buyurmuştur. Buhârî, Nikâh, 10; Müslim, Hac, 55, 56, 57; Ebu Dâvûd, Nikâh, 3; Tirmizî, Nikâh, 13; Nesâî, Nikâh, 6.

### C. İslam Hukukçularının Spora Bakışı

İslam hukuku, genç nesillerin gizli kalmış olan kabiliyetlerini ortaya çıkarması, cesaret ve kahramanlık duygularını harekete geçirmesi, adaleleri güçlendirmesi ve ruha zindelik vermesi bakımından beden eğitime önem vermekte ve bu yönde teşviklerde bulunmaktadır. Bugün spor faaliyetleri olarak tanımlanan aktivitelerin geneli fıkıh kitaplarında “*fürûsiyye*” terimi ile karşılanmaktadır. İslam hukuku, atletizm, at yarışları, yelkenli ve motorlu taşıt yarışları, yüzme, halter ve atıcılık gibi bireye fiziki güç ve maharet kazandıran her tür spor faaliyetine izin vermektedir.<sup>31</sup>

Kaynağını nas ve icthadlardan alan İslam hukuku, kişiye fizikî açıdan takviyede bulunan her tür faaliyeti icra etme hakkı vermenin ötesinde, bu tür faaliyetlerin Müslümanlar tarafından yeterli oranda (farz-ı kifâye olarak) yürütülmesini emretmektedir.<sup>32</sup> Nitekim aynı hukuk sistemi, kendisine tabi olan sosyal dokunun, yeryüzünde mevcut bulunan bilim, sanat ve teknolojik gelişmelerin tamamından yararlanmasını öngörmektedir. Bu durumda beden eğitimi ve spor bilimlerini topyekun ihmal eden bir toplumun uhrevi açıdan da sorumlu olacağı rahatlıkla söylenebilir.

İslam'ın bir hukuk düzeni tesis etmekle amaçladığı şey İslam hukuk felsefesinde *usûl-i hamse* olarak isimlendirilen din, can, akıl, nesil ve malın himayesidir. İbâdât, muâmelât, cinâyât ve diğer bütün alanlarda cari olan hükümler bu beş esastan biri veya birkaçını korumaya matuftur.<sup>33</sup> Dikkat edildiğinde bu beş maddenin hepsi de doğrudan ya da dolaylı olarak insan bedeninin güçlü ve sağlıklı olmasıyla ilgilidir.<sup>34</sup>

İslam hukukçuları spor faaliyetlerinin şer'î hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler tarih boyu İslam toplumlarının spora nasıl bir anlam yüklediğini göstermesi açısından incelenmeye değer bilgilerdir. Maslahat/fayda unsurunu daima göz önünde tutan fakihler insana beden ve ruhen destek olan her tür aktiviteyi mübah görmüşlerdir. Üstelik böyle bir eylemle sevap kazanılacağını söyleyen müctehidler de yok değildir.

31 Üdeh, Abdulkâdir, *et-Teşri'ü'l-cinâi'l-İslâmî mukâranan bi'l-kânûni'l-vad'i*, Kâhire 1426/2005, I, 552.

32 Şirbîni, Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ marîfeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, byy. 1415/1994, VI, 166; Üdeh, *et-Teşri'ü'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 553; Abbûd es-Sirâc, *et-Teşri'ü'l-cezâi'l-mukâran fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni's-Sûri* (el-Cüzü'l-evvel: el-Mebâdiü'l-âmmeh), Dımaşk tsz., s.254.

33 Şâtübî, Ebu İshâk İbrâhîm el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-fikr, Beyrut tsz., II, 4 vd.

34 Şurfâ, 'Urûbe Nâsır, *el-İsâbâtü'r-riyâdiyye fi't-teşri'i'l-cinâi'l-İslâmî*, Necâh Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Nablus 2009, s.33.

At, koşu, okçuluk ve benzeri yarışların teklîfi hükmü hakkında en ayrıntılı ve isabetli görüş kanaatimizce Şâfiî hukukçulara aittir. Onlara göre normal durumlarda spor müsabakaları yapmak sünnettir. Cihad ve ülke savunması için gerekli olursa, diğer bir ifadeyle askerî talim amacına yönelik olarak icra edilirse farz kategorisine dahil olur. Yol kesicilik gibi helal olmayan bir iş için yapılırsa dinen mahzurlu (haram) hale gelir. Vakit israfı ve sırf eğlence amacıyla yapılan sporlarda olduğu gibi İslam’ın hoş görmediği bir gayeye matuf olursa mekruh kabul edilir. Mübâh bir iş için veya maksatsız olarak yapıldığında ise mübâh olur.<sup>35</sup>

Ünlü Şâfiî hukukçu Muhyiddîn en-Nevevî (v.676/1277), yüzme, atletizm ve deniz ulaşım araçları ile yapılan ödüllü yarışmaların caiz olup olmadığı hakkında ortaya çıkan tartışmayı naklettikten sonra bu tür dallarda yapılacak yarışmaların İslam ordularına askeri ve bedenî bakımdan maharet kazandıracağına dikkat çekmektedir. Hatta geçmiş asırlarda düzenlenen İstanbul ve İskenderiye kuşatmalarını örnek vererek bu tür savaşlarda kara kuvvetlerinin tek başına işe yaramadığını ve İslam ordularının deniz donanmasına da sahip olması gerektiğini söylemektedir. Nevevî’nin bu örneklerle ulaşmak istediği sonuç, müsabakanın bu tür deniz sporlarında da caiz görülmesi zorunluluğudur.<sup>36</sup>

#### D. Şiddet İçeren Sporların Hükmü

Günümüzde dünyanın her yerinde büyük rağbet gören spor dallarından birisi de dövüş sporlarıdır. Ancak bu sporlar futbol, voleybol, basketbol, güreş, motor sporları ya da atletizm ile eş tutulamaz. Rakiplerin ring adı verilen kare biçimindeki alanda yumruklarıyla vuruşarak birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıkları bu tür sporların amacı hasma doğrudan şiddet uygulamak ve zarar vermektir.

“Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!”<sup>37</sup>, “Kendinizi öldürmeyin/canınıza kıymayın!”<sup>38</sup> gibi âyetlerin genel ifadesinden yola çıkarak ve yüze

35 Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 166-167. Mâlikîler, bedensel bir eylem olarak spor yarışmalarını, cihad ve ülke savunması için gerekli olması halinde vâcib, savaş kabiliyetini artırması halinde mendûb, her hangi bir gerekçe bulunmaması durumunda ise mübâh görmüşlerdir. Hanefîler savaş tekniklerini geliştirmek için yapılan sporu mendûb, amaçsız yapılan sporu mübâh görmüşlerdir. Hanbelîler ise genel bir nitelemeyle caiz hükmü vermekle yetinmişlerdir. Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Fıkhu ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, Beyrut 1424/2003, II, 46.

36 Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhammed b. Şeref, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mübezzeb*, Dâru’l-fıkr, Beyrut tsz., XV, 140-141.

37 Bakara 2/195.

38 Nisâ 4/29.

vurmaya<sup>39</sup> ve iki Müslümanın dövüşmesini yasaklayan hadisler<sup>40</sup> ile “*Zarar vermek yoktur, zarara zararla karşılık vermek de yoktur.*”<sup>41</sup> hadîsinin gereği olarak boks ve Amerikan güreşi gibi sporlar İslam alimleri tarafından caiz görülmemektedir.<sup>42</sup>

1987 Ekim ayında Mekke’de toplanan İslam Fıkhı Konseyi (Mecma’u’l-Fıkhî’l-İslâmî), Amerikan güreşi (SmackDown), boks ve boğa güreşi gibi şiddet içerikli sporlara ilişkin hekimlerin de katıldığı 10. Dönem birleşiminde, bu tür sporların yol açtığı tehlikeli sonuçları ele alan tebliğleri ve istatistikleri dinledikten sonra şu karara varmıştır:

Boks ve Amerikan güreşi gibi sporlar, karşı tarafa acı verme esasına dayanan sporlardır. Alınan darbeler sonucunda kafa travmaları, ileri derece kırıklar, kaş yarılması, geçici veya kalıcı beyin zedelenmeleri gibi pek çok durumla karşılaşmaktadır. Buna sebep olan sporcunun hiçbir cezai sorumluluk taşımaması bir tarafa, söz konusu yaralanmaları seyredenler açısından mutluluk dahi uyandırmakta ve kan dökülen karşılaşmalar “zevkli maçlar” olarak tanımlanmaktadır. Daha çok İspanya’da düzenlenen ve belli kurallarla boğayı tahrik etmek, yaralamak ve sonuçta öldürmekten ibaret olan boğa güreşi ise İslam’ın temelden kabul etmeyeceği bir vahşilik ve hayvan katliamıdır. Zikri geçen sporları esasen bir beden eğitimi olarak algılamak mümkün değildir.

Bazı bilim adamları ise fayda-zarar dengesini esas alan mekâsıd ichtihâdına dayanarak; yani insan bedenine yönelik pek çok zarar içerdiği ve vakıa olarak bu zararların, muhtemel faydasına ağır bastığını gerekçe göstererek boks, karate gibi yakın dövüş sporlarını dinen mahzurlu görmektedir.<sup>43</sup> Psiko-sosyal açıdan ise bu spor dalları, sporun icra ediliş gayelerinden birisi olan kardeşlik ve sevgi kavramlarıyla örtüşmemektedir. Zira adı geçen sporlarda her iki rakibin amacının karşı tarafın bedenine zarar vermek olduğu aşîkardır.<sup>44</sup>

İslam hukukçuları köpek, horoz ve koç gibi hayvanların dövüştürülmesi suretiyle icra edilen müsabakaları da ittifakla caiz görmemek-

39 Buhârî, İtk, 20; Müslim, Libâs, 106; Ebu Dâvûd, Hudûd, 40; Tirmizî, Cihâd, 30; İbn Mâce, Nikâh, 3.

40 Buhârî, İmân, 21; Müslim, Fiten, 15.

41 İbn Mâce, Ahkâm, 17; Muvatta, Akdiye, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 55, H.no:2865.

42 Bkz. *el-Lecnetü’l-dâime li’l-buhûsi’l-‘ilmiyye ve’l-iftâ*, *Fetâvâ’l-lecneti’l-dâime*, Riâsetü İdâratü’l-buhûsu’l-‘ilmiyye ve’l-iftâ, Riyad tsz., XV, 199; Muhammed b. İbrahim b. Abdullatif, *Fetâvâ ve Resâil*, Matbaatü’l-hükûme, Mekke 1399/1979, VIII, 131.

43 Faysal el-Bu’dânî, “*et-Tervih ‘ani’n-nefs fi’l-İslâm: Mefâhim ve davâbit*”, Mecelletü’l-Beyân, 1989, s: 90, s.25.

44 Mv.F. *el-Mevsû’atü’l-fıkhıyye*, Kuveyt, 1404-1427/1983-2006, XXIV, 127.



tedirler.<sup>45</sup> Bu meselenin icthadi olmaktan çok nas ile belirlenen bağlayıcı bir hüküm ihtiva ettiği söylenebilir. Zira kaynaklarda hayvanların birbirine kışkırtılmasını açıkça yasaklayan hadisler bulunmaktadır.<sup>46</sup>

### E. Spor Karşılaşmalarında Ödül ve Bahis

Doğumundan ölümüne kadar her tür insan faaliyeti İslam fıkhnının ilgi sahasına girmektedir. İslam'ın verdiği terbiye doğrultusunda insanın dünyaya geliş gayesini Yüce Yaratan'ı tanımak ve ona kulluk etmek olarak değerlendiren fakihler beşerî faaliyetleri bu çerçevede nitelendirmeyi adeta prensip edinmişlerdir. Kulluk ekseninde dönen dünya algısı bu gayenin dışına çıkan her tür eyleme karşı tepkili olma halini doğurmuştur. Konuya sözü edilen algıyla bakan fukaha, ilk bakışta kumar ve gönül eğlendirmekten başka faydası olmadığı düşünülen ödüllü spor karşılaşmaları için, askerî manevra kabiliyetini geliştirmek ve düşmana korku vermek gibi kutsal gayelere vesile olması itibariyle “asla aykırı olarak caizdir” hükmünü vermektedirler.<sup>47</sup>

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadîste “*Pabuç, toynak ve temren dışında bir şeyle ödüllü yarışma yapılamaz.*”<sup>48</sup> buyrulmuştur. Burada pabuç ile kastedilen deve ve katır, toynak ile kastedilen attır. Temren ise okun demir kısmıdır.<sup>49</sup> Hadîs, ödül karşılığı yapılan yarışmaların caiz olduğuna delil olarak öne sürülmektedir. Üstelik bir görüşe göre burada at, deve ve ok yerine

45 Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 141; Sedhân, Abdullâh b. Nâsır, “*et-Terfih fi'l-'asri'n-nebevî*”, *Mecelletü'l-buhûsî'l-İslâmiyye*, byy. tsz., LX, 232; Mv.F. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, XXXV, 268.

46 Ebu Dâvûd, Cihâd, 56; Tirmizî, Cihâd, 30; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 38, H.no:19782.

47 Şîrâzî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, Beyrut tsz., II, 275; Semarkandî, Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1405/1984, III, 347; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Kâhire 1388/1968, IX, 466; Zeylâ'i, Ebu Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kâhire 1313/1895, VI, 227; Trablusî, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*, by. 1423/2003, III, 390; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasit fi'l-mezheb*, Kâhire 1417/1996, VII, 173. Hanefî öğretide ödül karşılığı yarışmanın doğurduğu zararlı sonuçlar sebebiyle kıyasen caiz olmadığı halde “*istihânen*” meşru olduğu söylenmiştir. İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhitü'l-burbânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, Beyrut 1424/2004, V, 324; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, by. ts., VIII, 554; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz, *Reddü'l-muhtâr 'alêd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1415/1995, VI, 403-403.

48 Ebu Dâvûd, Cihâd, 67; Tirmizî, Cihâd, 22; Nesâî, Hayl, 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 453, H.no:7482; İbn Hibbân, *es-Sahih*, X, 543, H.no:4689.

49 Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-hak Ebu't-Tayyib, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Beyrut 1415/1994, VII, 173.

pabuç, toynak ve temren kelimelerinin kullanılması manayı genelleştirmeye ve benzer şeyler hakkında aynı hükmü vermeye elverişli hale getirmek içindir.<sup>50</sup> Bu açıdan bakıldığında hadîsteki ifade şekli dikkat çekicidir.

Bu noktada ödüllü spor karşılaşmaları ile ilgili birkaç önemli hususa temas edilmelidir. Bunların ilki üzerine maddi bir menfaat konularak yapılan spor bahislerinin vasıf olarak nasıl bir akit olduğu, daha açık bir ifadeyle böyle bir akdin bağlayıcı olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konudaki ihtilaf<sup>51</sup> bu tür akitlerin *icâre*ye (kira sözleşmesine) mi yoksa *ceâle*ye (ödül sözleşmesine) mi benzediğine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. *İcâre*ye benzeten hukukçular spor bahislerini bağlayıcı (lâzım) görmekte, *ceâle*ye benzetenler ise bağlayıcı olmadığını (gayr-i lâzım) söylemektedirler.<sup>52</sup> Hukuki netice olarak ise *icâre*ye benzetilmesi halinde akit tamam olduktan sonra hiçbir şekilde feshedilemez. Fakat *ceâle*ye benzetilirse yarışma başlamadan önce her iki taraf da sözleşmeyi feshedebilir. Yarışma başladıktan sonra ise rakipler içinden yenilen taraf yapılmış olan bu sözleşmeden vazgeçemez.<sup>53</sup> Bazı Şâfiî kaynaklarda<sup>54</sup>, Ebu Hanîfe'nin ödüllü yarış akdinin batıl olduğunu söylediğine dair bir rivayet bulunsa da Hanefî mezhebi fıkıh eserlerinde yaptığımız araştırmada böyle bir bilginin kaynağına rastlanılmamıştır.

Spor müsabakalarında koyulan ödüller konusundaki ikinci mesele akdin taraflarıyla ilgilidir. Ödül eğer iki yarışmacıdan birisi tarafından koyulmuşsa ve diğer tarafın yarışmayı kazanırsa ödül alacağı fakat kaybederse hiçbir şey vermeyeceği şartıyla düzenlenmişse cumhura göre bu caizdir.<sup>55</sup> Her iki tarafın ortaya koyduğu ve sadece galip tarafın aldığı ödül ise kumar olarak

50 Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 168.

51 Mâlikîlere göre müsâkaba akdi lâzım bir akittir. Onlara göre *icâre* akdinde ücret olabilen her şey yarışmada da ödül olabilir. Ğirnâtî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*, by. 1416/1995, IV, 609. Hanbelîler ödüllü yarışmayı *ceale* akdine benzeterek gayr-i lâzım görmektedir. İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, by. tsz., IV, 62. Hanefî fakihlerin bu konuda açık bir ifadesi olmamasına rağmen Ebu Hanîfe'ye bu tür bir akdin caiz (gayr-i lâzım) olduğu görüşü isnat edilmektedir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 468. İbn Kayyım, müsâbaka akdini *icâre* ve *ceâle*den ayrı müstakil bir akit olarak görmektedir. İbn Kayyım, *el-Fürûsiyye*, s.325.

52 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 506.

53 Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 129.

54 Bkz. Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezeheb*, Dâru'l-Minhâc, byy. 1427/2007, XVIII, 229; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 173.

55 Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-İknâ' fi fikhîş-Şâfiî*, byy. tsz., s.186; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 173; Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 348; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 129.

değerlendirilmektedir.<sup>56</sup> Çift taraflı böyle bir bahisleşmede ödülün caiz hale gelmesi için “*muhallil*”<sup>57</sup> ismi verilen üçüncü bir rakibin varlığı şart koşulmuştur. Yarışmanın düzenlendiği mahallin mülki amiri gibi üçüncü bir kişi tarafından koyulması halinde ise ihtilafsız caizdir.<sup>58</sup>

Diğer bir mesele de bahis akdinin konusu, yani müsabakanın ne tür yarışmalarda caiz olduğu tartışmasıdır. Hanefîler bahis üzere yapılan at, deve ve atıcılık yarışmalarına ilaveten katır, merkep ve koşu yarışını da caiz görmektedir.<sup>59</sup> İmam Mâlik<sup>60</sup>, Şâfi<sup>61</sup> ve Hanbelî hukukçular<sup>62</sup> bu üç şeye tahsis etmekte, ödüllü koşu yarışını caiz görmemektedirler. Bahis üzere yapılan yüzme yarışmalarına, Şâfi mezhebine mensup bazı alimler hariç, cumhur ulema cevaz vermemektedir.<sup>63</sup> Ödülsüz müsabakanın caiz olduğunda ise mezhepler arasında fikir birliği bulunmaktadır. Tabiînin büyük alimlerinden

56 Zeylâ'i, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 227; 'Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerbu'l-Hidâye*, Beyrut 1420/2000, XII, 254; Huraşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerbu Muhtasari Halil*, Beyrut tsz., III, 155; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 471; Makdisî, Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed, *el-Udde Şerbu'l-Umde*, Kâhire 1424/2003, s.292. Hanbelî fakih İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ödülün her iki taraftan koyulması da dahil ödüllü yarışmaların her şeklini Müslümanların ahitlerine uymaları gerektiğini tavsiye eden nasları delil getirerek caiz kabul etmektedir. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed, *Mecmû'ül-fetâvâ*, Medine 1416/1995, XXVIII, 22; İbn Kayyım, *el-Fürûsiyye*, s.171 vd.

57 **Muhallil**: Binicilik yarışlarında ortaya bahis koyan iki kişinin arasına hiçbir risk almadan giren üçüncü kişinin adıdır. Buna göre eğer yarışmada üçü de eşit kalırsa her kes koyduğu ödülü alır; üçüncü kişi (muhallil) hiçbir şey alamaz. İki kişi bu üçüncü kişiyi yenerse de durum aynıdır. Eğer üçüncü kişi (muhallil) diğer iki kişiyi yenerse her ikisinin koyduğu ödülü hak eder. İlk ikisinden birisi galip gelirse hem kendi koyduğu hem de diğer ikinci kişinin ödülünü alır, muhallilden hiçbir şey alamaz. Rakiplerden birisi muhallil ile beraber öteki rakibini geride bırakırsa galip olan taraf kendi koyduğu ödülü alır, diğer rakibinin ödülünü de muhallil ile aralarında yarı yarıya paylaşırlar. Hanefî, Şafi ve Hanbelilere göre bu şekilde yapılan bir müsakabaka caizdir. Mv.F., *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, XV, 81-82. Mâlik b. Enes, muhallili caiz görmez. İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Ğirnâti, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, byy. tsz., s.105; Nevevî, *el-Mecmû'*, 15/131.

58 Müzenî, İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil, *el-Muhtasar* (el-Ümm'ün 8. cildi), Beyrut 1410/1990, VIII, 395; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 275; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s.105; Aynî, *el-Binâye*, XII, 254; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 173.

59 Mevsulî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrut, 1426/2005, IV, 168; Ebu Hanîfe'nin ödüllü hiçbir yarış akdini batıl gördüğü şeklinde bir rivayet de bulunmaktadır. Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 131.

60 İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf , *el-Kâfi fi fikhi Ehli'l-Medîne*, Riyad, 1400/1980, I, 489.

61 Şâfi, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut 1410/1990, IV, 243; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 131.

62 İbn Kudâme, el-Muğni, IX, 467; Makdisî, *el-Udde Şerbu'l-Umde*, s.291; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 131.

63 İbn Kayyım, *el-Fürûsiyye*, s.109.

Arâ b. Ebi Rabâh her şeyde ödüllü olarak yarışmayı caiz görmektedir.<sup>64</sup> Günümüz spor çeşitlerinden motorlu taşıt yarışları ile futbol, voleybol, basketbol, tenis gibi topla oynanan sporlarda yerel maçlar, ulusal veya uluslar arası turnuvalar düzenlenmesinde dinen bir sakınca görünmemektedir.<sup>65</sup> Konuya ilişkin sınırlandırıcı ve katî bir nas olmadığına göre, ödül konulup konulmadığına bakılmadan bedenî ve ruhî bakımdan toplum sağlığına olumlu yönde katkıda bulunan ve insandaki mücadeleye gücünü açığa çıkaran her tür sporun siddet içermemek kaydıyla meşru olduğu kabul edilmelidir.<sup>66</sup>

### F. İslam Hukukunda Spor Karşılaşmaları İçin Koyulan Ahlaki ve Hukuki Sınırlamalar

Sportif aktiviteler için getirilmesi gereken ahlakî sınırlandırmalar hakkında özetle şunlar söylenebilir: Spor bireyin dinî ve dünyevî yükümlülüklerini aksatmasına neden olmamalıdır. Gündelik ve zarurî işlerini terk etmeye varacak derecede vakit israfına yol açmamalı, üyesi olduğu topluma manevî açıdan zarar vermemelidir. Kıyafet ve tesettür noktasında ise İslam'ın ruhsat verdiği sınırların dışına çıkılmamalıdır.<sup>67</sup> İçki, kumar, fuhuş gibi genel ahlak kurallarına uygun düşmeyen ve dinin haram kıldığı şeylerden arınmış olmalıdır.<sup>68</sup> Toplumsal kargaşa ve husumet gibi menfi tutumlara mahal vermeme, kişi onur ve saygınlığını zedelememe, insan hakları ihlal edilmemelidir. Bahis oyunları, kara para aklama, spor karşılaşmasının sonucunu değiştirmek için maddî veya manevî bir çıkar sağlamaya yönelik gizli anlaşmalar yapmak (şike)<sup>69</sup> gibi emeğe dayanmayan kazanç yollarına izin verilmemelidir. Siyasî

64 Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 131; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 466; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s.105; Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu Müntekal-abbâr min ehâdisi Seyyidi'l-ahyâr*, Mısır 1413/1993, IV, 399; İbn Âbidîn, *Reddül-muh-târ*, VI, 402.

65 *Abkâmü'l-müsâbakâti'l-mu'âsıra fî dav'i'l-fikhi'l-İslâmî*, (Katar'ın başkenti Doha'da düzenlenen Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî 14. Dönem toplantı sunumlarından derleme), Haz. Muhammed Osman Şübeyr, Katar, 1424/2003, s.12.

66 *el-Müsâbakâtü'l-mu'âsıra fî davi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Katar'ın başkenti Doha'da düzenlenen Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî 14. Dönem toplantı sunumlarından derleme), Haz. Muhammed Abdurrahîm ve Mahmûd Ahmed Ebu Leyl, Katar, 1424/2003, s.27.

67 *Abkâmü'l-müsâbakâti'l-mu'âsıra fî dav'i'l-fikhi'l-İslâmî*, s.9.

68 Bozkurt, Nebi, "Eğlence", *DİA*, X, 488.

69 Hz. Peygamber (s.a.s.), yarışmanın sonucunu değiştirmek için gizli anlaşma yapmak şöyle dursun rakiplerden birinin kesin olarak kazanacağı bilinen yarışmaları dahi kumar olarak nitelemektedir. Bir hadîs-i şerifte "Kim, atının diğer atları yeneceğini bildiği halde iki at arasına onlarla yarışması için bir üçüncü at daha katarsa kumar oynamış olur." buyrulmaktadır. Ebu Dâvûd, Cihâd, 69; İbn Mâce, Cihâd, 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 327, H.no:10556; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 527, H.no:33552; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 34, H.no:19770.

açından ise uluslararası güçlerin politik emellerine alet edilmemelidir.<sup>70</sup> Ayrıca başta gürültü şeklinde olmak üzere koku, atık, ışın, titreşim, duman, is, toz, buhar, ısı gibi diğer bazı müdahalelerle çevre kirliliğine sebep olunmamalıdır. Sporun, çevreye zarar vermeyecek veya en az zarar verecek şekilde önlem alınarak yapılması ve yaptırılması zorunludur. Bunların yanında, seyircilerin de çevre bilinci içerisinde hareket ederek karşılaşmaları izlemeleri, çevreye zarar verecek taşkınlıklardan kaçınmaları gerekmektedir. Bu konuda, sporu aktif olarak icra edenler ile onları organize eden kişi, kurum veya kuruluşlara büyük görevler düşmektedir.<sup>71</sup>

İslam hukukçuları yukarıda sayılan ahlakî sınırların yanı sıra bir yarış akdinin sahîh olması için bazı şekli şartların bulunmasını da gerekli görmüşlerdir:<sup>72</sup>

a. Yarışın başlangıç ve bitim noktası belirtilmelidir.<sup>73</sup> Bu yarışma, atıcılık sporlarıyla ilgili ise hedef, hedef ile atıcının arasındaki mesafe, ilk olarak kimin atacağı bilinmelidir.<sup>74</sup>

b. Yarış eğer at veya deve yarışı ise bineğin vasıflarını belirtmek yeterli olmayıp bizzat kendisini belirtmek gerekir.<sup>75</sup>

c. Verilecek ödül cins, miktar ve nitelik olarak belirtilmiş olmalıdır. Miktarı belli olmayan ödül karşılığında veya alkollü içecekler, domuz eti, murdar hayvan eti gibi hükmen ticarî değeri/mütekavvim olmayan bir mal karşılığında yapılan yarış akdi geçerli değildir.<sup>76</sup>

d. Yapılan yarışma okçuluk yarışması ise atıcının belirtilmesi gerekir. Atılacak okların veya yayın belirtilmesi şart değildir. Okun hedefte sabit kalması, düşmesi, delip geçmesi ve benzeri şekillerde isabet şeklinin önceden belirtilmesi şarttır.<sup>77</sup>

70 Bkz. Şurfâ, *el-İsâbâtü'r-riyâdiyye*, s.35-56; Adam, Hüdaverdi, “*İslam, Barış ve Spor*”, Köprü, 2003 (Bahar), s:82, s. 96-104; Hafez Efzal İsmail, *Islam and Sport*, byy. tsz., s.66.

71 Petek, Hasan, “*Sportif Faaliyetlerden Kaynaklanan Çevre Kirliliği Sebebiyle Çevre Kanununa Göre Sorumluluk*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2005, c: 7, sayı: 2, s. 215-216.

72 İslam hukukunda spor karşılaşmaları için koyulan ahlaki ve hukuki kurallar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, II, 46 vd.; Talhî, Ahmed Hâmid, *Abkâmü'l-müsâbakât fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Ümmü'l-Kurâ Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke 1408/1988, s.190-211.

73 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 243; 'Aynî, *el-Binâye*, XII, 254; Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Beyrut 1415/1994, III, 465; Ğirnâtî, *at-Tâc ve'l-iklîl*, 4/610; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 136; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 472; Makdisî, *el-'Udde*, s.292.

74 Bkz. Talhî, *Abkâmü'l-müsâbakât*, s.190-211.

75 Karâfi, *ez-Zahîra*, III, 465; Ğirnâtî, *at-Tâc ve'l-iklîl*, IV, 611;

76 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 243; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 136; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 469;

77 Ğirnâtî, *at-Tâc ve'l-iklîl*, IV, 610; Huraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, III, 155; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 474-475.

e. Rakiplerin her birinin diğerini geçmesi mümkün ve birbirine denk (mütekâfi/mütekâribetü'l-hâl) olmalıdır. İçlerinden birisinin galip geleceği kesin bir şekilde bilinmemelidir.<sup>78</sup>

f. Yarış mesafesi yorulup güçten kesilmeksizin kat edilmesi mümkün olan bir mesafe olmalıdır.<sup>79</sup> Böyle bir şartın koyulmasıyla amaçlanan şey koşu yarışmasında koşucunun, binicilik yarışmasında ise hayvanın eziyet çekmemesidir.

g. Yarışlarda galibiyetin neye göre hükmedileceği konusu tartışma konusu olmuştur. Hanefilere göre yarışmanın galibine develerde omuzları ile, atlarda ise boyunları ile karar verilir.<sup>80</sup> İmam Şâfi'ye göre de böyledir.<sup>81</sup> Hanbelîlere göre ise atların boyun uzunluğu aynı ise başlarına göre, aynı değilse omuzlarına göredir. Develerde ise mutlak anlamda omuzlarına göredir.<sup>82</sup> Malîkî mezhebinde her ikisinde de kulak farkı esas alınmaktadır.<sup>83</sup>

Görüldüğü gibi müctehidler, yaşadıkları çağın imkanları ölçüsünde atletizm, nişancılık, binicilik gibi tarihin her döneminde icra edilen yaygın sporlar için bir takım objektif kriterler koymaya çalışmışlardır. Bununla tam olarak yapmak istedikleri şey söz konusu yarışmalarda keyfiligi ortadan kaldırarak adil bir müsabaka zemini ortaya koymak, kumar ve şike gibi haksız kazanç yollarını engellemektir.

## II. Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak Spor Faaliyetleri

### A. Cezai Sorumluluk (el-Mesûliyyetü'l-Cinâiyye) Kavramı

Cezai sorumluluk suçun işlenişi sırasında kişinin neleri, ne için yaptığını ve bu yaptıklarının sonuçlarının farkında olup olmadığını tanımlar. Klasik dönem fıkıh eserlerinde *cezai sorumluluk* terimi kullanılmamakla birlikte benzer bir anlama gelen "vücûbu'l-ukûbe" ve "damân" ifadeleriyle karşılanmaktadır. Modern dönem bazı ceza hukukçuları ise cezai sorumluluk için "tahammülü't-tebia" kelimesini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>84</sup>

78 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 244; Zeylâ'î, *Tebîni'l-bakâik*, VI, 228; İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik*, VIII, 554; Karâfi, *ez-Zahîra*, III, 465; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 135. Şâfiîler merkep ile katırı birbirine denk görmüşlerdir. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 275.

79 İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik*, VIII, 554; Nevevî, *el-Mecmû'*, XV, 136;

80 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 403;

81 Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmiş-Şâfiî*, Beyrut, 1419/1999, XV, 196.

82 Ebu'n-Nücâ, Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut tsz., II, 324; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasen, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, byy., 1425/2004, s.304.

83 Trablusî, *Mevâhibu'l-Celîl*, 4/612. Mezhep içindeki başka bir görüşe göre yarışmanın galibi göğüs farkına bakılarak belirlenmektedir. a.y.

84 Hüseyin Tevfik Rızâ, *Ehliyyetü'l-ukûbe fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye vel-kânûni'l-mukâran*, by. 1421/2000, s.265. Ayrıca bkz. Şurfa, *el-İsâbâtü'r-riyâdiyye*, s.101.

İslam hukukçularına göre cezai sorumluluk “Kişinin, anlamını ve doğuracağı neticeleri bilerek kendi rızasıyla işlediği cezayı mucip bir fiilin sonucuna katlanmasıdır.”<sup>85</sup> Medeni Hukuk’taki “Bir borç ilişkisinde borçlunun, alacaklıya karşı belli bir davranış biçiminde bulunmakla, yani üstlendiği (taahhüt ettiği) edimi yerine getirmekle yükümlü olması” şeklinde tanımlanan *hukuki sorumluluk* (el-mesûliyyetü’l-medeniyye) teriminin ceza hukukundaki karşılığıdır.

Kısaca cezai sorumluluk kelimesi kişinin yasak bir fiili işlemiş olması, özgür irade (isteme kabiliyetine) sahip olması, idrak (algılama) yeteneğine sahip olması şeklindeki üç niteliği aynı anda içine almaktadır.<sup>86</sup>

İslam ceza hukukunda olduğu gibi modern ceza hukukunda da, cezanın, ancak failin eyleminden dolayı kınanabilmesi durumunda uygulanabilmesini ifade eden kusur ilkesi, *cezai sorumluluğun* temel taşlarından biridir.<sup>87</sup> Buna göre, bir kimsenin işlediği fiilden dolayı cezai sorumluluğunun bulunabilmesi için hareketi ile kanun tarafından cezalandırılan netice arasında maddi bir nedensellik bağının varlığı yetmemekte, ayrıca faille fiili arasında manevi bir bağın bulunması da gerekmektedir. Manevi unsur başlığı altında incelenen kusurluluk; failin, fiili ile olan sübjektif ilişkisidir. Buna göre kusur yeteneği (isnat kabiliyeti) doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırabilme ve buna göre davranabilme yetisidir. Kusur da suç teşkil eden bir fiilin, isnat kabiliyetine sahip bulunan bir kimse tarafından bilerek ve isteyerek (kasten) veya en azından bilerek (taksirle) yapılmasıdır.<sup>88</sup>

## **B. Genel Olarak Hukuka Uygunluk Nedenleri (Esbabü’t-Tebrîr/Esbâbü’l-İbâha)**

Ceza hukuku düzeni, bir yandan bazı beşeri davranışların yapılmasına izin veren normlardan oluşurken, öte yandan belli bazı koşullarda o davranışların yapılmasını yasaklayan normlardan oluşmaktadır. Suç genel teorisinde bu normların suça ve bu suçun gerektirdiği cezai müeyyideye konu olabilmesi için kanuni unsur, maddi unsur, manevi unsur, hukuka aykırılık unsuru gibi bir takım unsurların bulunması öngörülmektedir. Bunlardan *tipiklik* olarak da adlandırılan *suçun kanuni unsuru*, işlenmiş bulunan bir fiilin ceza kanununda düzenlenen suç tanımına birebir uygun olmasıdır. Suçun kanuni unsurunun gerçekleşmesiyle birlikte *hukuka aykırılık* da gerçekleşmiştir. Bu bakımdan fiilin tipe uygunluğu, aynı zamanda hukuka aykırılığı

85 Üdeh, *et-Teşrî’u’l-cinâi’l-İslâmî*, I, 339.

86 Üdeh, *et-Teşrî’u’l-cinâi’l-İslâmî*, I, 340.

87 İçel, Kayıhan ve Süheyl donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku (Genel Kısım)*, İstanbul, 1999, I, 69.

88 Hakeri, Hakan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 2008, s. 139, 151.

için de bir belirtidir. Ancak bazı özel nedenlerden dolayı hukuka aykırılık ve bunun sonucu olarak tipe uygun fiilin cezalandırılması ortadan kalkar. İşte cezai sorumluluğu kaldıran bu tür nedenlere hukuka uygunluk nedenleri denilmektedir.<sup>89</sup> Ceza hukukunda hukuka uygunluk nedenleri kısaca fiili suç olmaktan çıkararak haklılık sebepleridir.

Suç genel teorisinde hukuka uygunluk nedenleri, suçun hukuka aykırılık unsuru ile birlikte işlenen bir konudur. Bir fiilin hukuka aykırı olduğu hususundaki kesin hüküm ancak herhangi bir hukuka uygunluk nedeninin somut olayda mevcut olmaması halinde verilebilir. Dolayısıyla suçun unsurlarından hukuka aykırılık unsuru daha açık bir şekilde “hukuka uygunluk nedeninin bulunmaması unsuru” olarak ifade edilmektedir. Bir hareketi uygun gören veya emreden başka bir hukuk kuralının mevcudiyeti halinde, fiili suç olmaktan çıkararak bir haklılık sebebi vardır, denilir.<sup>90</sup>

Hukuka uygunluk nedenleri; özel hukuka uygunluk nedenleri, genel hukuka uygunluk nedenleri olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Özel hukuka uygunluk nedenleri savunma dokunulmazlığı (TCK md. 128), milletvekili sorumsuzluğu (Anayasa md. 83) gibi sadece bazı suçlar veya bazı durumlar için öngörülmüş bulunan hukuka uygunluk nedenleridir. Genel hukuka uygunluk nedenleri ise, Türk Ceza Kanunu'nun 24, 25, 26. maddelerinde öngörülmüş olan nedenlerdir. Bunlar bünyesine uygun olmak kaydı ile her suç için söz konusu olabilen aşağıdaki nedenlerdir:

### 1. Yasa Emrinin Yerine Getirilmesi (Kanun Hükümünü İcra)

TCK 24/1. madde “Kanun hükmünü yerine getiren kimseye ceza verilmez.” demektedir. Ölüm cezasını yerine getiren cellat, başkasının onuruna dokunan bir beyanda bulunan tanık, zanlıyı yakalayan, tutan veya kanunun emrine uyararak silah kullanan kolluk görevlisi kanunun hükmünü yerine getirmektedirler. Dolayısıyla bu kişilerin fiilleri hukuka uygundur ve bir suç oluşturmamaktadır. Burada ifadesini bulan kanun kelimesinin kapsamına tüm düzenlemeler, kanunlar, tüzük, karar ve yönetmelikler girmektedir.<sup>91</sup>

Yasa hükmünün yerine getirilmesinin bir hukuka uygunluk nedeni sayılması doğaldır. Çünkü toplum üyelerine bir yandan yasanın kurduğu düzene uymak görevi yüklenirken, öbür yandan yasa hükmünü yerine getiren ceza tehdidi ile karşı karşıya bırakmak mantık ve hakkaniyet kurallarına aykırı düşer.<sup>92</sup>

89 Öztürk, Bahri v.dğr., *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, Ankara, 2001, s.154.

90 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 233-234.

91 Soyaslan, Doğan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara, 1998, s.399-400. Krş. Üdeh, *et-Teşri'ü'l-cinâi'l-İslâmî*, s.406 vd.

92 Alacakaptan, Uğur, *Suçun Unsurları*, Ankara, 1975, s.101.



## 2. Yetkili Merciiin Emrinin Yerine Getirilmesi

Yürütme erkinin esası emirdir. Emirsiz bir yürütme erkinin tasavvuru mümkün değildir. Emir amirin memura yönelttiği bir irade açıklamasıdır. Emri alan memurun emri yerine getirmesi zorunludur. Kanun “Yetkili bir merciden verilip, yerine getirilmesi görev gereği zorunlu olan bir emri uygulayan sorumlu olmaz.” demektedir (TCK md. 24/2). Anayasa’nın 137. maddesine göre de, kamu hizmetlerinde herhangi bir sıfat ve suretle çalışmakta olan kimse, üstünden aldığı emri yönetmelik, tüzük, kanun veya anayasa hükümlerine aykırı görürse yerine getirmez ve bu aykırılığı o emri verene bildirir; ancak üstü emrinde ısrar eder ve bu emrini yazı ile yenilerse, emir yerine getirilir; bu halde emri yerine getiren sorumlu olmaz.<sup>93</sup>

## 3. Meşru Savunma

Hukuk esasen haksızlığı yenmek, adaletsizliği, saldırıları yasaklamak amacını güder. Hukuku korumak, haksızlığı yenmek için savaşı kimsenin hareketini hiçbir hukuk düzeni hukuka aykırı olarak kabul edemez. Dolayısıyla meşru savunma halinde işlenen fiil hukuka uygundur ve bu sebeple faile ceza verilmez.<sup>94</sup>

Meşru savunma, hukuka uygunluk nedenlerinin en eskisidir ve bugün meşru savunmaya yer vermeyen yasa yoktur. Meşru savunmanın bir hukuka uygunluk nedeni sayılması, hukuk düzeni tarafından tanınmış olan hakkını haksız bir saldırıya karşı savunulması halinde yapılacak bir hareketin toplum ve insanlık bakımından zararlı sayılmayacağı düşüncesine dayanır.<sup>95</sup>

TCK 25/1’e göre “Gerek kendisine ve gerek başkasına ait bir hakka yönelmiş, gerçekleşen, gerçekleşmesi veya tekrarı muhakkak olan haksız bir saldırıyı o anda hal ve koşullara göre saldırı ile orantılı biçimde defetmek zorunluluğu ile işlenen fiillerden dolayı faile ceza verilmez.”

## 4. Zorunluluk (İztırar, Zaruret) Hali

Zorunluluk hallerinde fiilden dolayı failin cezalandırılmama nedeni, doğasından ötürü insanın naifliği, dayanıksızlığı, kırılabilirliği düşüncesine bağlanmak istemiştir. Bazılarına göre ise kanunda ıztırar halinin bir hukuka uygunluk nedeni sayılmasının en önemli nedeni, her canlı tarafından tehlikeye gösterilen tabii tepkidir.<sup>96</sup>

TCK 25/2’de “Gerek kendisine gerek başkasına ait bir hakka yönelik olup, bilerek neden olmadığı ve başka suretle korunmak olanağı bulunma-

93 Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.157.

94 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.241.

95 Alacakaptan, *Suçun Unsurları*, s.106.

96 Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.171.

yan ağır ve muhakkak bir tehlikeden kurtulmak veya başkasını kurtarmak zorunluluğu ile ve tehlikenin ağırlığı ile konu ve kullanılan vasıta arasında orantı bulunmak koşulu ile işlenen fiillerden dolayı faile ceza verilmez.” denilmektedir.

Bir fiilin ıztırar hali içinde mütalaa edilmesi için ağır ve muhakkak bir tehlikenin bulunması, tehlikenin hayata yönelik olması, tehlikeye bilerek sebebiyet verilmemesi, tehlikeye karşı koyma yükümlüğünün bulunmaması<sup>97</sup>, başka türlü korunma olanağının bulunmaması, tehlike ile korunma arasında oran bulunması gerekir.<sup>98</sup>

### 5. Mağdurun Rızası

Mağdurun kendisine karşı işlenen suçu onaylaması durumuna *mağdurun rızası* denir. Şayet bu rıza, mağdurun, üzerinde mutlak surette tasarruf edebildiği bir hakla ilgili ise hukuka uygunluk nedeni teşkil etmektedir. Hukuk düzeni mağdurun açıklamalarına bazı hukuki sonuçlar bağladığına göre, mağdurun rızası bir hukuki işlem sayılır.<sup>99</sup>

Rıza beyanı açık veya örtülü (zımni), yazılı veya sözlü olabilir; ancak açıklama mutlaka suçtan önce veya suçun icra hareketlerinin yapılması sırasında olmalıdır. Suç işlendikten sonra beyan edilen rıza geçerli olmaz.<sup>100</sup> Mağdurun razı olduğu, hal ve durumundan anlaşıldığı takdirde, fiilin işlenmesine engel olmaması, ses çıkarmaması da zımni bir rızanın varlığına yorumlanır.<sup>101</sup>

Mağdurun rızasının bir hukuka uygunluk sebebi oluşturabilmesi için, rızanın verildiği konu üzerinde, hak sahibinin serbestçe tasarruf hakkını haiz olması ve tasarrufun kanuna, adaba ve ahlaka aykırı bir şekilde yapılmamış bulunması gereklidir.<sup>102</sup>

Bireyin tasarruf yetkisinin bulunmadığı haklar kısaca şunlardır: Mağdur birey olmayan ve doğrudan doğruya *devlete ait* bir yararı ihlal eden suçlar hakkında bireyin rızasının değeri yoktur. *Yaşama hakkı* üzerinde kişi kural olarak tasarruf edebilir. Ne var ki, bu yetkisini başkasına devredemez, başkası

97 Bir asker, savaş sırasında düşmanın saldırısından korkup kaçarsa ıztırar halinin bulunduğu ileri süremez; zira askerlik böyle bir tehlikeye karşı koymak için vardır. Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.173.

98 Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.172-174.

99 Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.185.

100 Örneğin birinin bahçesinde bulunan çeşmeden su içmek, misafir gidilen evde sehpa üzerinde bulunan çikolatadan yemek hırsızlık teşkil etmez. Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.189.

101 Erdem, Faruk, “*Ceza Hukukunda Hakkın Kullanılması*”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1990, c: 41, s:1, s.13.

102 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.265.

aracılığıyla kullanamaz. Günümüz hukuk sistemlerinde *aile* düzenine karşı işlenen ve özellikle zina suçunda rızanın önem ve değeri tartışılmaktadır.<sup>103</sup> *Şeref ve haysiyet* hakları üzerinde rıza geçersizdir. Herkes onurlu bir şekilde yaşamak hakkına sahiptir ve bu hakkından kimse vazgeçemez (MK md. 23).

Kişinin *vücut bütünlüğü* ile ilgili haklar üzerindeki tasarruf yetkisi rızanın etkinlik sınırları dışındadır; vücut tamlığının bozulması konusunda mağdurun rızası geçersizdir. Rıza ile de olsa bir kimsenin kolunun veya bacağına kesilmesi suç teşkil eder. Kişi, kendisinden toplumun, devlet ve ailesinin beklediği görev ve fonksiyonları yerine getirecek fiziki organların aksaklığına rıza gösteremez.<sup>104</sup>

## 6. Hakkın Kullanılması

Kişinin hakkını kullanması hukuka uygunluk sebebidir. Hukuk düzeni bazen bir şahsa yetki verir ve hak tanıır. Bu halde hak sahibinin menfaatlerine diğerleri karşısında üstünlük tanımıştır. Öte yandan bir fiil aynı zamanda hem yasaklanamaz hem de o fiile izin verilemez.<sup>105</sup>

Bir hakkın icrasına ilişkin önemli haller iş, meslek, sanat veya bilim faaliyetinin icrası, aile disiplini ve spor faaliyetleridir.

### a. Bir İş, Meslek, Sanat veya Bilim Faaliyetinin İcrası

#### aa. Ticari veya Sınai Faaliyette Bulunma Hakkının İcrası

Ticaret müesseselerinin ve özellikle bankaların kredi verecekleri kimse hakkında araştırmalar yapması, kişisel verilerin toplanması (Bkz. TCK md. 135), kendisi ile ilgili bilgi toplanan kimse hakkında sözelimi itibarının bulunmadığının söylenmesi<sup>106</sup> sövme suçu teşkil etmeyeceği gibi, bu bilgilerin bankanın ortak olduğu sınai ve ticari kuruluşlara bildirilmesi ticari sırrın ifşası suçuna vücut vermez.<sup>107</sup>

#### ab. Hekimlik Mesleğinin İcrası

Hekim, mesleğinin kurallarına uyduğunda, mesleğini icra ettiği esnada meydana gelen ölüm ve sakatlıklardan sorumlu değildir. Tıp mesleğinin kurallarına uygun olarak uygulanması, hukuken korunan bir değer veya menfaatin ihlaline vücut vermediğinden hukuka uygunluk nedenidir ve hekimin davranışı her hangi bir suç oluşturmaz. Hekim sıfatını kazananların bu mesleği icra etmeleri en tabii haklarıdır. Örneğin ameliyat sırasında

103 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.166-167.

104 Soyaslan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.392.

105 Soyaslan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.385.

106 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.259.

107 Öztürk, *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, s.181.

hastanın karın boşluğunu açan cerrah yaralama suçunu işlemiş olmaz. Hekimlik mesleğinin hukuka uygunluk nedeni oluşturabilmesi için her şeyden önce bu mesleğin yetkili bir kimse tarafından icra edilmesi, tıbbi müdahale konusunda tıbbi veya sosyal bir zorunluluk (endikasyon) bulunması, hastanın bilgilendirilmesi ve rızasının alınması ve son olarak da hekimin tedavi amacıyla ve tıp meslek ve sanatının gerektirdiği şekilde hareket etmesi ve mesleki bir hata yapmaması gerekir. Hekimin mesleğin kurallarına aykırı olarak yaptığı cerrahi müdahale veya uyguladığı tedavi hukuka aykırıdır ve hekim açısından taksirle yaralama veya taksirle öldürme suçlarını oluşturabilir (TCK md. 89, 85).<sup>108</sup>

#### ac. Gazetecilik Mesleğinin İcrası

Gazeteciler, ülke içinde ve dışında meydana gelen olayları haber verme haklarını kullanmaktadırlar. Bunlar haber verme haklarını kullanırlarken okuyucu da öğrenme ve bilgilenme hakkını kullanmaktadır. Gazeteler objektif olarak haber verdiklerinde veya yaptıkları eleştirilerde bazen başkalarının onurlarını kırabilirler. Mesela adli ve idari faaliyetler hakkında vermiş oldukları haberler, yapmış oldukları politik, bilimsel ve sportif eleştiriler başkalarının haysiyet ve şöhretine zarar verebilir. Eğer haber veya eleştiri sadece konuyu eleştiriyorsa ve haberin verilme şekli kendi başına müteceviz, haysiyet kırıcı değilse faili cezalandırılmaz.<sup>109</sup> Diğer bütün hukuka uygunluk sebeplerinde olduğu gibi burada da, hakkın sınırları içinde kullanılması ve kötüye kullanılmaması gerekir; aksi taktirde böyle bir hakkın icrası hukuka uygunluk sebebi teşkil etmez. Bu nedenledir ki haberin uydurulmuş olması, veya doğru olsa bile haberin özel bir amaçla yayınlanması ve bu yüzden bir kimsenin şeref ve saygınlığının zarara uğramış olması halinde hakaret (TCK md.125) ve iftira suçu (TCK md.267) işlenmiş olur.<sup>110</sup>

#### b. Aile Disiplini

Anne ve baba çocuklarını eğitmek terbiye etmek hakkına sahiptirler. Bu amaçla çocuklar üzerinde müessir fiil, hürriyeti sınırlama, hakaret ve sövme gibi fiiller icra ederler. Bunlar terbiye etmek amacıyla yapıldığı için suç teşkil etmezler. Ancak terbiye yetkisinin suistimali suç teşkil eder. Anne babanın terbiye etme hakkı üçüncü kişilere nakledilebilir. Bunlar da öğretmenler veya eğitimcilerdir.<sup>111</sup>

108 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.261-262.

109 Soyaslan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.387.

110 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.260.

111 Soyaslan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.387.

### c. Spor Faaliyetleri

İki kimsenin birbirleriyle yumruklaşmaları, yaralama suçunu oluşturur. Keza bir kimsenin ayağına tekme atmak da suçtur. Bununla beraber bu iki kimsenin ring adı verilen bir yerde, birbirlerine yumruk vurmaları cezalandırılmamakta, futbolcuların attıkları tekmeden dolayı cezalandırılmaları da söz konusu olmamaktadır. Bunun arkasında yatan neden, bu faaliyetlerin spor amacıyla yapılmalarıdır. Bazı spor türlerinde şiddetin varlığı kabul edilmektedir. Tarafların kurallara uygun olarak bu faaliyetleri yapmaları halinde, hareketleri hukuka uygundur. Örneğin “futbol oynadıkları sırada kafalarının birbirine çarpması neticesinde ölüme sebebiyet halinde” taksirle öldürme suçunun unsuru oluşmamaktadır.<sup>112</sup>

Günümüze kadar dünyadaki hukuk sistemleri, sporu ceza sorumluluğunu ortadan kaldıran bir haklılık gerekçesi olarak kabul edip etmeme noktasında farklı tavırlar sergilemiştir. Bazı ülkeler spor faaliyetlerini hukuka uygunluk nedeni görürken bazıları spor esnasında meydana gelen darbe ve yaralanmaları suç olarak değerlendirmektedir. Örneğin İngiltere, İtalya ve Almanya’da hakim olan uygulamaya göre belli şartları taşıması koşuluyla sportif aktivitelerde ortaya çıkan yaralanmalar cezai sorumluluk kapsamından çıkarılmaktadır. Buna karşın Amerika’nın bazı eyaletleri ile Belçika’da bu tür müessir fiilleri irtikap edenler ceza yargıçlarınınca suçlu bulunmaktadır.<sup>113</sup>

Ülkemizde spor faaliyetlerini düzenleyen ve bunlara müsaade eden kanun 3289 sayılı ve 21.05.1986 tarihli *Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü’nün Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun*’dur. 28.04.2004 tarih ve 5149 Sayılı *Spor Müsabakalarında Şiddet ve Düzensizliğin Önlenmesine Dair Kanun* da müsabaka esnasında veya sonrasında huzur ve güvenliğin, kişi dokunulmazlığı ve kamu düzeninin sağlanmasına yönelik olarak alınacak önlemler ve uygulanacak yaptırımlarla ilgili usul ve esasları düzenlemektedir.

### C. İslam Hukukuna Göre Spor Faaliyetlerinde Cezai Sorumluluğu Ortadan Kaldıran Etken

Spor yaralanmalarına<sup>114</sup> ilişkin ceza sorumluluğunu ortadan kaldıran etkenin ne olduğu konusunda kanun yorumcuları arasında görüş ayrılığı bu-

112 Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.258.

113 Üdeh, *et-Teşri’u’l-cinâi’l-İslâmî*, I, 454.

114 Spor yaralanmaları terimi, vücudun tamamının veya bir bölgesinin, normalden fazla bir kuvvetle karşılaşması sonucunda, dayanıklılık sınırlarının aşılmasıyla ortaya çıkan durumları kapsar ve yaş ve cinsiyete bakılmaksızın meydana gelen istenmeyen bir durumdur. Yapılan sportif faaliyetler hangi alanda olursa olsun profesyonelliğe geçiş dönemine kadar sporunun yaralanma riski yüksektir. Hatta profesyonel dönemde de sporcu yaralanma ile karşı karşıyadır. Sakallı, Fatih Mehmet Han, “*Sporla Sporcuların*

lunmaktadır. Suç işleme kastının bulunmaması, mağdurun rızası<sup>115</sup>, hakkın kullanılması bu teorilerden bazılarıdır.<sup>116</sup>

Ceza hukuku alanında önemli eserler vermiş olan Mısırlı hukukçu Abdulkâdir el-Ûdeh (v.1954) bu teorilerden en doğru olanın “hakkın kullanılması” olduğunu söylemektedir. Ancak o, İslam’ın sporu bir hak olmaktan çok bir görev kabul etmesini delil göstererek spor faaliyetlerinde ceza sorumluluğunu kaldıran şeyin hakkın kullanılması değil *yasa emrinin yerine getirilmesi* (edâu’l-vâcib) olduğunu söylemektedir.<sup>117</sup>

Tabii olarak bir hukuk düzeninde, bir faaliyetten hukuka uygunluk nedeninin bulunduğu gerekçesiyle cezai sorumluluğun kaldırılması, aynı hukuk düzeninin söz konusu faaliyeti yasal kabul etmesine bağlıdır. Dolayısıyla İslam hukukçuları tarafından meşru görülmeyen, doğrudan insan yüzü ve bedenine şiddet uygulamayı esas alan sporlarda bir hukuka uygunluk nedeninin varlığı düşünülemez. Bu müsabakalarda meydana gelen sakatlanmalarla ilgili olarak cezai sorumluluğu ortadan kaldıran etkenin ne olduğu sorusunun cevabı bizce *mağdurun rızası* (eserü’l-izn/rıza’l-mecna aleyh fi’l-cinâyât) başlığı altında aranmalıdır.

Doktrinde kasten adam öldürme cürümünde suç öncesi verilen rızanın/iznin cezayı düşürmekteki rolü konusunda ana olarak üç farklı görüş bulunmaktadır.<sup>118</sup>

a. Kısas da dahil olmak üzere, adam öldürme suçu için öngörülen bütün cezaların, şartları tahakkuk ettiğinde verilmesi gerekir. Mâlikî mezhebinin meşhur görüşü bu olmakla birlikte<sup>119</sup>, Hanefîler’den Züfer’in<sup>120</sup> görüşü de bu yöndedir. Bu grupta yer alan hukukçuların düşüncesine göre kişinin başkası tarafından öldürülmesine rıza göstermesi dinin yasakladığı bir şeye izin vermesi demektir ki bu da bir nevi haramı helalleştirme girişimidir. Yaşam

*Yaralanması ve Risk Faktörleri*”, Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi, 2008, cilt: 3, s: 7, s.144, 151. Künt travma (basit çarpma, burkulma), Bağ zedelenmesi veya yırtılması, luksasyon (çıkıklar), fraktür (kırıklar) sporun neden olduğu belli başlı yaralanma çeşitleridir. <http://www.sporhocam.com/saglik/sporyaralanmalari.html>

115 İtalyan temyiz mahkemesinde şiddet kullanarak oynanan sporda, rızanın cezayı kaldırdığı kararı verilmiştir. Erdem, “*Ceza Hukukunda Hakkın Kullanılması*”, s.11.

116 Ûdeh, *et-Teşri’ü’l-cinâi’l-İslâmî*, I, 454-455.

117 Ûdeh, *et-Teşri’ü’l-cinâi’l-İslâmî*, I, 455.

118 Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *el-Cerîme*, Kahire tsz., s.389; a.mlf., *el-Ukûbe*, Kahire tsz., s.379 vd.; ‘Abbûd es-Sirâc, *et-Teşri’ü’l-cezâi’l-mukâran*, s.259-260; Dağcı, *Şamil, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara, 1999, s.106-107.

119 Derdîr, Ebu’l-Berakât Sîdî Ahmed, *eş-Şerhu’l-kebîr*, Beyrut tsz., IV, 240; Huraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, VIII, 5.

120 Kâsânî, Alâeddîn Ebu Bekr b. Mes’ûd (v.587/1191), *Bedâi’ü’s-sanâi’ fi tertîbi-ş-şerâi’*, Beyrut, 1406/1986, VII, 180.

hakkı konusundaki izin, hükümsüz bir ifade beyanıdır ve üçüncü kişiye bu hak çerçevesinde verilen izinle kişinin kendi canı konusunda başkasına verdiği izin arasında fark yoktur.

b. Kişinin yaşam hakkını ihlal eden suçlarda, mağdurun rızası sadece *kıyası* düşürmekte; diyeti düşürmemektedir. Bu görüşü destekleyen fakihlere göre izin sadece *kıyası* düşüren bir şüphe; diyeti düşürme konusunda ise etkisi yoktur. Zira hayatın dokunulmazlığı hakkı, izin ile düşmeyen bir haktır. Bu durumda kıyas, şüphenin varlığı gerekçesiyle düşse de diyet cezası ölenin akrabaları lehine sabit kalmalıdır. Nitekim hata (taksirli) ve şibh-i amd (kasıt-taksir kombinasyonu) yoluyla işlenen adam öldürme suçlarında diyet cezası düşmemektedir. Beden bütünlüğüne yönelik bütün suçlarda bu iki cezadan birisinin bulunması bu kanıyı destekler niteliktedir. Şâfiî hukukçuların bir görüşü<sup>121</sup>, Ebu Hanîfe'den nakledilen iki görüşten birisi bu şekildedir.<sup>122</sup>

c. Mağdurun suç öncesi verdiği izin hem *kıyası* hem de *diyeti* düşürür. İslam hukukçuları bu durumu literatürde “kanı hederdir” şeklinde ifade etmektedir. Bedenî cezayı (*kıyas*) düşürmesi, verilen iznin “şüphe” olarak değerlendirilmesiyle açıklanmaktadır. Bilindiği üzere ceza muhakemesinde şüphe sanık lehine yorumlanmaktadır.<sup>123</sup> Mali cezanın (*diyet*) düşmesine gelince, kişinin malında tasarruf yetkisinin başlangıçtan itibaren bulunmasıyla, suç öncesinde de böyle bir tasarruf hakkının bulunduğu hükmedilmekte, yani mağdur kişi lehine tahakkuk edecek olan mali yükümlülükten karşı tarafı kendi rızasıyla düşürdüğü kabul edilmektedir. Ebu Yûsuf<sup>124</sup>, Ahmed b. Hanbel<sup>125</sup>, kendisinden nakledilen iki rivayetten diğerine göre Ebu Hanîfe bu görüşü savunmaktadır.<sup>126</sup> Şâfiîlerin iki görüşünden kuvvetli olanı bu

121 Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhammed b. Şeref, *el-Minhâc*, by. ts., s.278; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 286.

122 Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-Înâye 'ale'l-Hidâye*, by. tsz., VIII, 191. Hanefî mezhebinde zâhiru'r-rivâye olan kavil bu şekildedir. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 102.

123 İlgili hadisler için bkz. Tirmizî, *Hudûd*, 2; İbn Mâce, *Hudûd*, 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 57, H.no:15922; Abdurrezzak, *el-Musannef*, X, 166, H.no:18698; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 512, H.no:28502; Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 311.

124 Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1414/1993, XXIV, 91.

125 Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn, *Keşşâful-kınâ' 'an metni'l-iknâ'*, by. tsz., V, 518.

126 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 102. İbn Âbidîn (v.1252/1836), Ebu Hanîfe'den bu konuda gelen iki rivayetten en sahihinin bu kavil olduğunu iddia etmektedir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VIII, 377.

olmakla birlikte<sup>127</sup> ve Mâlikîler'den Sehnûn'un da bu görüşte olduğu nakle-dilmektedir.<sup>128</sup>

Görüldüğü gibi mağdurun rızasının cezayı düşürücü etkisi İslam hukukçularının geneli tarafından kabul edilmektedir. Burada göz ardı edilme-mesi gereken husus, söz konusu rızanın cezayı düşürdüğü halde suçun suç olma vasfını ortadan kaldırmadığıdır. Masum bir cana yapılan eziyet, bunu meşru hale getiren bir sebep olmaksızın caiz görülemez. İslam, kişinin kendi kanını dökmesini yasakladığı gibi başkasına bu konuda yetki vermesine de müsaade etmemektedir.<sup>129</sup>

Katl suçunda olduğu gibi müessir fiil (el-Cinâye alâ mâ dîne'n-nefs) ve yaralama suçlarında da rızanın, hem fail hem de mağdurun manevi açı-dan sorumluluğuna etki etmediği noktasında fakihler arasında fikir birliği oluşmuştur. Olayın diyanet boyutu böyle olmakla birlikte hukuki açıdan, bu tür cürümlerde iznin, kısas, diyet ve erş gibi bütün cezaları düşüreceği-ni söylemişlerdir. Meşhur dört mezhebin konuya ilişkin fikirleri bu yönde-dir.<sup>130</sup> Onlara göre, yukarıda sayılan malî ve bedenî yükümlülüklerin lehine sonuçlanacağı taraf mağdur (mecna aleyh) olduğuna göre ve mağdurun da ta baştan bu hakkını kendi rızasıyla düşürdüğüne göre onun daha sonra her-hangi bir hak talebinde bulunması söz konusu olamaz.<sup>131</sup> Hanefî hukukçular ise bu tür suçlara bir başka açıdan yaklaşarak aynı sonuca ulaşmaktadırlar. Onlara göre insanın sahip olduğu organlar eşya hükmündedir. Kendi ma-lının itlafına müsaade eden kişi malının tazminini isteyemediği gibi, vücut bütünlüğüne yönelik her hangi bir eyleme rıza gösteren kişi de failin ceza-landırılmasını isteyemez.<sup>132</sup>

127 Nevevî, *el-Minhâc*, s.278; İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, tsz., IV, 17.

128 Karâfi, *ez-Zahira*, V, 422; Ğirnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, VIII, 297.

129 Ebu Zehra, *el-Cerîme*, s.388; Abbûd es-Sirâc, *et-Tesrî'u'l-cezâi'l-mukâran*, s.258-259. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 74. Fakihler bu tür suçlarda mağdurun rızası da olsa failin uhrevî sorumluluğunu düşünerek kefareti (iki ay kesintisiz oruç) gerek-li görmüşlerdir. Ramlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 1404/1984, VII, 260.

130 Mervezî, Ebu Ya'kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râbüye*, Medine 2002/1423, VII, 3610; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 74, 91; Merġinânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebubekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut tsz., III, 157; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVI, 291; Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VII, 261; Mâlikî mezhebindeki yaygın kanaate göre iznin etkili olması için mecnâ aleyhin ibrasının yaralama sonrasında da devam etmesi gerekir. Eğer devam etmezse kısas ve diyet gibi hükümler uygulanır. Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 240.

131 Ebu Zehra, *el-Cerîme*, s.389.

132 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, VII, 236; Merġinânî, *el-Hidâye*, III, 157.



Şimdiye kadarki bilgiler, İslam hukukunda rızanın, kasten işlenen katil (adam öldürme) ve müessir fiil suçuna tesiri ile ilgiliydi. Rıza yoluyla işlenen şibh-i amd katilde<sup>133</sup> ise Ebu Hanîfe<sup>134</sup> ve bazı Şâfiî hukukçular<sup>135</sup>, iznin, öldürme konusunda değil sadece yaralamakta verildiği gerekçesiyle diyet cezasını uygun görmekte dirler. Ebu Yûsuf, Muhammed<sup>136</sup>, Şâfiî mezhebinin kuvvetli görüşü<sup>137</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>138</sup> ise fiil sonucunda oluşacak bütün sonuçlar için temelde bir iznin olmasından hareketle ne kısas ne de diyeti gerekli görmüşlerdir.<sup>139</sup>

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız *adam öldürme ve yaralamalarda mağdurun rızasının etkisine* ilişkin ortaya çıkan ihtilafın temelinde yatan düşünceler şu şekilde açıklanabilir:<sup>140</sup>

Adam öldürme ve yaralama olaylarında mağdur ve yakınlarının af hakları vardır ve bu tür cürümlerde aslî ceza kısas olmasına rağmen ceza muhakeme usulüne mahsus bir gerekçe ile (şüphe) bu ceza düşerek mali bir yaptırım olan diyet onun yerine geçebilmektedir. Diğer taraftan mağdur ve yakınlarının kısastan vazgeçerek diyeti kabullenmeleri veya her ikisinden de feragat etmeleri mümkündür. Böyle bir durumda ise suçlu adli merciin gerekli görürse uygulayacağı tazir cezası hariç hiçbir cezai yaptırıma muhatap edilemez. Adam öldürme suçunda rızanın cezayı düşürücü etkisi hakkında ortaya çıkan söz konusu ihtilaf işte bu noktadan kaynağını almaktadır. Zira rızanın cezaya engel bir durum olduğunu kabul eden hukukçulara göre rıza mukaddem bir afftır ve bu durum cezanın düşmesini gerektirir. Mağdurun rızasını cezalandırmaya engel görmeyenler ise rızayı af olarak değerlendirmemektedirler. Onlara göre affın mümkün olabilmesi için zamanlama olarak rızanın katil fiilinden önce meydana gelmiş olması şarttır. Mağdurun af hakkı ancak suçun teşekkülünden önce doğabilir. Katilden önce oluşan rıza ise yersizdir ve mağdur henüz sahip olmadığı bir hakkı zamanından önce kullanmaya kalkıştığı için beyhude (lağv, batıl) bir söz gibidir. Mağdurun

133 Elinin kesilmesine rıza gösteren bir adamın bu yarasının başka bir organa sıçraması veya ölümüne sebep olması durumu gibi.

134 Serahsî, *el-Mebsûr*, XXVI, 149; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, VII, 236-237.

135 Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 397.

136 İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadir*, byy. tsz., X, 259.

137 Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 397.

138 İbnü'l-Müflih, İbrâhîm Muhammed b. Abdullah, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut, 1418/1997, VII, 265.

139 Ebu Zehra, *el-Cerîme*, s.390. Krş. Mv.F., *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, VI, 288. Mâlikî mezhebinin bu konuda doğrudan görüşüne rastlamadık.

140 Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 383-384.

rızasıyla işlenen katilde ceza olarak diyeti öngörenler ise buradaki rıza unsuru kısası düşüren bir şüphe olarak değerlendirmektedirler. Buna karşılık rızanın haddi düşürmede böyle bir etkisinin olmadığını savunan grup kısas cezasının uygulanması gerektiğini söylemektedir.

Yaralama vakalarına gelince, rızayı önceden teşekkül etmiş bir af olarak telakki edenler cezanın düşmesi gerektiğini belirtmiş, söz konusu rızayı geçersiz sayanlar ise bu rızanın hakkın doğmasından önce yapıldığı düşünceyle hukuken mukarrer cezanın verilmesine taraftar olmuşlardır.

Ölüme yol açan yaralama suçlarında (şibh-i amd katil) iznin cezayı tamamen düşürücü etkisini savunan hukukçular, yaralamaya yol açan müessir fiilin temelde izin alınmış bir fiil olması, ölüm vakasının da bu müessir fiilden ortaya çıkması nedeniyle bu kanaati benimsemektedirler. Cezayı (diyet) düşürmeyenler ise iznin öldürme için değil sadece yaralama için verildiği, ölüm halinin mağdurun rızasıyla ortaya çıkan bir sonuç olmadığı ve sözü edilen rızanın diyeti değil kısası düşüren bir şüphe niteliğinde kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Her ne kadar İslam hukuku disiplinleri içinde, insanın vücut bütünlüğüne yönelik olarak işlenmiş suçlarda rızanın, cezayı düşürücü etkisinin olup olmadığı konusunda olumlu kanaat bildiren hukukçular bulunsa da söz konusu cezaların düşmesi, Şâri Teâlâ'nın emriyle belirlenen *had* cezalarıyla ilgilidir. İslam hukukçuları, hukuka uygunluk nedenlerinden mağdurun rızasının bulunması halinde bile, uygulanma şekli ve sınırları yetkili merciin emrine bırakılmış olan *tazir* cezalarının saklı kalması gerektiği noktasında ortak bir düşünceye sahiptirler.<sup>141</sup>

#### **D. Spor Faaliyetlerinin Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak Değerlendirilmesi İçin Gerekli Şartlar**

Spor karşılaşmasında meydana gelen sakatlanma ve ölüm hallerinde ceza sorumluluğunun ortadan kalkması için bir takım şartların bulunması zorunludur:

a. Karşılaşma, korkutma, zorlama ve şike gibi rızayı zedeleyen etkenler olmaksızın özgür irade ile yapılmış olmalıdır. Aynı zamanda her bir sporcu oyunun doğuracağı tehlikelerden haberdar edilmelidir.

b. Sporcu, icra ettiği bu spor için belirlenen yaştan küçük olmamalıdır. Yaralanan sporcu en azından temyiz yaşını geçmiş olmalıdır.<sup>142</sup>

c. Karşılaşma kurallarına uygun olarak oynanmalıdır.<sup>143</sup> Spor faaliyetlerinin kurallara uygun yapılmaması halinde ise hukuka uygunluk sebebi

141 Ebu Zehra, *el-Cerîme*, s.390.

142 Şurfâ, *el-İsâbâtü'r-riyâdiyye*, s.120-123.

143 'Abbûd es-Sirâc, *et-Teşri'ül-cezâil-mukâran*, s.255.

gerçekleşmiş olmaz. Mesela boks karşılaşmasında taraftarlardan birinin eldiveninin içine demir bir muşta yerleştirerek hasmına vurması halinde, meydana gelen neticeden sorumlu olacaktır. Yine futbol maçında yapılan sıradan fauller cezalandırılmadığı halde, bir futbolcunun diğerine yumruk atması halinde yumruk atan cezalandırılacaktır.<sup>144</sup>

### Sonuç

Doğa ile uyum içinde yaşama ve hayat şartlarının zorluklarıyla mücadele etmek zorunluluğu, beden eğitimi faaliyetlerinin insanlık tarihinde bir olgu olarak daima taze kalmasını sağlamıştır. Yaşadığımız yüzyılda da spor, toplumsal, ekonomik ve politik açıdan büyük bir önem kazanmış, insanın sağlık, mutluluk ve üretimine sağladığı katkıyla en önemli toplumsal kurumlardan birisi haline gelmiştir. Bir yaşama biçimi olmasının yanı sıra ülke ekonomileri için de önde gelen sektörler arasında yer almaktadır.

İslam, bir bütün olarak toplumun fiziksel yönden donanımlı olmasını öngörmekte, özellikle düşman unsurlara karşı ülkenin savunma organlarının güçlü tutulmasını tavsiye etmektedir. Bu tavsiye, psikolojik, askerî ve iktisadî alanlarla olduğu kadar, Müslüman bireyin bedensel anlamda zinde olması gerektiğiyle de ilgilidir. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de ifadesini bulan “kuvvet toplama” (Enfâl 8/60) kavramı altına spor faaliyetlerini ve beden eğitimi aktivitelerini de dahil etmek mümkündür.

İslam hukuku, kişiye fizikî açıdan takviyede bulunan her tür faaliyeti icra etme hakkı vermekte, hatta bu tür faaliyetlerin Müslümanlar tarafından yeterli oranda (kifâî farz olarak) yürütülmesini emretmektedir. Buna bağlı olarak beden eğitimi ve spor bilimlerini topyekun ihmal eden bir toplumun uhrevî açıdan da sorumlu olacağını da söylemektedir.

Klasik dönem bazı fıkıh kaynaklarında, bir hadîse dayanarak at ve deve koşuları ile ok atıcılığı gibi spor dalları dışındaki alanlarda düzenlenen yarışların ödül karşılığı yapılması caiz görülmemektedir. Fakat bu üç şeye kıyasla, savaşta yararlı olabilecek deniz taşıtları ve motorlu taşıtlar, tüfek atma vs. dallarda ödül karşılığı yarış yapmanın caiz olduğu prensip olarak benimsenmelidir. İslam hukukçuları, yüzme, güreş, atletizm, ağırlık kaldırma ve topla yapılan sporların ortada bahis oyunu söz konusu olmaksızın icra edilmesinde ise bir beis görmemektedirler.

Fakihler, spor yapmanın şer’î hükmünü bildirmenin yanında müsabakalara bir takım şeklî ve etik kurallar da getirmeyi ihmal etmemişlerdir. Yarış mesafesinin ve sonuçta verilecek ödülün belli olması, rakiplerin birbirine denk olması bu kurallardan bazılarıdır. Klasik dönem İslam hukukçuları-

<sup>144</sup> Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s.258.

nın spor faaliyetlerine bu tür kayıtlar koymaları onların eskiden beri içerik ve maksat olarak *spor hukukuna* yabancı olmadıklarını göstermesi açısından gayet önemlidir.

Spor faaliyetlerini aktif olarak icra eden kişiler ve bu faaliyetleri organize eden kurumlar göz önünde tutularak sunulması gereken önlem ve önerilerden bazıları şunlardır: Öncelikle sporcu, fizikî olduğu kadar ahlakî değerler açısından da takviye edilmeli, karşılaşmalar esnasında ortaya çıkacak muhtemel yaralanmaların türleri ve bunlardan korunma yolları konusunda bilgi sahibi yapılmalıdır. Spor yaralanmalarını en aza indirmek için oyunlar kurallarına uygun olarak oynanmalı ve gelebilecek darbelere karşı koruyucu ekipman kullanımı teşvik edilmelidir. Resmi ve özel münasebetlerle düzenlenen bütün müsabakalar mümkün olduğu kadar kamera ile kayıt altına alınmalı ve meydana gelen yaralanma ve ölümlerin kural dışı hareketler sonucu mu yoksa karşılaşmanın normal seyrinde mi meydana geldiği adli makamlarca incelenmelidir. Bütün bunlar, vücut bütünlüğünü vazgeçilmez bir hak olarak teminat altına alan İslam dininin uygun göreceği vazgeçilmez tedbirlerdir.

İslam hukuku bilginleri adam öldürme ve müessir fiil suçlarında, yaptırım uygulamak için maddi unsuru (tipiklik) yeterli görmemişler, hukuka aykırılık unsurunun da varlığına önem vermişlerdir. Daha açık bir ifadeyle kişiyi bu cürümler ile cezalandırabilmek için hukuka uygunluk nedenlerinden birisinin, yani fiili suç olmaktan çıkaran bir haklılık sebebinin bulunup bulunmadığına dikkat etmişlerdir. Buna göre İslam hukukunda, güreş, atletizm, atıcılık, halter, futbol gibi yasal kabul edilen ve hasma karşı şiddet kullanımının söz konusu olmadığı spor aktivitelerinde ceza sorumluluğunu kaldıran etken, hukuka uygunluk nedenlerinden *hakkın kullanılması* iken, boks, karate, Amerikan güreşi gibi doğrudan rakibin bedenine yönelik darbelerle icra edilen dövüş sporlarında bu tür bir sorumluluğu kaldıran etken *mağdurun rızası*, diğer bir ifadeyle müsabaka öncesinde peşinen ve üstü kapalı şekilde alınan izindir.

Günümüz hukuk sistemlerinde, bir taraftan *rızanın etkinliği sınırları* içinde, suçun, vücut bütünlüğüne yönelik olmaması şartı koşulup diğer taraftan dövüş sporlarında meydana gelen kafa travması, kırık, kaş açılması gibi sakatlanmalar ve ölümlerde filin cezaya konu edilmemesine gerekçe olarak “hakkın kullanılması”nın gösterilmesi açık bir çelişkidir.

Son olarak sporcunun cezai yönden dokunulmazlığına ilişkin düşünceler hem İslam ceza hukuku hem de günümüz ceza hukuku öğretilerinde sınırsız değildir. Nitekim her spor türünün, sakatlanmaları engelleme niyetine matuf olarak belirlenen özel kuralları bulunmaktadır. Dolayısıyla getirilen bu sınır ve kurallara uyulmaması halinde, İslam hukukunda müessir fiil ve adam öldürme suçuna karşılık tesis edilen kısas, diyet, sulh, afv gibi mağdur

haklarının saklı kalması gerekir. Diğer bir ifadeyle sporla ilgili konularda aktörler tarafından sergilenen ancak hukuk düzeni tarafından onaylanmayan davranışlar, yaptırıma konu olmalı ve kişinin cezai sorumluluğunu ortadan kaldırmamalıdır.

### Kaynakça

‘Abbûd es-Sirâc, *et-Teşrî’u’l-cezâi’l-mukâran fi’l-fikhi’l-İslâmî ve’l-kânûni’s-Sûrî* (el-Cüzü’l-evvel: el-Mebâdiü’l-‘âmm), Dımaşk ts.

Adam, Hüdaverdi, “*İslam, Barış ve Spor*”, Köprü, 2003 (Bahar), s: 82.

*Abkâmü’l-müsâbakâti’l-mu’âsıra fi dav’i’l-fikhi’l-İslâmî*, (Katar’ın başkenti Doha’da düzenlenen Mecma’u’l-fikhi’l-İslâmî 14. Dönem toplantı sunumlarından derleme), Haz. Muhammed Osman Şübeyr, Katar, 1424/2003.

Alacakaptan, Uğur, *Suçun Unsurları*, Ankara, 1975.

AnaBritannica, “*Spor*”, Ana Yay., İstanbul 1990.

Aslım, Metin, *Modern Toplumda Sporun İşlevi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

‘Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, Beyrut, 1420/2000.

Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü’l-hak Ebu’t-Tayyib, *Avnu’l-Ma’bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Beyrut, 1415/1994.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-‘Inâye ‘ale’l-Hidâye*, Dâru’l-Fikr, byy. tsz.

Bağavî, Muhyî’s-sünne Ebu Muhammed el-Hüseyn, *Meâlimü’t-tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân*, byy. 1417/1997.

Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn, *Keşşâfu’l-kınâ’ ‘an Metni’l-iknâ’*, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, byy., tsz..

Bozkurt, Nebi, “*Eğlence*”, *DİA*, İstanbul, X, 488.

Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Fikhu ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, Beyrut, 1424/2003.

Cüveynî, Ebu’l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdullâh, *Nihâyetü’l-Matlab fi Dirâyeti’l-Mezheb*, byy., 1427/2007.

Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara, 1999.

Derdîr, Ebu’l-Berakât Sîdî Ahmed, *eş-Şerhu’l-kebir*, Beyrut, tsz.

Ebu’n-Nücâ, Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ, *el-İknâ’ fi Fikhi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru’l-Mârifet, Beyrut, tsz.

Ebu Zehra, Muhammed, *el-Cerîme*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire, tsz.

———, *el-Ukûbe*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire tsz.

Muhammed Abdurrahîm ve Mahmûd Ahmed Ebu Leyl, *el-Müsâbakâtü'l-mu'âsıra fî davi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Katar'ın başkenti Doha'da düzenlenen Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî 14. Dönem toplantı sunumlarından derleme), Katar, 1424/2003.

Erdem, Faruk, "Ceza Hukukunda Hakkın Kullanılması", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1990, c: 41, s:1.

Faysal el-Bu'dânî, "et-Tervîh 'ani'n-nefs fi'l-İslâm: Mefâhîm ve davâbî", Mecelletü'l-Beyân, 1990, s: 90.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, Kâhire, 1417/1996.

Günaydınlı, Cesimi v.dğr, *Beden Eğitimi ve Spor Tarihi Öğretim Programı*, M.E.B. Yay., Ankara, 2006.

Ğırnâtî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*, byy., 1416/1995.

Hafez Efzal Ismail, *Islam and Sport*, byy., tsz.

Hakeri, Hakan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara, 2008.

Huraşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut, tsz.

Hüseyin Tevfik Rızâ, *Ehliyyetü'l-'Ukûbe fi Şer'i'ati'l-İslâmiyye ve'l-Kânûni'l-Mukâran*, byy., 1421/2000.

İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf , *el-Kâfi fi fikhi Ehli'l-Medîne*, Riyad, 1400/1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz, *Reddül-muhtâr 'alê'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut, 1415/1995.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Ğırnâtî, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, byy. tsz.

İbn Ebi Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Nizâr Mustafâ, byy., 1419/1998 .

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, tsz.

İbn Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbeker el-Cevziyye, *el-Fürûsiyye*, Hâil, 1414/1993.

İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-ke-bîr 'alâ metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, byy. tsz.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Kâhire, 1388/1968.

İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burbânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, Beyrut, 1424/2004.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Babru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, byy. tsz.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed, *Mecmû'ül-fetâvâ*, Medine, 1416/1995

İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1422/2001.

İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr*, byy. tsz.

İbnü'l-Müflih, İbrâhîm Muhammed b. Abdullah, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, Beyrut, 1418/1997.

İçel, Kayıhan ve Süheyl donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku (Genel Kısım)*, İstanbul, 1999.

İz b. Abdisselâm, Ebu Muhammed İzzeddîn Abdulazîz, *Tefsîru'l-Kur'an*, Beyrut, 1416/1996.

Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zabîra*, Beyrut, 1415/1994.

Kâsânî, Alâaddin Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'us-sanâi' fî tertibi's-serâi'*, Beyrut, 1406/1986.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasen, *el-Hidâye 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Müessesetü Ğırâs, byy., 1425/2004.

Kurtubî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1384/1964.

el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ, *Fetâvâ'l-lecneti'd-dâime*, Riâsetü İdâratü'l-Buhûsu'l-ilmîyye ve'l-iftâ, Riyad, tsz.

Makdisî, Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*, Kâhire, 1424/2003.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, *Tefsîru'l-Mâverdî*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, tsz.

—, *el-İknâ' fî fikhî's-Şâfi'*, byy., tsz.

—, *el-Hâvi'l-kebir fî fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'*, Beyrut, 1419/1999.

Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebubekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*, Dâru İhyâit-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz.

Mervezî, Ebu Ya'kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye*, Medine 2002/1423.

Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li talîli'l-Muhtâr*, Beyrut, 1426/2005.

Muhammed b. İbrahim b. Abdullatîf, *Fetâvâ ve Resâil*, Matbaatü'l-hükûme, Mekte, 1399/1979.

Müzenî, İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl, *el-Muhtasar (el-Ümm'ün 8. cildi)*, Beyrut, 1410/1990.

Mv.F., *el-Mevsû'atü'l-fikhîyye*, Kuveyt, 1404-1427/1983-2006.

Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhammed b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, tsz.

—, *el-Minhâc*, byy., tsz.

Öztürk, Bahri v.dğr., *Uygulamalı Ceza Hukuku ve Emniyet Tedbirleri Hukuku*, Ankara, 2001.

Petek, Hasan, “*Sportif Faaliyetlerden Kaynaklanan Çevre Kirliliği Sebebiyle Çevre Kanununa Göre Sorumluluk*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2005, c: 7, s: 2.

Ramlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 1404/1984.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1420/1999.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîrül-Menâr (Tefsîrül-Kur'âni'l-Hakîm)*, Mısır, 1411/1990.

Sakallı, Fatih Mehmet Han, “*Sporcu Sporcuların Yaralanması ve Risk Faktörleri*”, Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi, 2008, c: 3, s:7.

Sedhân, Abdullâh b. Nâsır, “*et-Terfîh fi'l-'asri'n-nebevi*”, Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, byy., tsz.

Semarkandî, Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut, 1405/1984.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1414/1993.

Soyaslan, Doğan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara, 1998.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebu Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut, 1414/1993.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, 1410/1990.

Şâtübî, Ebu İshâk İbrâhîm el-Ğırnâtî, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Abkâm*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, tsz.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu Müntekâ'l- Abbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr*, Mısır, 1413/1993.

Şîrâzî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Alî, *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâmi-Ş-Şâfi'î*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, tsz.

Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ Marîfeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, byy., 1415/1994.

Şurfâ, 'Urûbe Nâsır, *el-İsâbâtü'r-Riyâdiyye fi't-Teşri'i'l-Cinâi'l-İslâmî*, (Necâh Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Nablus, 2009.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân an Têvili'l-Kur'ân*, byy., Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.

Talhî, Ahmed Hâmid, *Abkâmü'l-müsâbakât fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Ümmü'l-Kurâ Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1408/1988.

Trablusî, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Dâru 'Âlemi'l-kütüb, byy., 1423/2003.

Üdeh, Abdulkâdir, *et-Teşri'u'l-cinâi'l-İslâmî mukâranan bi'l-kânûni'l-vad'i*, Kâhire, 1426/2005.

Zeylâ'î, Ebu Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Kâhire, 1313/1895.



## KUR'AN'DA SORU KALIPLARI VE METAFORLAR

Behlül TOKUR(\*)

### ÖZ

*Bu makale Kur'an ayetlerinin metaforlar ve soru kalıplarına göre insanlarla nasıl iletişime girdiğini konu almaktadır.*

*Makale bilinci yeniden harekete geçirmede ve bireyin bilinçaltında saklı olan bilgilere ulaşmada Kur'an ayetlerinin nasıl kurgulandığına yer vermekte ve bu bağlamda dil bilinç ilişkisi üzerinde durmaktadır..*

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Kur'an, Dil, Bilinç, Metafor, Soru kalıpları.

### ABSTRACT

#### *Metaphors and Questions Patterns in Quran*

*This article discusses how Quran verses communicate with people according to metaphors and questions patterns.*

*The article gives place to informations about how Quran verses are organised in terms of reactivating the conscious and achieving to the informations of individual that is hidden in their subconscious by using metaphors and question patterns, so the article also focuses on the relationship of language and conscious.*

**Keywords:** Communication, Quran , Language, Conscious, Metaphor, Question patterns.

\* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. (e-posta:behlultokur@hotmail.com)

## Giriş

Dil oluşturma yetisi, insan varoluşunun temel koşulu, varlığı ile eş zamanlı bir olgudur.<sup>1</sup> Dil, mefhumlara sembol olması yönüyle, insana düşünce ameliyesinde sembolik yolla bütün mefhumları elde etme olanağı vermektedir. Böylece bu durum bilgiyi elde etmede, ilimleri ve muhtelif sanatları öğrenmede insanın ulaştığı göz kamaştırıcı gelişmeyi gerçekleştirmesine yardımcı olmuştur.<sup>2</sup>

Dil vasıtası ile insan, çeşitli kavramlar üzerinde geçmiş ve geleceği düşünerek zaman ve mekan sınırlarını aşabilir. Bu yönüyle dil, hayallerin ve sezgisel güçlerin de mimarı olarak karşımıza çıkar. Ancak, en önemlisi “dil” olmadan insana özgü bilincin de var olmayacağı, -yani açığa çıkamayacağı- dil ve bilincin ayrılmaz bir bütün oluşturarak süreç içerisinde sürekli etkileşime girerek geliştiğidir.<sup>3</sup>

Bilinç, temelde farklılaşma ve karşılaştırma eylemlerinden doğar. Birey uyduğunu ancak uyandığında anlayabilir. Bilinç halinin gerçekleştirdiği karşılaştırmalar dünyasından önce, farklılaşmaların olmadığı bir teklik dünyası vardır. Bu dünyada bilincin öznesi ve nesnesi aynı şey olduğundan, tam bir bilinçten bahsetmek mümkün değildir. Yeni doğan bir bebek herhangi bir dünyaya sahip değildir ve kendisi bütün varoluşu ile dünyasını oluşturur. Bebek henüz “kendim” diyebileceği bir bilinç mekanizmasına sahip olmadığı için - ki bu mekanizma zamanla bebeğin zihinsel süreçlerinin olgunlaşmasıyla ortaya çıkacaktır - o kendisini oluşturan biyolojik süreçlerin bütününden ibarettir. Ancak daha sonra zihinsel olgunlaşma neticesinde “ben” ve “ben olmayan” süreçler ortaya çıkar. Böylece birey, dil yeteneği ile kendisini ve dış dünyayı adlandırmaya ve tanımlamaya başlar.<sup>4</sup>

Dil çok güçlü bir olgudur. İnsanoğlu bir şey duyduğunda, ona genelde bir anlam verme uğraşı içerisine girer. Karşılık vermeme gibi bir durum çoğu kez söz konusu bile olamaz. Bu yüzden NLP (Neuro Linguistic Programing – Nörolojik ve Dilsel süreçlerin Programlanması), değişim ve gelişimde dil kalıplarının önemle üzerinde durur.

Kur'an'da dil kalıplarının NLP çerçevesinde ele alınıp inceleneceği bu makalede, metaforların ve soru kalıpların ayetlerde nasıl kullanıldığıyla ilgili kısa ve öz değerlendirmeler yapılacaktır.

1 Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yayınevi, byy., 1998, s. 16.

2 Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 2004, s. 130.

3 Dökmen, Üstün, *Var Olmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul, 2005, 14. baskı, s. 89.

4 Şahin, Abdullah, Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi, *İslamiyat*, 1998, c: I, s: 2, s. 65-66.

### Kur'an'da Metaforlar

Konuşan daima dildir ve dilin dili de metafordur. Dilin dilinin metafor olduğu, metafor kelimesinin yapısına bakarak anlaşılabilir. Grekçe 'metaphore'den gelen metafor kelimesi, meta: öte ve phrein: taşımak kelimelerinden mürekkeptir ve bir yerden başka bir yere götürmek anlamına gelir.<sup>5</sup>

Söz konusu ifadeler arasında doğrudan bir bağlantı bulunmayabilir; fakat anlamların birbirlerini çağrıştırmalı özelliklerinin veya aralarında paralelliklerin bulunması gerekir. Sözelimi Tanrı, vezir metaforu ile değil de padişah metaforu ile anlatılır.<sup>6</sup>

Metafor bir forma en az iki içeriğin sığdırılmasıdır. Bu ise, lafzi anlam ile figüratif anlam arasında çözümü zor bir bulmaca yaratır. Metafor, metaforik bir ifadedeki bu iki anlam arasındaki gerilimin sonucudur. Metaforu meydana getiren işte bu iki yorum arasındaki çatışmadır. Metaforik yorum, lafzi yorumun bu çelişkide kendini imha edilmesiyle vücut bulur. Bu lafzi yorumun kendini imhası veya kelimenin anlamının geçirdiği dönüşüm sayesinde yaşanan anlam genişlemesi, lafzi yorumu tümüyle manasız ve gereksiz kılar. Bu sebeple, bir metafor, metaforik ifadenin lafzi olarak yorumlanmasının artık mümkün olmadığı bir noktada ortaya çıkabilecek bir yorum boşluğunu doldurur.<sup>7</sup>

20.yüzyıldaki metafor çalışmaları ve özellikle de Lakoff ve Johnson'un 1980 yılında yayınladıkları *Metaphors We with Live by* isimli eserle ortaya koydukları ve "Çağdaş Metafor Teorisi" olarak anılan teori, günümüzde metafor kavramını, disiplinler arası uygulamalarla biliş/zihin(cognition) ve bildirişim (communication) çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir.

Bilişsel anlambilim (cognitive semantics) alanındaki çağdaş metafor teorisine göre metafor sadece dilde değildir; düşünmede ve eylemde kullandığımız kavramsal sistemimizin temelde metaforik bir doğası vardır. Yani çağdaş metafor incelemesi, metaforu bir düşünce malzemesi, insan kavrayışının bir şekli olarak ve sadece bir söz figürü değil, aynı zamanda bir 'düşünce figürü' olarak da görür. Lakoff ve Johnson kavramsal metafor (metaforik kavram, bilişsel metafor) ile dilsel metaforu (metaforik ifade) birbirinden ayırmıştır. Kavramsal metaforlar soyut fikirlerdir. Mesela "Vakit nakittir" bir kavramsal metafordur; yani insanlar zamanı para ile birlikte kavramlaştırmıştır. Bu tip

5 George, Lakoff- Mark, Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yay., İstanbul, 2010, s. 11.

6 Çiçek, Hasan, "Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevisinde Metaforik Anlatım", *AÜİFD*, 2003, c: XLIV, s:1, s. 294.

7 Lakoff, Johnson, s. 12.

metaforlar, dünyayı kavrayış şekli ile ilgilidir. Dilsel metaforlar ise bu soyut fikirleri gerçekleştiren, hayata geçiren, dildeki ifadelerdir. Mesela “Vaktini iyi harcamalısın” sözü, “Vakit nakittir” kavramsal metaforunun dildeki bir örneğidir; bir dilsel metafordur. Bir başka deyişle dildeki metaforik ifadeler, metaforik kavramların yüzeydeki bildirimleridir.<sup>8</sup>

Daha çok edebi sanat olarak görülen metaforik anlatımın değişik alanlarda değişik kişiler tarafından rağbet edilen bir ifade yöntemi olduğu söylenebilir. Pythagoras’ın insanın ömrünü ‘mevsim’<sup>9</sup> metaforuyla anlatması; yine Platon’un ünlü Mağara benzetmesi<sup>10</sup>; İbn Miskeveyh’in, insan ruhunu anlatmak için ‘avcı’<sup>11</sup> metaforunu kullanması dikkat çeken metaforik anlatımlardır. Freud’un bilinç dışı kavramını açıklamak ve onun bilinç ile olan ilişkisini göstermek için, bilinç dışını bir bekleme odasına ve bilinci de kabul odasına benzetmesi; bu iki oda arasındaki geçişleri sağlayan kapıyı da direncin ta kendisi olarak nitelemesi de psikoloji bilimi açısından ilginç metaforik anlatımlardır.<sup>12</sup>

Mevlana’nın en temel eseri olan Mesnevi’nin anlatım biçimi de metaforiktir. Mevlana bu durumu “Mesnevi’yi yayılmış bir mera haline getir, örneklerinin suretlerine can ver!” şeklinde ifade etmektedir.<sup>13</sup> Mevlana “Tanrı bile hikayeler söylemekte, misaller getirmektedir.” diyerek Kur’an ayetlerinde de bu ifade tarzına önem verildiğini ve bir yöntem olarak kullanıldığını örneklerle anlatır. Bu örneklerden biri Bakara suresinin 26. ayetidir:

*“Şüphe yok ki Allah, bir sivrisineği hatta ondan daha küçük bir şeyi örnek getirmekten kaçınmaz. İmana ermiş olanlara gelince, onun Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu bilirler. Hakikati inkara şartlanmış olanlar ise, ‘Bu örnek ile Allah ne demek istiyor acaba?’ derler. Bu yolla Allah, birçoğunu saptırırken birçoğunu da doğruya yöneltir, fakat fasıklardan başkasını saptırmaz.”* Mevlana, mesnevisinde bu ayeti, kendi anlatım tarzına kanıt olarak kullanır.<sup>14</sup>

NLP’deki kullanımıyla ise metaforlar, hikayeleri, karşılaştırmaları, deyimleri ve benzetmeleri kapsar.<sup>15</sup> ‘İletişim, ortaya çıkardığı tepkide yatar’

8 Lakoff, Johnson, s.29-35., <http://www.nt.armstrong.edu/METAPHOR.htm>

9 Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990, s. 8-12.

10 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüpoğlu, İstanbul, 1980, s. 199- 200.

11 İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayalıoğlu, Ankara, 1983, s. 54-55

12 S. Freud, *Psikanalize Giriş*, Çev. G. Koptagel- İlal, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yay., İstanbul, 1982, s. 50.

13 Mevlana, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991, VI, 55.

14 Mevlana, *Mesnevi*, V, 205.

15 O’connor, Joseph *NLP’nin İlkeleri*, çev. Demet Uyar Gezerler, Sistem Yay., İstanbul, 2003, 3. baskı, s. 142.

varsayımından hareketle NLP, insan iletişiminin zor alanlarında mesajı etkili bir şekilde iletebilmeyi sağlayan metaforlar üzerinde önemle durur. Çünkü metaforlar, duyguları uyandırabilir ve harekete geçirip değişimleri için insanları motive edebilirler. Metaforlar ne kadar duyumsal ve hatırlanabilir olursa dinleyici ve okuyucunun motivasyonu o kadar kuvvetli olur.<sup>16</sup>

Metaforlar herhangi bir şeye, hızlı ve kolay anlaşılabilir bir anlam yüklemeye yardımcı olduğundan iletişime etkinlik kazandırma yönünden oldukça güçlüdürler. Bir resim binlerce kelimeyi boyadığı gibi metaforlar da iletişimde dilsel bir resim sunarlar.

Metaforlar beynin sağ lobunu harekete geçirerek, soyut dil örneklerinin tersine, hayali uyandırabilir ve kolayca görsel veya duyularla ilgili bir imaja dönüştürebilir. Dolayısıyla metaforlar, dikkat çekmede, zihinsel direnci kırmada, canlı hatıralar oluşturmada, derin bir kavrayış elde edip problemleri belirlemede ve duyguları ortaya çıkarmada anahtar görevi görebilir.<sup>17</sup>

Farkında olsunlar ya da olmasınlar, insanların birçoğu için metaforlar bir düşünce biçimidir. Yaşamı bir gül bahçesine, iş yerini savaş alanına, boş zamanları ıssız bir dehlize benzetmek, bireyin o an içinde bulunduğu duygu yoğunluğunu haliyle etkileyecektir. Bunun içindir ki metaforlar, dikkatlice oluşturulup sunulduğunda aydınlatıcı ve güçlendirici, sorumsuzca kullanıldığında ise zararlı ve rahatsız edici olabilir.<sup>18</sup> Metaforlar semboldür ve sembol oldukları için duygusal yoğunluğu normal kelimelerden daha hızlı ve daha net biçimde yaratabilirler.<sup>19</sup>

Kur'an'da metaforik yapılara bakıldığında, hemen her ayette bir şekilde metaforik yapılara rastlamanın mümkün olduğu görülebilir:

*“Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilseler.”*<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi, metaforik bir kullanımla, ayette geçen durum ve o durumun meydana getirdiği hisler ile tablo karşı karşıya getirilmekte, böylece insana üçüncü bir şık verilmemektedir. Bu iki olgu, hayal ve canlandırma yoluyla insanın bilinçaltına giriş yaparken, bu olayın ortaya çıkardığı zayıf-

16 Alder, *NLP El Kitabı*, s. 293.

17 Alder, *21 Günde Nlp*, s. 195.

18 Knight, Sue, *Uygulamalarla NLP*, çev. İpek G. Taffe, Sistem Yay., İstanbul, 2001, s. 64-65.

19 Robbins, Anthony, *İçindeki Devi Uyandır*, çev. Belkıs Çorakçı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 286.

20 Ankebut, 29/41.

lık, güçsüzlük ve gerçek güç duyguları ile de yavaş ve yumuşak bir şekilde adeta insan ruhuna işlenmektedir. Allah'ın yanı ve örümceğin evi... Bilinçaltına yerleşen bu iki olguya bilinç bir şekilde, olumlu veya olumsuz bir cevap vermekle karşı karşıya bırakılmaktadır.

Yine bu ifade açıkça bilinmeyi, bilinen ortama çıkararak bir teşbih-tir. Burada her iki taraf (Allah'ın dışında edinilen dostlar ve örümcek yuvası), kendisine dayanılıp güven duyulan zayıf ve temelsiz olması noktasında birleşmişlerdir. Burada Allah'tan başkalarına tapmak ve onlardan menfaat ummak manevi; örümceğin sıcak, soğuk ve yağmurdan korunmak için yaptığı yuva ise maddi bir kavramdır. Allah, kendi zatının dışında, faydalarını umarak birtakım taş ve insan putları edinen kişinin durumunu, kendisini sıcaktan, soğuktan ve yağmurdan koruyacak bir yuva yapan örümceğin formundan seçerek sunmaktadır. Kısaca, benzeyen ve benzetilen arasındaki ilgi bağı şudur: Kendisine kulluk etmek için bir yaratıcı arayanların durumu, sağlam bir yapı yapmak için kuvvetli halatları bulunan kimsenin durumu gibidir. Ne var ki onlar, kulluğu Allah'ın dışındakilere yönlendirmeleri sebebiyle, sağlam yapı malzemelerine sahip olsalar da, bu malzemeleri zayıf bir temel üzerine inşa eden ve bu yüzden malzemelerinin kuvvetinden yararlanamayan kimse gibi olmaktadır.<sup>21</sup>

Dünya hayatının kısılalığını anlatan aşağıdaki ayet de metaforik kullanım açısından ilgi çekicidir.

*"Onlara, dünya hayatı misalinin tıpkı şöyle olduğunu anlat: Gökyüzünden indirdiğimiz su ile yeryüzünde yetişen bitkiler birbirine karışır, ama sonunda rüzgarın savuracağı çer çöpe döner..."*<sup>22</sup>

Dünya hayatının uzun boylu şeridi, bu kısa cümlelerle ifade edilir. Gökten önce su gönderilir, su toprağa kavuşur, bitki yetişip olgunlaşır ve nihayet sonunda rüzgarda savrulması anlatılır. Bunun ötesinde tali derecede kalan aşamalar hariç bitki hayatının aşamalarından geriye hiçbir şey kalmaz.<sup>23</sup> Ayette yıldırım gibi geçen bu hız, zihinde canlanarak bilinçaltına giriş yaparken, bilinç bu hıza ve manzaraya bir anlam vermek durumuyla baş başa bırakılır.

Kur'an'ın böyle bir benzetme metodu uygulamasındaki hikmet, insanın her şeyden önce hisseden bir varlık olmasının yanı sıra, somut kavramları soyut kavramlardan daha iyi idrak edip değerlendirebilmesi olabilir. Hem

21 Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab- Mukaddes*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 26-27.

22 Kehf, 18/45.

23 Kutup, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, Çev: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992, s. 159.

temsili anlatım, etkileme ve hazmettirme bakımından mesajı sunmanın en etkin ve ideal yoludur. Kur'an, bazen geçmiş toplumların haberlerine dair, bazen zamanın geneline serpiştirilmiş olan mevcut realitelerle ilgili bir takım teşbihlerde bulunurken, ya açıkça müşahade edilemeyen, ya da künhüne tam vakıf olunamayan bazı tarihi ve tabii olayları, görsel dünyada bizzat yaşayıp müşahade edilen maddi olgularla irtibatlandırarak şekilde sunmaktadır.<sup>24</sup>

*“İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki; susayan onu su zanneder. Nihayet ona vardığında orada -su namına- herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanı başında (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur.”*<sup>25</sup>

Kur'an'da metaforik yapılarla ilgili en çarpıcı açıklamalar, kıssalardır. Bi-rey, kıssalarla ilgili pasajları okurken anlatılan olaylardan kendi hissesine ne düştüğüne yoğunlaşır ve bu pasajların ilk muhataplarının ruh dünyalarında ne gibi değişiklikler yarattığını tasavvur edebilir.<sup>26</sup>

NLP'de kıssalar önemli yer tutar. Dinleyicinin aksi takdirde ulaşamayacağı kaynakların kilidini iyi şekillendirilmiş kıssalar açabilir. Böyle bir kıssa zihni uyarır ve hızlı bir şekilde bilinçaltına giriş yapar. Böylece, bireyin o andaki bilinç durumu kolayca dağılabilir. Dolayısıyla zamansız eleştiri ve rasyonelleştirme zihinden uzaklaşır.<sup>27</sup>

Kur'an'da da kıssalar, bu çerçevede etkileyici bir dille anlatılmıştır. Öyle ki, Kur'an'ın ifade tarzı, kıssayı adeta tasvirlerle canlandıran bir fırça ile ele alır. Sunduğu tüm sahneleri ve manzaraları bununla sergilediğinden, kıssa, meydana gelen bir olaya, akıp giden bir sahneye dönüşür. Ne rivayet edilen bir kıssa, ne de geçmiş bir olay olarak algılanmaz. Kıssanın sahnelerindeki bu tasvir, çok renklidir. Biri sunulmuş ve canlandırmanın kuvvetinde kendini gösterirken, diğeri duyguları ve tepkileri canlandırmada kendini ortaya koyar. Kimisi de kişilikleri ortaya koymada belirginleşir. Gerçekte ise bütün bu edebi dokunuşlar, kıssaların sahnelerinde bir bütün olarak yer alırlar. İşte bu noktada sözün açıklayamadığını örnekler açıklayabilmektedirler.<sup>28</sup>

Kur'an, kıssalarda ve hatta tek bir kıssa içinde, tarihçilerin kronolojik sıralamasına, cümlelerin dizilişleri ve onların olaylara göre sıralanmasında, yazarların metoduna bağlı kalmamıştır. Kur'an, kıssalarda kalpleri büyüleyen, düşünceyi derhal harekete geçiren, ibret alınması için benliği sarsan

24 Çağır, s. 22.

25 Nur, 24/29.

26 Özsoy, Ömer, Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, , Fecr Yay., Ankara, 2005, 11. baskı, s. 673.

27 Alder, *NLP El Kitabı*, s. 410.

28 Kutup, s. 232.

bir üslup ile cümleleri dizmektedir. Dolayısıyla Kur'an kıssalarında anlatılan tarihsel olaylar duygusal bir biçimde sıralanmış, insanları gayrete getirme ve onların benliklerini harekete geçirme amacına uygun olarak bina edilmiştir.<sup>29</sup> Böylece kıssalar, bir anlatım ve betimleme olmaktan çok, bir takım yüce gerçekliklerin kendileri vasıtasıyla kavranıldığı, bir tür uygulamalı tarih ve insanlık dersine dönüşür. Hiçbir olay, hiçbir savaş, hiçbir yokoluş sahnesi, hatta cennet ve cehenneme dair hiçbir konu, sırf kendisi için anlatılmaz; lirik ve pastoral sunumlar halinde, insanda bir takım kıpırdanışlar ve değişimler hedeflenir. Bazen ahlaki bir tavır ve hayat biçimi hedeflenirken, kimi zaman, olumlu ya da olumsuz tarih sunumlarından sonra, insanlık için evrensel değeri olan bir takım bireysel, toplumsal; hukuki, mali değerler takdim olunur. Böylesi bir üslup içinde, ruhi, insani ve dünyevi değer kümeleri, yaşanan insanlık şemasındaki yerlerini alır.<sup>30</sup>

Kur'an bazen de olaya ve olayın meydana gelme zamanına işaret eden formu bir tarafa bırakıp, meseleyi gözler önüne seren başka bir form kullanmıştır ki, burada sanatsal bir canlandırma (dramatize) bulunmaktadır:

*'İnsanların tümü Allah'ın huzuruna çıkarlar. Ezilenler, ezenlere 'Doğrusu biz size uymuştuk. Şimdi, Allah'ın azabından bizi kurtarabilir misiniz?' derler. Onlar ise, 'Allah bizi doğru yola koysaydı, biz de sizi doğru yola iletirdik. Artık sızlansak da sabretsek de bizim için birdir. Çünkü kaçacak bir yerimiz yoktur.' Derler.*

*İş bitirilince şeytan da diyecek ki: 'Şüphesiz Allah, size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim, ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O halde beni kinamayın kendinizi kınayın. Artık ben siz kurtaramam siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Doğrusu tüm zalimleri çok can yakıcı bir azap beklemektedir.'*<sup>31</sup>

Bu ayetlerde ahiret hallerinden biri tasvir edilmekte; mustaz'afklar (ezilmiş halk tabakası) ile müsteğbirler (toplumun ileri gelenleri, ezenler) ve şeytan ile ona tabi olanlar arasındaki tartışma anlatılmaktadır. Bu olaylar zaman yönünden henüz vuku bulmamıştır. Rasyonel mantık, olay için vuku bulmayı gerektiriyor ise, bu tablonun geleceği işaret eden formula tasvir edilmesi gerekir. Oysa Kur'an, olayın meydana geldiği biçimi (mazi kipini) tercih etmiştir. Dolayısıyla Kur'an, bu tablo ile akideye dair bir şeyi veya ahirette ezilenler ile ezenler, şeytan ile insanlar arasında meydana gelecek bir diyalogo-

29 Halefullah, M. Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 165.

30 Kılıç, Sadık, *Kur'an: Dildeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yay., 2003, s. 56.

31 İbrahim, 14/21-22.



ğu öğretmeyi, sonuçta insanların bazı hakikatleri bilmelerini ve inanacakları öğretileri öğrenmelerini hedeflememekte; buna mukabil Kur'an insanlara, ahret gününde onları bekleyen, hesaba çekilme, sorumlu tutulma, yargılanma v.s. hususları göstererek, onların benliklerini ıslah etmeyi istemektedir. Kur'an bu sonuca eşsiz bir edebi metod ve bunu takip eden duygusal etkilemeler ve psikolojik reaksiyonlar ile varmaktadır.<sup>32</sup>

### Kur'an'da Soru Kalıpları

Sorular, bilinçaltında saklı olan anlamların ortaya çıkmasında ve bilinci etkin olarak harekete geçirmede, yalın ifadelerden çok daha güçlüdürler. Bi-rey, herhangi bir soruya cevap vermese veya o soruyu düşünmemeye çalışsa dahi, bir takım zihinsel süreçlerin etkisinde kalabilmektedir. İşte bu sorgulayıcı etki, duyumsal arayışı teşvik etmekte ve değişme bilinçli ve etkin bir şekilde gerçekleşmektedir.<sup>33</sup>

Birçok anlam, düşünceden dile, derinden yüzeye doğru seyahat ederken bir yerde kaybolma eğilimindedir. Sorular, bu kaybolan, müphem veya silik bilgileri aydınlatabilir ve ortaya çıkarabilir. Geriye kalan dil de kişinin zihninde beliren şeyi daha yakın bir şekilde yansıtabilecek ve karşılıklı anlayış ile daha iyi bir iletişim olanağı sağlayacaktır.<sup>34</sup>

Sorular bir düşüncenin sonuca dönüştürülmesine yardımcı olabilir. Dikkatlice seçilmiş bir soru, dinleyicinin düşünme süreçlerini hareketlendiren en etkili iletişim unsurlarından biridir.<sup>35</sup>

Kur'an diliyle, "*Ey insan! Kerem sahibi Rabbine karşı seni ne aldattı?*"<sup>36</sup> gibi bir soruya bilinç çoğu kez cevap veremezlik edemez. Kendi hayrına veya şerrine, bu soruya bir anlam vermek durumuyla baş başa kalır. Bu tip sorular, NLP'de meta model (belirsiz ve bozuk dil kalıplarını daha belirgin hale getiren soru kalıpları) sorular olarak adlandırılır. Bu tip sorularla derinlerde gizli kalan anlam gün yüzüne çıkmaya çalışır. Böylece birey, zihninde olan şeyi daha açık bir şekilde ifade etme durumunda kalır.

Yine sorular, iletişimin anlamını kaydıran atlamaları, çarpıtmaları ve genellemeleri sorgulayarak bireyi yeni çözümler bulmaya, yeni seçenekler oluşturmaya yönlendirerek, iletişimi etkin kılma yolunda önemli bir işleve sahiptir.<sup>37</sup>

32 Halefullah, s. 169-170.

33 Alder, *NLP El Kitabı*, s. 410.

34 Alder, *21 Günde NLP*, s. 182.

35 Knight, s. 56.

36 İnfitar, 82/6.

37 Knight, s. 61.

*“Allah kuluna kafi değil mi? Ama seni, O’ndan başka (kulluk yaptıkları hayali ilahlar) ile korkutuyorlar! ...”*<sup>38</sup>

Ayette geçen ‘O’ndan başka’sı yalnız sahte ilahlara bir atıf olmayıp aynı zamanda yaşayan ya da ölmüş olan azizlere/velilere, gündelik zihinlerin karizmatik nitelikler yüklediği bazı soyut kavramlara - servet, iktidar, sosyal statü, ulusal veya ırksal üstünlük, insanın kendi kendine yeterli olduğu düşüncesi vb.- ve nihayet, insanların düşünce ve isteklerine hakim kılınan bütün düzmece değerlere bir atıftır.<sup>39</sup> Dolayısıyla, ayetin başındaki soru zihnin bütün bu sahte ilahları atlamasına veya çarpıtmasına izin vermez. Ayet, “Allah kuluna kafi değil mi?” diye seslenerek, zihnin bu süreçler karşısında toparlanmasına ve doğru cevabı bulup ona göre davranışlarını düzenlemesine ışık tutar.

Aynı yöntem felsefede de bulunmaktadır. Nitekim ilk çağ filozoflarından Sokrat da, yine benzer şekilde soru kalıplarını kullanarak insanların bilinçaltında saklı olan bilgilere ulaşmayı amaçlamıştır. Sokrat bu yöntemi kullanırken iki farklı yol izlemiştir:

“Başlangıçta karşısındakine en yakın olan yönden, çalışma konusundan veya meşguliyetinden yola çıkar ve ondan çalışmasının niteliği ve amacı hakkında kendisini aydınlatmasını rica eder; arkasından sorusuyla karşılaşan kişiye, dolambaçlı soruşturmalarla, onun bilme iddiasında bulunduğu şeyi, aslında bilmediğini ve bundan dolayı kendisinden de az bildiğini göstermeye çalışırdı. Buna Sokrat’ın ironisi derlerdi. Fakat bilgisizliğini anlayarak utanıp konuşmayı uzatmaktan korkmayanları, ciddi bir sohbet vadisine yönlendirerek; olguların karşılaştırılmasıyla aranılan şeyin kavram halinde sabit bir ifadesine varıncaya kadar, adım adım ileri giderek karşısındakinde henüz uyumakta olan düşünceleri ortaya koymaya çalışırdı. Bu yöntem ise doğurtma ustalığı denirdi.”<sup>40</sup>

Sokrat’ın ironi yönteminin kullanımıyla ilgili belki de en güzel örnekleri Kur’an’da Vakıa süresinde görmek mümkündür:

*“Attığınız o tohumu hiç düşündünüz mü? Onu yaratan siz misiniz, yoksa Biz miyiz onun yaratılış kaynağı?”*<sup>41</sup>

*“Toprağa ektiğiniz tohumu hiç düşündünüz mü? Onu büyütüp yeşerten siz mi siniz, yoksa Biz miyiz onun büyüüp yeşermesinin sebebi?”*<sup>42</sup>

38 Zümer, 39/36.

39 Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2000, s. 945.

40 Çetinkaya, Bayram Ali, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 132.

41 Vakıa, 56/57-58.

42 Vakıa, 56/63- 64.

*“Hiç içtiğiniz suyu düşündünüz mü? Siz mi onu bulutlardan indirdiniz, yoksa Biz miyiz onun yere inmesini sağlayan?”<sup>43</sup>*

Ayetlerde geçen sorular, insanın kendisi ve en temel ihtiyaçlarıyla ilgili olup; adeta her gün gördüğü, tattığı, dokunduğu bu kadar önemli şeyleri önemsizmiş gibi algılayıp bunlar üzerinde kafa yormayan, bunların arkasındaki ince, üstün ve muazzam sistemi görmezden gelip Yaratıcıyı unutan insanlara biraz ironi yoluyla sunulmaktadır.

Yine Sokrat'ın doğurtma yöntemine, Kur'an'ın Allah tasavvurunu anlatırken izlemiş olduğu yol örnek verilebilir. Kur'an başlangıçta doğrudan doğruya “Allah vardır” önermesini kullanmaz. Bunun yerine bu önermeyi zihinlerde inşa etmek ve yeniden doğurtmak için zihni zorunlu olarak “Allah vardır” önermesine götürecektir dolaylı ve diyalektik sorularla muhatabına seslenir:

*“Peki kimdir, gökleri ve yeri yaratan ve sizin için gökten su indiren? Öyle bir su ki, onunla, sizin bir tek ağacını bile yetiştiremeyeceğiniz görkemli bağlar, bahçeler yetiştiriyoruz! Allah'la beraber başka bir Tanrı mı var, öyle mi?... Peki kimdir, yeryüzünü yerleşmeye uygun bir yer haline getiren ve vadilerden dereler, ırmaklar akıtan ve onun üzerine sağlam dağlar yerleştiren ve iki büyük su kütlesi arasına bir engel koyan? Allah'la beraber başka bir Tanrı mı var, öyle mi?... Peki kimdir, kendisine başvurduğunda darda kalmış olanın darına yetişen, kötülüğü gideren ve sizi yeryüzüne mirasçı kılan? Allah'la beraber başka bir Tanrı mı var, öyle mi?... Peki kimdir, karanın ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulamanızı sağlayan ve rüzgarları rahmetinin önünden müjdeci olarak gönderen? Allah'la beraber başka bir Tanrı mı var, öyle mi?... Peki yaratılışı ilk defa başlatan ve sonra da onu aralıksız devam ettirip yenileyen kimdir? Ve kimdir sizi yerden ve gökten rızıklandıran? Allah'la beraber başka bir Tanrı mı var, öyle mi?...”<sup>44</sup>*

### Sonuç

Bireyin zihinsel dünya modelinin oluşumundaki temel faktörlerden biri olan dilin, aynı zamanda bireyin algılama ve tepkileri üzerinde de önemli ölçüde etkileri bulunmaktadır. Nitekim insan neslinin gelişimi içinde onu diğer canlılardan ayıran ve bilinçliliğin en temel enstrümanı olan dil için Freud şöyle demiştir: “Başlangıçta kelimelerle büyü aynı şeydi ve hatta kelimeler, bugün de aynı sihirli gücü sürdürmektedir. Kelimeler aracılığıyla herhangi birini dünyanın en mutlu veya en kederli insanı haline getirebiliriz. Her zaman ve her yerde kararlarımızı, yargılarımızı, inançlarımızı belirleyen ve etkileyen yine o kelimelerdir.”<sup>45</sup>

43 Vakıa, 56/68-69.

44 Neml, 27/60-61.

45 Dilts, Robert, *Dil İllüzyonları*, çev. A. Volkan Çubukçu, Türkiye İş Bankası Yay., 2009, s. 19.

Dil ve beyin arasında önemli bir ilişki vardır. Dili yönlendiren ve yönen beyindir; bununla birlikte dil de beyni yönlendirmektedir. Bazen dilin yanlış kullanılması beyinde yanlış temsillerin oluşmasına, bu da kullanılan dilin oluşturmuş olduğu bu temsillerin, yine yanlış düşünce ve davranışların kaynağı olmasına sebep olabilmektedir. Bireyin, kullandığı veya duyduğu kelimeler, işaretler ve semboller ile bunlara yüklediği anlamlar, bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını oluşturur. Dolayısıyla elde edilen sonuçlar, içsel ya da çevreyle iletişimde kullanılan dil ile doğrudan ilgilidir.

Kullanılan kelimeler anlam ve duygu içerirler. Dolayısıyla kelimeleri kullanım tarzı, bireyin neleri düşündüğünü ve nasıl düşündüğünü etkileyecektir. İşte dil denilen şeyin mucizelerinden biri de budur. Dili mucizevi kılan ise metaforlardır.

Metaforlar gündelik hayatta sadece dilde değil, düşünce ve eylemde de oldukça yaygındır. Bireyin algıladığı şeyi, dünyada yolunu bulma tarzını ve diğer insanlarla ilişki kurma biçimini kavramlar yapıya kavuşturur. Kavram sisteminin büyük ölçüde metaforik olduğunu ileri sürmek ise, düşünme tarzını, tecrübe edilen şeyi ve her gün yapılan eylemleri metaforik bir sorun haline getirebilir.

Kur'an'ın insanları aciz bırakan (muciz) dilinin, mucizevi olması algısının yanı sıra Kur'an'daki dil kalıplarının kullanım tarzının da insanların duygu, düşünce ve davranışlarını yönlendirmede etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için çok iyi bir arapça bilgisi, tarihsellik vb. kıstasların yanında belki de en önemlisi insanı ve onun doğasını bilmektir.

İnsanın varoluşunun evi dildir. Bu anlamda dini metinde de insanın var oluş gerçeğini hemen onun beyan yeteneğiyle yetke kılındığı izler:

*“İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti.”<sup>46</sup>*

Dolayısıyla Kur'an'a göre insanın insanlaşma süreci onun dil yeteneğinde gizlidir. Başka bir ifadeyle insanın kendi öznel varoluşunun dışı açılımı (tebeyyün), kuvveden fiile çıkması onun kullandığı dil kalıpları çerçevesinde gerçekleşir. Bu bağlamda varoluş – dil; insanın varlığa çıkışı (tebeyyün) – insanın düşünme ve düşündüklerini ifade etme yetisi (beyan) karşılıklı bir etkileşim içerisinde. İnsanın yaratılışı onun dil yeteneğini zorunlu kılmış, dilin bilfiil kullanımını ise insanın yaratılışında saklı bilkuvve varoluşun açığa çıkması (tebeyyün) sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda “Tanrı insanı dili üzerine yaratmıştır.” denilse yerindedir.

46 Rahman, 55/3-4.

Sonuç olarak kainatın özne varlığı olan insanı bilmeden bir dini metni hatta din olgusunun kendisini bilmek ve anlamak mümkün gözükmemektedir. İnsanı anlamak için de dil olgusunu, Kur'nın ifadesiyle "Beyan yeteneği" nin doğasını bilmek önem arz etmektedir. Çünkü Kur'an, ancak beyan yeteneği sayesinde insanla iletişime geçer.

### Kaynakça

- Şahin, Abdullah, *Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi*, İslamiyat, Ankara, 1998, c:I, s:2.
- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yay., 1998.
- Alder, Harry, Heather, Berly, *21 Günde NLP*, Çev. Fatma Can Akbaş, Kariyer Yay., İstanbul, 2001.
- Alder, Harry, *NLP El Kitabı*, çev. Banu Irmak, Kariyer Yay., İstanbul, 2005.
- Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab- Mukaddes*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- Çiçek, Hasan, "Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevisinde Metaforik Anlatım", *A.Ü.İ.F.D.*, 2003, c: XLIV, sayı: 1.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 2010.
- Dökmen, Üstün, *Var Olmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul, 2005, 14. baskı.
- Dilts, Robert, *Dil İllüzyonları*, çev. A. Volkan Çubukçu, Türkiye İş Bankası Yay., 2009.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2000.
- Freud, S., *Psikanalize Giriş*, çev. G. Koptagel- İlal, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yay., İstanbul, 1982.
- Halefullah, M. Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- İbn Miskeveyh, *Ablakı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayalıoğlu, Ankara, 1983.
- Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990.
- Knight, Sue, *Uygulamalarla NLP*, çev. İpek G. Taffe, Sistem Yay., İstanbul, 2001.
- Kutup, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an: Dildeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yay., 2003.
- Lakoff, George-Johnson, Mark, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yay., İstanbul, 2010.
- Mevlana, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991.

O'connor, Joseph, *NLP'nin İlkeleri*, çev. Demet Uyar Ezerler, Sistem Yay., İstanbul, 2003, 3. baskı.

Özsoy, Ömer -Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yay., Ankara, 2005, 11. baskı.

Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüpoğlu, İstanbul, 1980, 4. baskı,

Robbins, Anthony, *İçindeki Devi Uyandır*, çev. Belkis Çorakçı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1995.

<http://www.nt.armstrong.edu/METAPHOR.htm>

## MODERN BİLİM ÜZERİNE BİR ELEŞTİRİ

Fatih TOPALOĞLU(\*)

### ÖZ

*Modern bilim, bilgiye ulaşma ve onu kullanma konusunda oluşturduğu olumlu etkiyle insanî çabaların daha sonuç alıcı bir noktaya ulaşmasını sağlamıştır. Ne var ki o, bilgiyi insanın varoluşsal bütünlüğü içinde ele almayarak insanın duyuşsal yetilerine hapsedmekle eleştiriye açık hale gelmiştir.*

*Bu çalışma, modern bilimin bilgiye sahip olma konusunda gösterdiği otoriter tutuma yönelik bazı eleştiriler sunma çabasının bir sonucudur.*

**Anahtar Kelimeler:** Bilim, bilgi, bilimcilik.

### ABSTRACT

#### *A Critics to Modern Science*

*Modern science, has been enabled humanitarian efforts to get more nominal point by the positive effect of using and reaching the information. But, it has left itself open to criticism by not dealing the information in existential integrity of human and confining humans to his sensory faculties.*

*This study is the reaction of presenting some criticisms against authoritarian approach of modern science while getting information.*

**Keywords:** Science, knowledge, scientism.

\* Dr., Erzurum Nurettin Topçu Sosyal Bilimler Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni (topaloglu37@hotmail.com).

## Giriş

Bilim bize, 'zaman ve mekân dünyasında var olan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi, bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşeri faaliyetler<sup>1</sup> hakkında bilgi sunmaktadır. Bilimin kâinatta vuku bulan olaylar hakkında deney, gözlem ve tefekkür sonucu elde edilip biriken bilgilerin objektif metotlarla yeni bir bilgi üretimi olduğu kabul edilmektedir. Tabiat kanunlarını bilmek, bu kanunlardan yola çıkarak uygulamaya yönelik bilgi üretmek ve üretilen bilgiyi kullanarak doğa güçlerini denetim altına almak da bilimin temel işlevleri arasındadır.<sup>2</sup> Doğrusu bilim bu amaçlarını yerine getirmek için hatırı sayılır bir çaba ortaya koymak durumunda kalmıştır. Âlemi ele alarak anlamak uğruna bazı bilim dallarının ortaya çıkışının yüzyıllar aldığı ifade edilmektedir. Böylece ortaya çıkan tabiat bilimlerinin her bir dalı 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ikinci yarısında hem derinleşmiş hem de genişlemiştir.<sup>3</sup> Bilim bugün teknoloji aracılığıyla günlük yaşantımızı öyle radikal bir şekilde değiştirmiştir ki, ona yönelik eleştirel her bakış ilerlemeye ve teknolojik gelişmelere karşıtlıkla suçlanmaktadır.

Belirtmek gerekir ki, bilimin âlemi anlama çabası içerisinde gösterdiği bu tutum sayesinde çevremizde olup bitenleri anlamlandırma imkânına erişmiş bulunuyoruz. Bilindiği gibi tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun makul olması, onun mevcut ilmî veri ve sonuçları ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır.<sup>4</sup> Ve bilim bize bu imkânı sunmaktadır.

Peki, bilim bu iddialı hedeflere ulaşabilmek için nasıl bir yol takip etmekte, hangi araçları kullanmaktadır?

Bilim, belirlediği alandaki olgu veya olayların tabii süreçlerini inceleyerek bir yargıya ulaşmaya çalışır. O, bunu birtakım olay grupları arasındaki ilişkiyi tespit ederek yapmakta ve bu tespit sonucu tabiatta bir düzenlilik aramaktadır.<sup>5</sup> Yani, tabiat kanunları, varlıkların niteliklerinden veya tekrarlanabilen bağıntılarının matematiksel ifadelerle ortaya konduğu, içerisinde mitolojik veya kurgusal açıklamaların yer almadığı, deney ve gözleme dayalı

1 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1999, s. 270.

2 Yıldırım, Cemal, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 81.

3 La Chatlier, Henry, *Tecrübi İlimlerde Metoda Dair*, çev. Avni Yakalıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. 34.

4 Aydın, a.g.e., s. 96.

5 Bolay Süleyman, Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1999, s. 143.



bir nitelik arz eder. Tabiat kanunları böylece tabiat olaylarını açıklayabilecek bağıntılarla onları birbirine bağlar. Dolayısıyla tabiat kanunları ‘şunlar şunlara neden olur’ formundaki ifadelerdir. Özetle bilimsel açıklamanın üç temel özelliği vardır: Önceden kestirilebilirlik, genellenebilirlik, olgu ve olayların bir birlik içerisinde toplanabilirlik.<sup>6</sup>

Belirtmek gerekir ki burada tabiat kanunlarının mahiyeti ve yöntemi hakkında kısaca vermiş olduğumuz bilgilerle, bilimin bizatihi kendisi gibi mutlak bir gerçeklik ifade etmemektedir.

### Modern Bilimin Mutlak Hakikat İddiasının Değerlendirilmesi

Mircea Eliade *İmgeler ve Simgeler* adlı eserinde, yoğun bir şekilde kutsallıktan arınan modern insanın manevî hayatının içeriğinin bozulmuş, ancak yine de hayal gücünün matrislerini kıramamış olduğunu söyler. Ona göre, iyi denetlenemeyen alanlarda koskoca bir mitolojik çöp yığını varlığını sürdürmektedir. Doğru bir şekilde ortaya konulamayan ‘aşkın’ın yansımaları yanlış ve tutarsız da olsa düşüncede belirmektedir.<sup>7</sup>

Doğrusu insan zihni yalnızca burada ve şimdi; somut ve açık olanla yetinmemekte, daha önce şahit olduğu olayların imajlarını saklama, geleceği düşünme, düşünce gücüyle mümkün dünyalar kurabilme gibi yetilere de sahip olabilmektedir. Bunların hepsi onun fizikî objeler, tabii varlıklar ve şahıslar gibi bilişsel alanların sınırlarını aşma yeteneğine de sahip oluşundandır.<sup>8</sup> Buna göre, zihnimiz bir yandan Searl tarafından “dışsal realizm” diye adlandırılan niyetli pek çok eylemimizin (yemek yeme, yürüme, araba kullanma vb.) gerçekleştirilmesinde olduğu gibi “tabii” olarak kabul ettiği bir alanla ilgilenebilir.<sup>9</sup> Diğer yandan doğrudan doğruya algıladığının ötesine geçerek yepyeni imaj ve görüntülerle kendine farklı dünyalar kurabilir, hatta “efsaneleştirme” diyebileceğimiz bir ameliye ile gerçekten de algıladığı nesne ve olayları farklı şekillerde yorumlayabilir. Böylece insan muhayyilesi efsane-nin gerçekle olan ilişkisini kurarken bazen mistikleştirme, bazen de çarpıtma şeklinde bir yol izler. Gerçek ortada olmasına rağmen, onu anlamlandırmak için başvurulan efsanevî iletişim biçimi, sonuç olarak gerçeği tahrif edebileceği gibi, gerçeğin derinliğine nüfuz etme imkânı da sağlayabilir.<sup>10</sup>

6 Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri tsz., s. 148; Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, St. Martin's Press, Macmillan, 1970, s. 23.

7 Eliade, Mircea, *Images and Symbols*, Trans. Philip Mairet, Search Book, New York, 1969, s.18.

8 Pyysiäinen, Ilkka, “Mind and Miracles”, *Zygon*, 37, Chicago, 2002, s. 732.

9 Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum Gerçek Dünyada Felsefe*, çev. Alaattin Tural, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 49.

10 Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 14.

Bu noktada insan zihninin zihin dışında meydana gelen bir nesne veya olayla bir çeşit ilişki kurabileceğini ifade edebiliriz. Bu ilişkide zihin, karşılaştığı olay ve fenomenleri tecrübî olarak yaşar, onu sahip olduğu inançlarla ilişkilendirerek kendi görüş ve anlayışına göre yorumlar.<sup>11</sup> Burada zihnin yaşadığı tecrübe karşısındaki başlıca ve en asli özelliğinin “bilinç” olduğunu ve bilincin bu tecrübeyi de diğer tecrübeler gibi öznel bir şekilde yaşadığını belirtmeliyiz. Bu tecrübe Searl’ün tabiriyle “birinci şahıs varoluş kipi” ne sahiptir. Örneğin bir ağrı ancak onu yaşayan bir fail yani özne tarafından yaşanmış olarak mevcuttur.<sup>12</sup> Bilincin bu özelliği, onun bilimsel bir açıklamasına sahip olmaktan bizi alıkoymaktadır. Ancak yine de, bilinç durumları sürekli bir içeriğe sahip olmaları yönüyle epistemik bir niteliğe sahiptir. Nihayet “bilincinde olmak” sözüyle “bir şeyin bilincinde olmak” kastedilmektedir. Benzer bir şekilde Schleiermacher, bir olayın nitelendirilmesinde gözlemcinin zihinsel durumunun önemli olduğunu söyler.<sup>13</sup> Dolayısıyla dünyada karşılaştıklarına karşı dinî bir bakış sahibi olan bir kimse, pekâlâ herhangi bir olayı da bu bağlamda nitelendirebilir.

Konunun bu şekilde ele alınması bizi doğrudan doğruya “algı” problemiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Algının ele alınması ile biz, duyu tecrübelerinin maddi objeye ilişkisi konusunda bir açıklama ve karşımızda bulunan obje hakkındaki inancımızın temelleri hakkında bir görüş sahibi olabiliriz. Tecrübî bilgimizin doğrudan bir bilgi kaynağı olmasına karşın diğer bilgi kaynaklarımız dolaylı ve çıkarımsaldır. Quinton’a göre bu konuda en uç görüşlerden birisine sahip olan Hume, tecrübeden olguya geçişin bir çeşit yanılgıya dayandığını iddia eder.<sup>14</sup> Hâlbuki Locke, “nedensel teori”si ile sağlam temellere dayanan bir obje-tecrübe ilişkisinin mümkün olduğunu ve tecrübî bilginin inanç için iyi bir delil olabileceğini belirtir.<sup>15</sup>

Bilim, bilginin ölçüsü müdür? Bilmenin yegâne yolu bilim yöntemlerini geçerli saymaktan mı geçmektedir? Bilim adı altında geçen bütün faaliyetler aynı şeyi mi ifade etmektedir? Bilimin ortaya koyduğu iddialar ve kullandığı teknik ve yöntemler eleştiriye açık mıdır?

Burada bilimin, anlamanın tek geçerli yolu olduğu ve bir şeyi doğrulamak ya da yadsımak için bilimden başka herhangi bir yöntemin olmadığı

11 Pyysiäinen, a.g.m., s. 738.

12 Searle, a.g.e., s. 53.

13 Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, Trans. and ed. by Richard Crouter, Cambridge University, Cambridge, 1988, s. 104.

14 Quinton, A. M., “The Problem of Perception”, *Perceiving Sensing and Knowing*, ed. Robert J. Swartz, University of California Press, London, 1964, s. 497.

15 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1992, s. 115.

şeklindeki iddiaları tartışarak, tabiat hakkındaki bilgilerimizin temellerini sorgulamak istiyoruz.

Gerçekten de bilimin maddenin hareketlerini, onu yöneten yasaları bulgulayan ve bunları kuramsal olarak önceden kestirebilen bir “bilme yöntemi” olarak tarif ettiğimizde, onun bu konuda bir ölçüt olarak ortaya konabileceğini kabul etmiş oluruz. Ancak, belirtmek gerekir ki bunun ne ölçüde başarılı bir faaliyet olacağı yine de su götürmez bir hakikat olarak ortaya konamayacaktır. Doğrusu bilime karşı duyulan güvenin aşırı bir şekilde abartılması ve onun dinsel bir kılığa sokulması; şaşmaz, kesin yasalar ortaya koyduğu düşüncesi ile sonuçlanmıştır.<sup>16</sup> Bu düşüncüyü savunan bilim felsefecileri, Feyerabend’in tabiriyle “kendilerinden önceki Roma Kilisesi’nin savunucuları” gibi davranmaktadırlar. “Bir zamanlar din bilimsel retoriğin cephaneliğindeki belli tartışma ve ikna yöntemleri kendilerine şimdi bilimde yeni bir mekân bulmuştur.”<sup>17</sup> Böylece bilimin üstünlüğünün onun doğasından geldiği varsayımı, bilimin de ötesine geçerek herkes için bir iman nesnesi haline gelmiştir.

Kendinde bu denli bir güç vehmeden bilimsel önermelerin eski tabirle yakîn ifade ettiği iddia edilmiştir. Böylece doğa yasalarıyla bilim yasalarının, bir eşitliğin iki tarafında yer alacak şekilde özdeşleştirilmesi, bilim yasalarının, taşıdığı kesinliğe kayıtsız şartsız inanılması sonucunu ortaya çıkarmıştır.<sup>18</sup> M. Şekip Tunç bu konuda, “bugünkü ilmimiz kâinatın mutlak bir aklilik içinde olduğunu kabul etmek için bize hak verecek gibi değildir. Zaten ilim hiçbir hadiseyi ebedi ve mutlak olarak açıklayamıyor. Bu sebepler zincirindeki boşlukları tamamlasak bile mutlak bir ilk sebebe varacak değiliz. Çünkü ilmimiz daima izafi ve şartlı olarak kalacaktır”<sup>19</sup> demektedir.

Peki, bugünkü bilim anlayışının mümkün tek doğru bilgi yolu olduğu iddiası doğru mudur? Wallace Russell, bilim adamlarının ortaya attığı her yeni hipotezi kabul etme konusunda kafamızın oldukça karmaşık olduğunu söyleyerek, “prensipler olarak biz biliyoruz ki hiçbir bilimsel kanun mutlak bir güven garanti edemez. Bilim tarafından ortaya konulan dünyanın bilgisi her zaman açık ve revizyon konusudur”<sup>20</sup> der. Poincare de bilimsel teorilerin tarihsel bir gelişim gösterdiğini ve bu yüzden belli bir müddet için ‘doğ-

16 İnam, Ahmet, “Bilimi Eleştirmek”, *Felsefe Dünyası*, 5, Ankara, 1992, s. 5.

17 Feyerabend, P., *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 100.

18 Kutluer, a.g.e., s. 140. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Medavor, P. B., *The Limits of Science*, Herper Publishes, New York, 1986.

19 Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yay., İstanbul, 1957, s. 33.

20 Russell, Wallace, “Beyond Scientism”, *Zygon*, vol. 2, Chicago, 1967, s. 157.

ru' kabul edildiklerini söyler.<sup>21</sup> Bu durum Guenon'un tabiriyle "bilimin salt değişim dünyasına kapanması"<sup>22</sup> anlamına gelmektedir. Böylece sağlam ve kararlı bir dayanak noktası bulamayan bilim, ihtimallere, tahminlere ya da salt farazî kurgulara indirgenmiş olmaktadır. Demek ki, bilimsel teorilere mutlak doğrular gözüyle değil, itibari gerçeklikler olarak bakılmalıdır.<sup>23</sup> Hâl-buki bilim insanın doğru bilgiye ulaşmasını mümkün kılan yollardan sadece birisidir<sup>24</sup> ve insanlar çok değişik bilme biçimlerine, var olanla bağlantı kurarak faaliyette bulunma yollarına sahiptir.<sup>25</sup>

Belirtmek gerekir ki, bilimsel teorilerin değişme ve gelişme potansiyeline sahip olması, her ne kadar bilimin mutlaklık iddialarını geçersiz kılarsa da, onları güçlendiren bir durumdur. Bilimdeki gelişmelerin bir enkaz yığını haline gelen kalıntılarından, bilimin iflası sonucuna varmak oldukça yanlıştır. Poincaré'nin de isabetle belirttiği gibi bu oldukça üstünkörü bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bilim teorilerinin amaç ve rolünü kavramaktan uzaktır.<sup>26</sup> Zira bu enkazın yeni bulgu ve belgelerin temelini oluşturduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu anlamda bilimsel bilginin elde edilen yeni bilgi ve deneyimlerle daha fazla pekiştirileceği gibi değişme hatta sarsılma olanağı da vardır. Bu durum onun mutlak anlamda kesin bilgiye ulaşma iddiasını ortadan kaldırmış ve onu "bilme"nin emin olmak demek olduğu geleneksel anlamdaki bilgiden ayırmıştır.<sup>27</sup>

Modern bilim anlayışı, bilimleri aşan her şeyi inkâr ederek veya en azından "bilinmez" ilan ederek onları bağımsız kılmaya çalışmıştır.<sup>28</sup> Ancak belirtmek gerekir ki bu anlayışın, duyularımızla edindiğimiz bilgileri, elde edebileceğimiz en güvenilir bilgi olarak değerlendirmesine karşın, birçok aydınlanma düşünürü bu bilginin ilkesel olarak kesin oluşundan kuşku duymuştur.<sup>29</sup> Guenon'a göre, Rönesans bir ilerlemeyi değil de insanın kendisinin, gerçek ilkelerin gösterdiği şekilde yol almak için sahip olduğu yetenek ve imkânların budanarak belirli bir alan içersine sıkıştırılmasını temsil

21 Poincaré, H., *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 204.

22 Guenon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., s. 84.

23 Kutluer, İlhan, *Bilimsellik Üzerine*, Beyan Yay., İstanbul, 1983, s. 19.

24 Kuhn, T., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., İstanbul, 1982, s. 8.

25 Tuna, Korkut, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul Edebiyat Fak.Basımevi, İstanbul, 1993, s. 9.

26 Poincaré, a.g.e., s. 179.

27 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010, s. 42.

28 Guenon, a.g.e., s. 83.

29 Giddens, a.g.e., s. 49.

eder.<sup>30</sup> Artık geriye sadece ‘din dışı’ felsefe ve ‘din dışı’ bilim, yani gerçek enlektüalitenin inkârı, bilginin en alt düzeyde sınırlandırılması, hiçbir ilkeye bağlı olmayan olayların empirik ve analitik incelenmesi, bir yığın anlamsız ve belirsiz ayrıntılar içinde dağılma, durmadan birbirlerini çürüten asılsız varsayımların ve Modern uygarlığın mevcut teküstünlüğünü oluşturan pratik uygulamalar dışında hiçbir sonuca götürmeyen eksik görüşlerin birikimi kalmıştır. Aydınlanma filozoflarının Modernlerin önünde açtıkları akıl, akıl dışı olan her şeyi aklın ilerlemesine bir direnç olarak algılar.<sup>31</sup> Özellikle 19. yüzyıl pozitivist bilim anlayışı ile yalnızca insanın çıplak gözlem alanına giren şeylerin bilimsel bilgiye konu olabileceği ve bilgilerimizin geçerliliğinin fiziki bilimler gibi daha sistematik bir mantıksal yapı gösteren bilimlere yaklaştıkça arttığı iddia edilmiştir.<sup>32</sup> Bu bilim anlayışının dayandığı deneyci bilim kuramı, mantıksal ve tümevarımsal yollardan bilgiye ulaşılabilmesini var saymaktadır. Bu yöntemin temelini oluşturan katı doğrulama ilkesine göre ise bir iddianın doğru olabilmesi için onun duyu verileriyle sonuç alıcı bir şekilde doğrulanabilir olması gerekmektedir.<sup>33</sup> Doğrusu Ströker’in de haklı olarak belirttiği gibi, bir yasaya ulaşabilmek için genel gözlem olgularının tüm kapsamıyla yani her yerde ve zamanda aynı olduklarının bilinmesi gereklidir. Ne var ki tümevarım, sınırlı bir uzay ve zaman dilimi içindeki olguların gözlenmesinde sınırsız kapsamda sonuçlara ulaşma yönteminden başka bir şey değildir. Buna göre, tümel önermeler asla tamamen doğrulanamazlar; olsa olsa büyük bir kabul edilebilirlik oranı içinde, daha sonraki gözlemlerle gitgide daha çok doğrulanabilirler. Öyle görünüyor ki genel ifadeler için ancak çeşitli “doğrulama dereceleri”nden söz edilmektedir.<sup>34</sup>

Kanaatimizce bilimsel bilgiye bu denli bir önem atfetmek, onu taşıyamayacağı bir sorumluluk altında bırakmak demektir. Bilimin gözlemsel olguları açıklamadaki başarısına karşın gerçeğe ulaşmada tek başına yeterli olamayacağını, zira evrenin anlam ve düzeni, canlıların sergiledikleri ereksel davranış biçimleri gibi konuların bir şekilde açıklama dışı kalacağı açıktır. Bu konularla uğraşmayı metafiziğe eğilimli olmakla suçlamak<sup>35</sup> da probleme çözüm getirmemektedir. Epistemolojisinde bilginin tek güvenilir yolunun bilimsel yöntem olduğunu ifade eden ve “bilimcilik” diye nitelendirilen bu yaklaşım tarzı, aslında Barbour’un da belirttiği gibi, bilime kendisinde ol-

30 Guenon, *a.g.e.*, s. 47.

31 Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s. 46.

32 Kutluer, *a.g.e.*, s. 20.

33 Koç, *a.g.e.*, s. 150.

34 Ströker, E., *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1995, s. 43.

35 Yıldırım, *a.g.e.*, s. 82.

mayan bazı idelere ulaşma işlevi yüklemekten başka bir şey değildir. Bunun anlamı ise sadece belirli bir alanda geçerli olanı bütün beşerî bilgi alanlarına, hiçbir ayırım gözetmeksizin yaymaya çalışmak demektir.<sup>36</sup>

E. Boutroux, kanunların zihnin özel bir halinden çıkmadığını ve bunların matematik hakikatlerin analitik bir devamı olmadığını, aynı şekilde a priori sentetik hükümlere de dayanmadığını belirttikten sonra pozitivistlerin tümevarımcı yaklaşımlarıyla ilgili şunu söyler: “Eskiler, tecrübeden evrensel kanunları ve zorunluluğu değil, sadece genel ve muhtemel olanı çıkarmaya çalışıyorlardı. Hâlbuki yeniler için tümevarım sihirli bir kelime olup, onunla tikelden tümeli, zorunsuzdan zorunluyu çıkarıyorlar. Ne var ki modern tümevarımcılar, ne kadar metodik olursa olsun, tecrübenin gösterdiği gözlemden öte bir bilgiye ulaştıramaz.”<sup>37</sup> Dolayısıyla üzerine bilimsel yasa ve teorilerin inşa edileceği tam anlamıyla güvenilir bir temel teşkil etmezler.<sup>38</sup> Poincare “Kanunlar Tahavvül Eder mi?” adlı makalesinde ‘Âlem mütemediyen tahavvül ederken tabiat kanunlarının tebeddül etme istidadına sahip olup olmadıkları’<sup>39</sup> nı sorgular. Wallace Russel’a göre, bilimsel kanunlar bize mutlak bir güven garanti edemez. Bundan dolayı da her zaman değişimlere açık olmak zorundadır. Aslında bilimin yumuşak karnı gibi görünen bu durum, aynı zamanda onun en güçlü yönüdür de. Zira bilimin revize edilebilirliği, doğruluğu konusundaki kanaatlerimizi sağlamlaştırır.<sup>40</sup> Feyerabend ise gelinen noktadan bir adım daha ileriye giderek “bilim için ne denli gerekli ya da temel olursa olsun, her hangi bir kural verildiğinde öyle durumlar oluşabilir ki, orada kuralı göz önüne almamak bir yana zıddını bile uygulamak mümkün olabilir” der.<sup>41</sup> Ona göre, bilimin değişmez, genel geçer kurullarla işlemesi gerektiği düşüncesi, hem gerçekçi değil hem de zararlıdır. Bu konuda Feyerabend’in önerdiği yöntem şudur: “Biz bilimsel etkinliklerimiz sırasında önce bir tahminde bulunuruz. Tahminlerimiz doğruysa ondan çıkarılacak sonuçların neler olabileceğini hesaplarız. Daha sonraysa deney ve deneyimlerimiz yardımıyla, bu sonuçların doğrulanıp doğrulanmadığını araştırırız. İşte bu yöntem bilimin anahtarıdır.”<sup>42</sup> Russell’a göre de, ateşin

36 Barbour, Ian, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 35; Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yay., İstanbul, 1991, s. 22.

37 Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Ziya Ülken, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1998, s. 36.

38 Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 70.

39 Poincare, H., “Kanunlar Tahavvül Eder mi?”, çev. M. İlhami, *Felsefe ve İktimaiyat Mecmuası*, İstanbul, 1927, s. 1.

40 Russell, a.g.m., s. 155.

41 Feyerabend, P., *Yönteme Hayır*, çev. Ahmet İnam, Ara Yay., İstanbul, 1991, s. 29.

42 Feynman, Richard, *Fizik Yasası Üzerine*, çev. Nermin Arık, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995, s. 184.

elini birkaç defa yakmasından sonra 'ateş yakar' sonucuna ulaşmış olan bir kimse kabaca bilimsel bir yöntem takip etmiş demektir. Bu örnekte hem gözlem hem de genelleme yöntemleri takip edilmiştir.

Katı doğrulamacı bilim anlayışının temel kriter olarak öne sürdüğü 'anlamlı' olma ifadesinin bizzat kendisinin bilimin kendine uygulanması açısından bazı problemlerin oluştuğunu belirtmemiz gerekir.<sup>43</sup> Aslında 'doğrulama' ile 'anlamlı olma' arasında bir özdeşlik kurulduğunda, özellikle bilimde genel yasalar olarak kabul edilen ifadeler konusunda birtakım güçlükler ortaya çıkmaktadır.<sup>44</sup> Öncelikle bilimin kendi sahasındaki faaliyetleri yaparken dahi belli noktaları a priori dayanak noktası olarak belirlediğini kabul etmek gerekir. Buna göre bilim ilk olarak, bizden bağımsız olarak var olan fiziksel bir dünyanın bulunduğunu, bu maddi âlem hakkında bilgi elde etmenin mümkün olduğunu ve son olarak da bu maddi âlemin anlaşılabilir olduğunu kabul etmektedir.<sup>45</sup> Bu bağlamda bilimin işlevi, doğal süreçleri betimlemekle sınırlanmalı ve bilim, her türlü açıklama girişiminden kaçınmalıdır.<sup>46</sup> Nitekim Newton, kurduğu bilimsel sistemin, tabiatın kendisini değil sadece fiziksel hadiselerin bir tasvirini verdiğini, nesnelere gerçek mahiyetinin bizce bilinmediğini söylemektedir.

Bu noktada modern bilimin önermelerini belirlerken dayandığı "ölçüt" problemi ortaya çıkmaktadır. Max Planck'ın, "Ne ki realdir, ölçülebilir. Bu şu anlama gelir: Bilimde neyin teminat altına alınmış bilgi sayılabileceği hakkındaki karar, doğanın nesnellüğünde verilen ölçülebilirliğin eline bırakılır ve bu ölçülebilirliğe uygun olarak, ölçme usulünde aslî olan imkânlarla dayanır."<sup>47</sup> Bu inceleme yöntemlerinin kabulü ise, salt duyuşal âlemle sınırlı kalmak ve maddî şeylerle ilgili olmayan her bilimi inkâr etmek anlamına gelmektedir.<sup>48</sup> Hâlbuki bilim, madde dünyasındaki belli olayların nasıl meydana geldiğini değerler yoluyla açıklamaya çalıştığından, bu olayların daha küllî bir açıklamasını mevcut metodolojiyle vermesi imkânsızdır. Bu anlamda bilimin tabiat hususunda genel geçer bir hakikat olarak iddia ettiği şey,

43 Bu ilkeye göre, dilsel bir ifadenin anlamlı olarak kabul edilebilmesi, bu ifadenin doğrulanabilir olmasına bağlıdır. Yani, bir cümlenin ifade ettiği önerme ancak ve ancak analitik ya da empirik olarak doğrulanabiliyorsa, bu cümlenin anlamlı olduğu söylenebilmektedir. Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 52.

44 Koç, *a.g.e.*, s. 152.

45 Polkinghorne, John, *Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısından Bilimin Ötesi*, çev. Ersan Devrim, Evrim Yay., İstanbul, 1998 s. 108.

46 Ströker, *a.g.e.*, s. 39.

47 Planck, Max; *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Alan Yay., İstanbul 1987, s. 22. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Koç, Yalçın, *Determinizm ve Mekan*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1984, s. 17.

48 Guenon, *a.g.e.*, s. 130.

bu konudaki tek açıklama değil, mümkün açıklamalardan birisidir. Özete burada bilimle ilgili olarak eleştiri konusu olan şey, bilimin âlem hakkında kendi metodolojisi içerisinde bir yargıda bulunması ve gelecekle ilgili ön yargıda bulunması değildir. Tabii ki onun fiziksel gerçeklikle olan epistemolojik ilişkisini, metodolojisine ilişkin kendi felsefî öncüllerinin sınırları tarafından belirlenen çerçevede kaldığı sürece kurması meşrudur. Fakat bu çabanın bizzat kendisi, mevcut fikrî iklimde bilime yer açmayı ve modern bilimin tüm bilgiyi tekelinde tutmak isteyen ‘bilimci’ tavrını tenkit etmeyi gerektirmektedir. Doğrusu Mantıkçı Pozitivizm’in en büyük çıkmazı, dar bir anlamda kognitif bir tecrübe anlayışını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>49</sup> Bu durum aklı sadece maddenin epifenomeni olarak gören fiziksel indirgemecilik olarak ortaya çıkmıştır ki, Prigogine’nin de önemle belirttiği gibi “bilimi sembolik aritmetik hesaplamalara indirgeyen pozitivist görüş kabul edilirse, bilim itibarını önemli ölçüde yitirecektir.”<sup>50</sup>

Kartezyen felsefesinin ve ondan türeyen dünya görüşünün temelinde yer alan bilimsel bilginin kesinliğine olan inanç, onlarca yıldır bir devrim olarak sunulmaktaydı. Oysa 20. yüzyıl fiziği bize bilimde hiçbir mutlak doğrunun olmadığını, bütün kavram ve kuramlarımızın sınırlı ve tahmini olduğunu göstermektedir.

Bu noktada Polkinghorne’un tespiti oldukça önemli görünmektedir: “Bu bağlamda ben, sanki güvenilir bilginin tek kaynağıymış gibi bakılan bilimle ilgili abartılmış görüşle, eğer bilimcilik haline dönmesi sebebiyle kendisini de aşan bir hale gelirse verilen değerinin azaltılması gereken bir şeymişçesine bilimin önemini azaltan görüşler arasında bir orta yol bularak, aslında bilimin bunların hepsi olduğunu belirtmeye çalışmaktayım. Bilimin buluşları bizlerin elleri içine iyilik veya kötülük yapmakta kullanabileceğimiz gelişmiş güçleri vermektedir ve bilim adamları, akıllıca hareket etmek zorundadır. Bilimsel buluşları ve bunların sağladığı bakış açısını çok değerli bulmaktayım. Ancak bilimin ve her bilim adamının doğal bir arzusu olan anlayışla ilgili bu açlığı kendi başına giderebilmeye imkân verebilecek yeterlilikte olduğuna da inanmıyorum.”<sup>51</sup>

Touraine’nin de ifade ettiği gibi, “modernist ideolojiden arda kalan, bir eleştiri, bir yıkım ve bir büyü bozumudur. Bir de yeni bir dünyanın oluşturulmasından çok, aklın yolunda birikmiş engelleri aşma istenci.”<sup>52</sup> Kanaatimizce modern bilimin sağladığı başarıların bir anlam ifade etmesi ise aşkın

49 Koç, *a.g.e.*, s. 156.

50 Prigogine, Ilya, Stengers Isabelle; *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 136.

51 Polkinghorne, *a.g.e.*, s. 87.

52 Touraine, *a.g.e.*, s. 47.



olanın yeniden kazanılması ve böylece beşerî bütünlüğün yeniden oluşturulmasına bağlıdır.<sup>53</sup>

### Sonuç

Modern bilim anlayışı, insanın bilgiye ulaşma çabasını duyuşal yetilerle sınırlandırarak, din başta olmak üzere onun manevî yönüne hitap eden alanları tasfiye edebileceği iddiasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu iddia, din ile bilim arasında birbirini yok sayan bir gerilim oluşmasına neden olmuştur.

Modern bilimin en temel iddiası olan mutlak gerçeğe tek başına sahip olma düşüncesi ve buna ulaşmak için kullandığı “doğrulama” yöntemi oldukça eleştiriye açıktır. Aslında bugün gelinen noktada doğrulama kavramının tam olarak tanımlanamadığını ve tam bir doğrulamadan bahsedilemeyeceğini söyleyebiliriz. Şüphesiz bu durum bilimin değerini ve güvenilirliğini ortadan kaldırmamakta bilakis artırmaktadır. Yeter ki bilim, kendi alanını teoloji ve felsefenin ilgi sahasını kapsayacak bir şekilde genişletmesin ve âlemi anlamaya yönelik kendi dışındaki görüşleri dışlayarak toptancı bir tavır ortaya koymasın.

### Kaynakça

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1999.

Barbour, Ian, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Bolay Süleyman, Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1999.

Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Ziya Ülken, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1998.

Cahoon, Lawrence, *Modernliğin Çıkmazı*, çev. Ahmet Demirhan-Erol Çatalbaş, İnsan Yay., İstanbul, 2001.

Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.

Eliade, Mircea, *Images and Symbols*, trans. Philip Mairet, Search Book, New York 1969.

Feyerabend, P., *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

-----, *Yönteme Hayır*, çev. Ahmet İnam, Ara Yay., İstanbul, 1991.

Feynman, Richard, *Fizik Yasası Üzerine*, çev. Nermin Arık, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010.

<sup>53</sup> Cahoon, Lawrence, *Modernliğin Çıkmazı*, çev. Ahmet Demirhan-Erol Çatalbaş, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 367.

- Guenon, R., *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., İstanbul, 2005.
- İnam, Ahmet, "Bilimi Eleştirmek", *Felsefe Dünyası*, 5, Ankara, 1992, ss. 2-15.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, tsz.
- Koç, Yalçın, *Determinizm ve Mekan*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1984.
- Kuhn, T., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., İstanbul, 1982.
- Kutluer, İlhan, *Bilimsellik Üzerine*, Beyan Yay., İstanbul, 1983.
- , *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yay., İstanbul, 1985.
- La Chatlier, Henry, *Tecrübî İlimlerde Metoda Dair*, çev. Avni Yakalıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.
- Medavor, P. B., *The Limits of Science*, Herper Publishes, New York, 1986.
- Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yay., İstanbul, 1991.
- Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Alan Yay., İstanbul, 1987.
- Poincare, H., *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- , "Kanunlar Tahavvül Eder mi?", çev. M. İlhami, *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, İstanbul, 1927.
- Polkinghorne, John, *Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısından Bilimin Ötesi*, çev. Erhan Devrim, Evrim Yay., İstanbul, 1998.
- Prigogine, Ilya, , Stengers Isabelle; *Kaostan Düzene*, çev. Senai Demirci, İz Yay., İstanbul, 1996.
- Pyyysiäinen, Ilkka, "Mind and Miracles", *Zygon*, 37, Chicago, 2002, ss. 729-740.
- Quinton, A. M., "The Problem of Perception", *Perceiving Sensing and Knowing*, (Ed. Robert J. Swartz), University of California Press, London, 1964.
- Russell, Wallace, "Beyond Scientism", *Zygon*, 2, Chicago 1967, ss. 152-165.
- Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, trans. and ed. by Richard Crouter, Cambridge University, Cambridge, 1988.
- Searle, John R., *Zihin, Dil ve Toplum Gerçek Dünyada Felsefe*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ströker, E., *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1995.
- Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, St. Martin's Press, Macmillan, 1970.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995.
- Tuna, Korkut, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1993.
- Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yay., İstanbul, 1957.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Yıldırım, Cemal, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yay., İstanbul, 1997.

## FUZULİ VE ŞEYH GALİB'İN, MESNEVİLERİNDEKİ AŞK KAHRAMANLARI (MECNUN & AŞK) İLE MİZAÇ VE KİŞİLİK BAKIMINDAN ÖZDEŞLEŞMELERİ

Hasan AKTAŞ<sup>(\*)</sup>

### ÖZ

*Kurguya dayalı bir eserin yazarının birikimi ve anlayışı çoğu zaman yazdığı eserin dokusunu, akışını ve kahramanlarının tavrı ve kişiliğini etkilediği gibi, bazen yazarın mizaç ve şahsiyeti eserin başkahramanı ile özdeşleşebilmektedir.*

*Türk Edebiyatının 16. yüzyıldaki büyük şairlerinden Fuzuli ile onun Leyla vü Mecnun mesnevisindeki Mecnun arasında özdeşlik kurmak mümkündür. Yine Klasik Türk edebiyatının 18. yüzyıldaki büyük şairi Şeyh Galib ile onun meydana getirdiği Hüsn ü Aşk'ın erkek kahramanı olan Aşk arasında tavrı ve şahsiyet bakımından benzerlik kurmak mümkündür.*

*Fuzuli rindane bir tavrın ve ayrılık ve yokluğa razı olmuş bir kişiliğin sahibidir. Onun mesnevisindeki kahraman olan Mecnun da yaşadığı aşk macerasında kaderine razı olma yolunu seçmiştir.*

*Şeyh Galib, mizacı ve sanat anlayışı bakımından iddialı ve zaman zaman gururlu bir şahsiyettir. Yazdığı hikâyedeki başkahraman olan Aşk da sevgilisine ulaşma yolunda aktif, kararlı ve cesaretli bir tavrı göstermiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Fuzuli, Leyla vü Mecnun, Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Mecnun, Aşk

### ABSTRACT

#### ***Identification of Fuzuli and Shaykh Ghaaleb with the Male Protagonists (Majnun & Ashq) of Their Mathnavis***

*Background and understanding of the author of a fictive work can often affect the fabric, flow and characters of that work. But the nature and personality of the writer can sometimes be directly identified with the protagonist of the work.*

*We can identify Fuzuli, one of the great poets of Turkish Literature in 16. century, with Majnun, the protagonist of his famous mathnawi 'Layli*

\* Eski Türk Edebiyatı Doktoru. Dadaşkent Anadolu Lisesi İngilizce Öğretmeni.

*vu Majnûn'. Similarly we can identify Shaykh Ghaaleb, the last great poet of Classical Turkish Literature, with Ashq, the male protagonist of his masterpiece 'Husn u Ashk'.*

*Fuzuli has a modest personality that consented to seperation, trouble and poverty. Similarly, Majnun, the chief character of his mathnawi, consented to his fate and seperation in his love adventure.*

*Shaykh Ghaaleb, on the other hand, is an assertive and occasionally proud figure with regard to his nature and artistic style. In the similar way, Ashq, the protagonist of his allegoric romance story, had an active, determined and courageous attitude in his difficult and dangerous travel to reach his love.*

**Keywords:** *Fuzuli, Layli vu Majnun, Shaykh Ghaaleb, Husn u Ashk, Majnun, Ashq*

### Giriş

Modern edebiyatın kurguya dayalı ve uzun soluklu bir türü olan roman üzerinde yapılan inceleme ve tahliller, bu türdeki eserlerde yer verilen kahramanların hayatlarının romanı yazan muharririn kendi hayat, tecrübe ve duyarlılıklarından derin izler taşıyabileceğini tespit etmektedir. Bunun böyle olması da normaldir. Çünkü gerçek hayatta insanların yaşantısı nasıl sadece zihni faaliyetlerden ibaret değilse, diğer bir ifadeyle insan hayatı nasıl fiziki, ruhi, zihni, sosyal ve kültürel birçok unsur ve faktörün etkileştiği karmaşık bir yapı halinde ortaya çıkıyorsa, gerçek insanların bir izdüşümü durumundaki roman kahramanlarının karmaşık varlığını oluşturmak için de muharririn kendi zihin ve ruhunda biriktirdiği iç ve dış, müşahhas ve mücerret, maddi ve manevi, şuuraltı ve şuurüstü duygu ve tecrübeleri değerlendirmesi normal ve belki de olması gereken bir durumdur.

Roman yazarının, eserinde varlık kazandırdığı tip ve kahramanları kendi birikiminden meydana getirmesinin yanısıra, bir de kendini romandaki bir kahramanla, daha çok da bir başkahramanla özdeşleştirmesi durumu vardır.

Şu bir gerçektir ki kurguya dayalı birçok edebi eserde bütün bir kurgu ve dolayısıyla bu kurguda cereyan eden hayali dünya, çoğu zaman başkahraman(lar)ın etrafında dönmektedir. Sadece maddi ve müşahhas âlemin onları merkeze alarak sunulması dışında, olaylar, oluşlar ve gerçeklikler bu kahramanların bakış açısıyla, onların bakış ve duyusu istikametinde verilmektedir. Dolayısıyla kurgu eserindeki başkahraman(lar)ın tasavvur ve inşa edilmesi çoğu zaman bu tür eserlerin yönünü, anlamını, dokusunu ve mahiyetini belirleyebilmektedir.

Bu sebeple muharririn kurguya dayalı eserindeki başkahramana maddi ve somut bir dünya ve yaşantı süreci örgüleştirilmesi kadar, onun ruhi ve deruni boyutuna vereceği yapı ve derinlik belki de eserin rengini ve başarısını tayin eden asıl faktör olabilmektedir.

Bu noktada diyebiliriz ki roman okuyucusunun başkahramanla kendini özdeşleştirerek eseri okuması nasıl kurgunun okuyucusunun muhayyilesindeki etkisini ve derinliğini artıran bir faktör olabiliyorsa, roman yazarının eserindeki başkahramanla kendini özdeşleştiren bir ruh ve duygu etkileşimiyle hikâyesini ördüğü durumda da romanın kuşatıcı, sarıcı, etkileyici, sürükleyici bir yapı kazanması ihtimali daha yüksek olmaktadır. Çünkü bu durumda yazar hikâyenin mihrinde bulunan başkahramanı oluşturmada bütün duygu, güç, kabiliyet ve birikimiyle hikâyeye katılabilmektedir. Bu durumda hikâyenin kaynağını oluşturan akıntı durumundaki muharririn öz dünyası, bütün imkânlarıyla romandaki hayali dünyaya başkahraman kanalıyla akmış olmaktadır.

Modern edebiyattaki kurguya dayalı eserlerde yazarın hikâyenin başkahramanı ile özdeşleştirildiği durumlara rastlamak mümkündür. Mesela Necip Fazıl Kısakürek'in *Bir Adam Yaratmak* isimli başarılı tiyatro eserinde başkahraman konumundaki Hüsrev, yazarın kendi tasavvur ve şahsiyetini belirgin biçimde yansıtmaktadır. "...Yazar kendi hayatında yaşadığı düşünce değişimini kahramanı Hüsrev'e bir tarafıyla yaşatarak, bu çileli, azaplı yolu, cümle âleme göstermek istemiştir... Hüsrev'in *Bir Adam Yaratmak*'taki konumu, Necip Fazıl'ın hayatındaki gerçek çizgilerle fazlasıyla örtüşmektedir. Yazar'ın ruh burkuntularını Hüsrev'de sahne sahne, tablo tablo, kare kare izlemek mümkündür."<sup>1</sup>

Yine mesela Sait Faik Abasıyanık'ın bazı hikâyelerindeki başkahramanın aslında kendi serazat ve günöbirlik yaşantısını aksettirdiği söylenebilir. "Her men bütün hikâyelerinde görölen kendini anlatır bir ifade tarzı, bunların bir çeşit hatıra-hikâye türüne girebileceği şekilde değerlendirilmiştir. Pek az yazarda görölebilecek şekilde 206 hikâyesinden 169'unun ben merkezli oluşu bu değer yargısını desteklemektedir."<sup>2</sup>

1 Karataş, Turan, "Necip Fazıl'ın Tiyatroları", *Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 2010, s. 31. Bu eserle ilgili daha da çarpıcı olan bir nokta şudur: Hikâyenin başkahramanı olan Hüsrev de aslında bir yazardır ve yazdığı romandaki kahramanın kaderinin peşinden sürüklenerek intihar etmektedir. Dolayısıyla buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Yazarın hayatı, kimliği ve mizacı kurgusundaki bir kahramanı şekillendirebildiği gibi, yoğunlaşarak hayali bir inşa ile meydana getirdiği etkili bir kahraman da yazarın müstakbel hayatını yönlendirebilmektedir.

2 Okay, M. Orhan, "Sait Faik Abasıyanık", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 583.

Klasik edebiyattaki mesnevilere de -hayatı realist bir bakış açısıyla yansıtırma noktasında olmasa da- farklı insan hayatlarının akış ve macerasını hayali bir zeminde tahkiye etmesi bakımından klasik dönemin romanları gözüyle bakabiliriz. Dolayısıyla roman ve kurguya dayalı diğer modern edebi eserler için yukarıda ifade ettiğimiz noktalar büyük ölçüde mesneviler için de geçerlidir. Yani klasik bir mesnevide yer verilen kahramanlar müellifin kendi hayat ve birikiminden izler, etkiler taşıdığı gibi, bazen hikâyenin başkahramanı mesneviyi kaleme alan kişinin kendi duygu, düşünce mizaç ve tecrübesiyle özdeşleşmekte ve bu durum çoğu zaman mesnevi kurgusuna büyük bir güç ve parlak bir etki sağlayabilmektedir. Hatta diyebiliriz ki bir muharririn klasik mesnevi geleneğinin kuşatıcı ve standartlaştırıcı kalıplarını esneterek eserine müstakil bir hüviyet verebilmesi, ancak parlak bir hayat ve muhayyile birikimine sahip olması ve bu birikimini eserine şuuraltı bütün kodlarıyla birlikte yansıtabilmesiyle mümkün olmaktadır.

### Fuzuli'nin Mecnun ve Şeyh Galib'in Aşk ile Özdeşleştirilmesi

Biz işte bu çalışmada klasik Türk mesnevisinin başarılı eserlerinden Fuzuli'nin *Leyla vü Mecnunu* ile Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşkını* bu noktadan değerlendirmeye ve bu açıdan birbirleriyle karşılaştırmaya çalışacağız.

Fuzuli'nin *Leyla vü Mecnun* mesnevisinde işlediği hikâye, kaynağı Arap kültürüne dayanan ve ilk kez büyük mesnevi ustası Nizami'nin geliştirerek mesnevi seviyesinde işlediği bir mevzua dayansa da Fuzuli'nin bu hikâyeye gerek üslup ve dil bakımından, gerekse duygu ve derinlik açısından kendi edebi şahsiyetinin damgasını vurduğu, edebiyat çevreleri tarafından kabul edilen bir gerçektir. Dolayısıyla *Leyla vü Mecnun* mesnevisini, bir fert ve bir edebiyatçı olarak Fuzuli'nin, kendi şahsiyetini aksettirecek derecede müstakil ve hususiyetli bir eser olarak görmek yerinde olacaktır. Eserin gerek Fuzuli külliyatı içerisinde Türkçe Divanından sonra en başarılı eser olarak takdir görmesi ve gerekse Türkçe mesneviler içerisinde en çok sevilen ve okunan eser olma vasfını taşıması, söz ve ses mimarisi bakımından Fuzuli'nin bu esere vurduğu mührün açık bir işaretidir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Fuzuli'den önce ve ondan sonra yazılmış bulunan, Farsça ve Türkçe, yirmi sekiz *Leyla vü Mecnun* mesnevisinden hiçbirisi Fuzuli'ninki kadar tanınmamış, yayılmamış ve beğenilmemiştir.<sup>3</sup>

3 Hacıeminoğlu, Necmettin, *Fuzuli*, Toker Yay., İstanbul, 1972, s.22. Hacıeminoğlu'nun bu hükmü, bu mevzuda Farsça yazılan mesnevilerde hesaba katıldığı zaman biraz iddialı ve mübalağalı gibi gözükse de o bu düşüncesinde yalnız değildir. Fuzuli'nin *Leyla vü Mecnun*'u üzerinde fikir serdeden başka birçok araştırmacı da aynı kanaati paylaşmaktadır. Bkz. mesela İskender Pala, "Leyla vü Mecnun", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, 162-

Diğer taraftan *Hüsn ü Aşk*'in, kurgu ve üslup bakımından Galib'in muhayyile ve şahsiyetinin öz mahsulü olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. *Hüsn ü Aşk*'in klasik Türk mesneviciliğindeki parlak başarısı ve müstesna yeri birçok edebiyat müellif ve münekkidi tarafından defalarca teyit edilmiştir. Bu mesnevinin, makul ve hatta zaruri görülmesi gereken küçük çaptaki etkilenmeler dışında, konu bakımından büyük ölçüde orijinal olduğu gibi, bilhassa üslup, ahenk ve imajlar bakımından Galib'in sanat dehasının parıltılı bir eseri olduğu artık edebiyat tarihinin temel bilgileri arasında yerini almış bulunmaktadır.

Şimdi önce Fuzuli'nin mesnevisindeki Mecnun, daha sonra da Galib'in *Hüsn ü Aşk*'indeki Aşk karakterinin bu şairlerin şahsiyet, duyuş ve meşreple-riyle ilgisini belirlemeye çalışalım:

Fuzuli'nin *Leyla vü Mecnun*'daki Mecnun ile kendisini bazen özdeşleş-tirdiği, bazen de kıyasladığı müşahede edilmektedir. Bu noktada edebiyat araştırmacılarının bazı tespitleri şöyledir:

“Cesaretle iddia edilebilir ki büyük İran şairi Nizami'ninki de dâhil ol-mak üzere, hiçbir şairin Leyla ile Mecnun'u Fuzuli'ninki kadar tesirli de ğil-dir. Çünkü bu mevzu, her şairden çok Fuzuli'nin mizacına uygun gelmiş ve büyük şairimiz onu kendi gönül ve hayal macerası gibi derin bir samimi-yet ve lirizmle anlatmıştır... Aşkın bütün tezahürlerinden haz duyan şairin ruhu, hikâyenin kahramanı olan Mecnun'un ruhiyle tam bir mutabakat ha-lindedir.”<sup>4</sup>

“Fuzuli, kendinden önce yazılan Leyla ile Mecnûn mesnevilerini ister görmemiş, ister görüp de beğenmemiş olsun, bu konu mizacına uygun düş-müştür...”

Türk edebiyatında Leyla ile Mecnun denince, Fuzuli hatıra gelir. Bunda Leyla ile Mecnun mesnevisi kadar, her biri bir atasözü gibi zihinlere yerleşen şu beyitlerin de tesirinin olmadığı söylenemez:

Mende Mecnûndan füzûn ‘aşıklık isti‘dâdı var

‘Āşık-ı şâdık menem Mecnûnuñ ancak adı var

....

Fuzûlî il seni Mecnûndan efzûn dir melâmetde

Buna münkir degil Mecnûn dañı ma‘küle kâildür

....

164. Fuad Köprülü, “Fuzuli”, *İA*, İstanbul, 1977, IV, 694. Hasibe Mazioğlu, *Fuzuli ve Türkçe Divanından Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992, s. 30.

4 Necmettin Halil Onan, *Fuzuli - Leyla ile Mecnun*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. IV, V.

Eserde görünen Mecnun, aşkın en üst mertebesine çıkmış olduğu halde, Fuzuli'nin kendisini âşıklığa ondan daha istidatlı göstermesi, şairin mizacını ortaya koyar.”<sup>5</sup>

“Divan şiirinde yaygın bir felsefe olan karamsarlık, Fuzuli’de had saf-haya ulaşır. Divan şairlerinin çoğunda geleneğin zaruri bir teması olan bu duygu, Fuzuli’de samimi, derin, içten gelen bir psikolojik davranış olduğu inancını verir.

... Vuslata değil hasrete dayanan böyle bir aşkı belki pek çok divan şairinde görmek mümkünse de bu hal Fuzuli’de en derin ve samimi bir seviyeye ulaşır. Şiirlerinden onun platonik veya tasavvufi bir aşka yücelmesi için gerçek mistiklerde görülen bir ruh tecrübesi yaşamış olduğu intibai edinilmektedir. Böylece asıl hayat dış dünya ile idrak edilen hayat değil, iç dünyasında yaşadıkları olur. Bu duygu giderek onu ebedi bir yalnızlığa iter...”<sup>6</sup>

“Fuzuli bu eserinde ızdıraba meyyal tabiatına çok uygun gelen bir konuyu işlediği için son derece başarılı olmuştur.”<sup>7</sup>

“Şiirlerinde özellikle dert ve elemi, ayrılığın acılarını terennüm ederken engin bir his kuvveti gösteren Fuzuli için bu romantik aşk hikâyesi çok uygun bir konu olmuş, bu yüzden de aynı konuyu işleyen başka şairlerden üstün bir başarı göstermiştir”<sup>8</sup>

Fuzuli *Leyla vü Mecnun*’da Mecnun’un aşk ve sevgili karşısındaki tavır ve durumunu şu şekilde çizmiştir:

Mecnun bir defa doğuştan kaderi aşk ve ayrılıkla yazılmış bir insandır. Dolayısıyla aslında yaşadığı bütün hayat ve macera, yazgının nokta nokta açılmasından başka bir şey değildir. Mecnun da bunu hissettiği için aşk macerasının birçok noktasında kaderinin akışına teslim olmaktadır.

Daha beşikte ağlayıp inlemeleriyle hal diliyle dert ve gama taliptir:

Geldüm ki olam ğamuñ ħarîfi  
Gel tecrîbe kıl men-i za‘îfi  
Her ħanda ğam olsa kılma ihmâl  
Cem‘ eyle dil-i ħazînüme sal  
Hem vér maña ğam yémek kemâli  
Hem ‘âlemi ğamdan eyle ħâlî  
Peyveste meni esîr-i ğam kıl

5 Ayan, Hüseyin, *Fuzuli – Leyla vü Mecnun*, Dergah Yay., İstanbul, 2005, s.11, 12.

6 Karahan, Abdulkadir, “Fuzuli”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 244.

7 İpekten, Haluk, *Fuzuli*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1973, s. 29.

8 Mazioğlu, a.g.e., s. 32.



Kem kıılma naşibimi kerem kııl  
Zevk ile geçürme rüzgārum  
Fānī olana yoḡ i'tibārum (514-518)<sup>9</sup>

Kays Leyla'ya mektepte aşık olur. Bu iki genç birbirini sevip hayatlarını birbiriyle doldururken Leyla'nın ailesi aralarındaki aşkın dile düşmesiyle Leyla'yı uyarıp mektepten ayırır. Bunun üzerine Kays kendini kaybedip çöllerde düşer ve Mecnun olur.

Aslında bir aşğın aşkı uğrunda kendini kaybetmesi için bu biraz erken bir aşamadır. Kays'ın kendini kaybedip Mecnun haline gelmesi hikâyenin fiziki boyuttan metafizik bir boyuta taşınması demektir. Hikâyenin beşeri kahramanlar arasında olması kuşkusuz ki aşğın metafizik bir duygu ve ruh hali kuşanmasına engel değildir.

Fuzuli böyle erken bir aşamada aşığı Mecnun mertebesine taşımakla, birincisi, hikâyesini maddi bir aşk olmaktan kurtarmaktadır.

İkincisi başkahramanın bu mecnunluğu çoğu zaman âşıkların kavuşması önünde bir duvar gibi dikilmektedir. Artık Mecnun toplumu oluşturan ortalama bir fert gibi düşünüp davranmadığı için, onlarla sosyal şartlara uygun bir çizgide buluşup uzlaşmamakta ve böylece Leyla ile birleşmesini sağlayacak imkân zemininden uzaklaşmış olmaktadır.

Mesela bir defasında Mecnun'un babası onu çölden Leyla'nın evlerine misafir olduğunu söyleyerek getirir. Aslında bu doğru değildir. Sonra da hiçbir ikna ve telkinin fayda etmediğini görünce Leyla'yı babasından isterler. Babası bir deliye kızını veremeyeceğini söyler. Eğer tedavi olup bu durumdan kurtulursa kızını vereceğine söz verir. Babası bu şartı Mecnun'a iletince Mecnun, istese de bu durumdan kurtulamayacağını söyleyerek kendi ruh halini, Leyla'ya kavuşmasının önünde bir engel haline getirmiş olur:

Mecnūn dédi ey edīb-i kāmīl  
Dīvāne-i 'aşk olur mı 'āqıl  
Ger mende bu ihtiyār olaydı  
Tedbīrūme i'tibār olaydı  
Evvelde edeb şī'ār éderdüm  
Temkīnūmi üstivār éderdüm  
Yoḡdur revişümde inqīlābum  
Evvelki cevābdur cevābum (1072-1074, 1077)<sup>10</sup>

9 Onan, *a.g.e.*, s. 54.

10 Onan, *a.g.e.*, s.109.

Bunun diğeri bir örneğini de hikâyenin sonlarında görmekteyiz. Maddi bütün engeller aşılmıştır ve Leyla çölde gelip Mecnun'u bularak, artık onun olmak istediğini söylemekte ve aşklarının vuslata ermesini beklemektedir. Fakat Mecnun metafizik bir ruh hali içerisinde onu reddeder ve Leyla'nın maddi varlığından ebediyen uzaklaşmış olur:

Yandırmağuma yéter hayālūñ  
 Yoğdur maña tākāt-i vişālūñ  
 Zinhār getürme ey semen-ber  
 Āyīne-i ʿarızūñ berāber (2692-2693)  
 Refʿ oldu bu iʿtibār-ı şūret  
 Hāşā ki olam şikār-ı şūret (2698)  
 Çün men olubam senūñle memlū  
 Vağdet revişinde hoş degül bu  
 Kim daşrada isteyem nişānuñ  
 Bir özge mekān bilem mekānuñ (2704-2705)<sup>11</sup>

Üçüncü bir nokta da şudur ki Mecnun ortalama insanların delilik dedikleri metafizik bir boyuta geçtiği için hadiseleri ilahi yazgıyı hissederek algılamaya başlıyor ve dolayısıyla maddi hayat boyutundaki ortalama bir insanın aktif bir tavırla hamleler yapacağı bazı noktalarda beklenen hareketi yapmadığı gibi bazen beklenenin tersine bir tavra giriyor.

Mesela babası Mecnun'u düştüğü durumdan kurtarmak için nerede bir tabip, bilgin, sihirbaz bulsa koşar, ama hiçbirini bir fayda etmez. Sonunda onu Kabe'ye götürüp dua ettirmesi salık verilir. Babası da onu Kabe'nin karşısına götürüp, derdine deva vermesi için Allah'a dua etmesini ister. Fakat Mecnun tersine aşk derdinin artırılması için dua eder:

Sal göñlüme derd-i ʿaşkdan ğam  
 Her lağza vü her zamān ü her dem  
 Her hānda ki ʿālem içre ğam var  
 Kıl göñlümi ol ğama giriftār  
 Endīşe-i ʿağldan cüdā kıl  
 ʿAşk ile hemīşe āşinā kıl  
 Artur maña zevk u şevk-i Leylī  
 Dāim maña anda kıl tecellī

11 Onan, *a.g.e.*, s. 267.

Çoğdur Benî Ādem içre bîdād

Et gönlümi vahşet ile mu'cād (1114-1119)<sup>12</sup>

Yine başka bir yerde Nevfel adında yiğit bir bey Mecnun'un hikâyesini duyar ve ona yardım etmek ister. Leyla'nın babasına Mecnun adına bir mektup yollanır, fakat cevap menfidir. Bu sefer Nevfel ordusunu toplayıp Leyla'nın kabilesine hücum eder. Savaş başlar. Fakat Mecnun kendisi için savaşan Nevfel'in ordusunun değil de sevgilisinin kabilesi olduğu için rakip ordunun galip gelmesi için dua eder ve duası kabul olduğu için de Nevfel'in ordusu bir türlü galip gelemmez. Bu yüzden de Mecnun'un Leyla'ya kavuşması mümkün olmaz:

Çekmişdi bu leşker içre rāyet

Ol leşker için dilerdi nuşret

Bu leşker aña mu'cīn u ğam-ħār

Ol tālīb-i feth-i leşker-i yār

Fuzulî'nin mesnevisinde Mecnun hikâyesinin sonuna kadar Leyla'ya âşık olmaya devam etmektedir. Leyla'dan tamamen koptuğu, hikâyesinin mesela Gülşehri ve Âşık Paşa varyantlarında olduğu gibi, Leyla'yı tamamen bırakarak Mevlâ'ya döndüğü<sup>13</sup>, diğer bir ifadeyle Leyla'nın fikir ve hayalinden ruhen ve zihnen uzaklaştığı vaki değildir. Çünkü Mecnun en son Leyla'nın mezarına düşerek can vermektedir. Dolayısıyla Fuzulî Mecnun'u maddî âlemin kavuşulabilir sevgilisinden uzaklaştırdığı gibi, onu ilahi vuslata da ka-

12 Onan, *a.g.e.*, s.113.

13 "Gülşehri ile Âşık Paşa ilk defa Mecnun'un Leyla'ya olan aşkını ilahi aşk halinde nihayetlendirerek hikâyeye temsili bir hüviyet vermiştir."

Levend, Ağâh Sırrı, *Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1959, s.10-13.

Gülşehri'nin hikâyeyi ilahi aşk mahiyetinde gördüğünü şu beytinden anlıyoruz.

Mecnûnun istediği Mevlâyidi

Dek arada vâsîta Leylâyidi

Âşık Paşa ise bu meyanda şu mısraları terennüm etmektedir:

Çünkü Mecnûn degşürildi Leylîye

Leylî adı dendi bu kez Mevlîye

Leylî Leylî diriken Mecnûn dili

Dile Mevlâ geldi gitdi müşkili

Bes bu ıışkuñ ma'ceni ol Hâkdurur

Kendüyi kendü sever mu'lağdurur

Mevlî 'aksi oldu Mecnûn gördüğü

Leylî dip şol ıışkına cân virdüğü (Levend, *a.g.e.*, s. 105)

vuşturmamış, Mecnun'un hayat macerasını metafizik bir ayrılık içerisinde nihayete erdirmiştir.

“Fuzuli'nin aşkını beşeri duygularla ilgisi olmayan bir sevgi, 'hüsn-i mutlak'a karşı duyulan bir incizap telakki etmeye onun eseri müsait değildir. Onun aşkı kaynağı saf, temiz beşeri duygularda olan bir histir.”<sup>14</sup>

Şimdi bu Mecnun tipinin Fuzuli'nin kişilik ve mizacıyla uygunluğunu tespit etmeye çalışalım.

Fuzuli'nin şiiri baştan sona ayrılık, ızdırıp ve aşkla doludur. Bu aşk, ayrılık ve ızdırıp o kadar etkili, içten ve tutarlı şekilde terennüm edilmiştir ki bu duyguların Fuzuli'nin iç dünyasını yansıtan izler olduğu hakikat derecesinde bir inanç halini almıştır.<sup>15</sup>

Fuzuli de Mecnun gibi hiçbir zaman ayrılığının bitmesini istemez. Daima sevgilinin yolundan gelen bela ve sıkıntıları ister. Kaderinin bu olduğunu düşünür ve gerçek anlamda kaderinden yakınmaz. Yakınmaları aslında ayrılığın tabii bir neticesi olan ahlardan başka bir şey değildir.<sup>16</sup>

İşte Mecnun adeta Fuzuli'nin kendi mizaç ve duygusunun prizmasından geçirdiği çizgilerle oluşturduğu bir kahramandır. Daima saf ve platonik bir aşk ve mütemadiyen devam eden bir ayrılık ve bela girdabı. Aslında Fuzuli ve onun kendi duygusundan şekillendirdiği Mecnun, yaşadığı aşkın ve bu aşk yolunda uğradığı sıkıntıların nokta nokta ilahi kaderin ve nazarın çizgilerini taşıdığını hissetmektedir. Onların ayrılığa ve belaya bitmez tükenmez bir tahammülle katlanmalarının kaynağında aslında bu duygu vardır. Beşeri sevgilinin hayali ile yetinirler. Bu hayal ilahi tecelliler için bir zemindir. Sevgilinin maddi varlığına kavuşmaya yöneldikleri anda bu zeminin kayacağını, bu aynanın bulanacağını hissettikleri için geri çekilip sevgilinin gönüllerine düşen hayaliyle yetinmeyi uygun görmekte dirler.

Şimdi de Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ındaki erkek kahraman olan Aşk'ın nasıl bir tip ve kişilik olarak çizildiğine bakalım:

14 Onan, *a.g.e.*, s. V.

15 İpekten, *a.g.e.*, s. 20, 21. Haluk İpekten eserinde şunları kaydetmektedir: “Fuzuli bir ızdırıp şairidir. Aşk daima hüznün ve ızdırıp yönüyle görür. Hicran, hüsrân, ye's ve ızdırabı daima, vuslata, saadete, neş'e tercih eder. ızdırıp çekmekten hoşlanır. Her vuslatın sonu hicran olduğu için vuslatı istemez, hicranı arzular. Fuzuli'nin şiirinde ızdırabın hâkim olduğunu kullandığı kelimelerden anlamak mümkündür. Şiirlerinde en fazla görülen kelimeler, ah, hicran, hecr, kan, ağlamak, perişan, zâr, cevr ü cefâ, esir, derd, gam, yara, katl gibi hep acı ve ızdırabı ifade eden kelimelerdir. Esasen Fuzuli'nin dünya görüşü karamsardır... Ona göre dünya fanidir ve ızdırapla doludur. İnsan bütün hayatında her zaman acı ve ızdırıp çeker. İnsanın kaderi dünyanın yaratılışında çizilmiştir ve takdirin hükmü yerine gelir. Bunu kimse değiştiremez.”

16 Mazioğlu, *a.g.e.*, s. 20.

Aşk ve Hüsn Beni Muhabbet adındaki Arap kabilesinde dünyaya gelmiş iki gençtir. Bunlar ilk defa mektepte karşılaşır ve aşkları böylece başlar. Fakat ilk zamanlarda Aşk daha tutuk, Hüsn daha meyillidir. Daha sonra Hüsn kız olduğu için çevresi tarafından uyarılınca Aşk'ı yoklayıp ikaz eder ve bunun üzerine Aşk kendini toplayıp aşkına sahip çıkar. Kabilenin büyüklerine gidip Hüsn'e talip olduğunu söyler. Onlar da Hüsn'e kavuşabilmesi için zorlu bir yolculuğa çıkıp Kalp Diyarından "kimyayı" getirmesi gerektiğini beyan ederler.

Bunun üzerine Aşk yolda "bin başlı mûna.....aş bir ejder", "altı baħır-ı âteş olan mumdan gemi", "bin yıllık yol ve «arâbe-i ğam", "ânın ötesinde sarây-ı mâtem", "o yolun başında her mûyi yılan olan câdû", "bir deşt içinde dîv ü perî", "aslan, kaplan, vuħûş-ı berrî", "cin nev'î hezâr bed-liķâlar", "câdû kılığında ejderhâlar", "muzlim gecelerde âvâzesi ra'dden nümâyân olan gül-ı yâbân", "sihr ile o deşte yağan âteş", "gâhîce de ef'î-i münakķaş" ile karşılaşacağı zorlu yollardan Allah'ın yardımı ile geçip kimyayı getirmek üzere Kalp Diyarına doğru yola çıkar.<sup>17</sup> Bütün bu bela dehlizlerinden Gayret'in refakati ve Hüsn'ün Sühan vasıtasıyla yaptığı gıyabi yardımla geçerek en sonunda Hüsn'e metafizik bir boyut içerisinde kavuşur. *Hüsn ü Aşk* hikâyesinde birçok unsur ve olayın sembolik bir hususiyet taşıdığı bir gerçektir. Fakat bu nokta konumuzu doğrudan ilgilendiren bir husus değildir. Çünkü biz burada sadece hikâyede başkahramanlardan biri olan Aşk'ın kişiliğini ve aşkı karşısındaki tavrını irdeleyeceğiz.

*Hüsn ü Aşk* hikâyesinde Aşk'ın aktif bir aşk kahramanı olarak rolü asıl Hüsn'ün ikaz ve sitemleriyle aşkının farkına varıp Hüsn'e talip olarak ortaya çıkmasıyla başlamaktadır. Bu noktaya kadar geçen safhalar ve hadiseler daha çok bir hazırlanma ve farkına varma mahiyetindedir. İşte bu noktadan sonra Aşk sevgilisine kavuşma yolunda aktif, iradeli, kararlı ve cesaretli bir kahraman hüviyetindedir. Geçmesi gereken yolları büyük bir gayret, cesaret ve kararlılıkla geçmekte, takıldığı ve darlandığı noktada yardım beklemektedir. Kader yazgısının, ilahi takdirin farkındadır, fakat aşkına talip olmanın, aşkı yolunda ortaya atılmanın da bir aşığın dönülmez kaderi olduğunu hissetmektedir.

Mesela Aşk, Hüsn'ün yazdığı mektupta aşklarına sahip olma hususunda sessiz ve pasif kaldığı yönündeki sitemlerine yazdığı cevabi mektubunda bundan sonra çok daha aktif ve kararlı olacağını ipuçlarını vermektedir:

17 Gölpinarlı, Abdalbaki, *Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006, s. 93

Bu yolda kim ola sedd-i rāhım  
Cān zād-ı rehim Hüdā güvāhım (965)

Fakat Aşk bu şaşkınlık dönemini atlattıktan sonra da ayrılığın derin acısını duyup, inleyip ağlamaya başlayacaktır. İşte bu noktada sembolik hikâyeye ismindeki çağrışımların etkisiyle beraber katılmış bir karakter olan Gayret, Aşk'ın duygularının hakikatini sınavıp öğrendikten sonra onu durduğu yerde ağlayıp inlemek yerine harekete geçmeye yönelmektedir:

Ammā saña bir havā gerektir  
Maşūkuñu iddi'ā gerektir  
Var iste kabīle içre yārīñ  
Şehbāzsıñ al hemen şikārīñ  
Efgānı ço eyle 'azm-ı dildār  
Bin re'ye olur netīce bir kār  
Ben daħī seniñle hem-süvārım  
Küh-sār-ı belāda yār-ı gārım  
Ol şart ile kim sen eyle himmet  
Tā küşte-i qahrīñ ola İşmet (1159-63)  
Bu vaq'aya sen de āşināsıñ  
Bilmem ne hayāle mübtelāsıñ  
Çāk olmayıcak şadef ne kâbil  
Olmağ güher-i murād hāşıl (1167-68)

Gayret'in bu sözlerini Aşk bazı noktalardan tenkit etse de harekete geçmeyi kabul etmekte, ondan da kendisine tam anlamıyla tabi olup yoldaş olmasını istemektedir:

Gel yanıma olalım revāne  
Geçdi geçen eyleme bahāne  
Bu niyyetle fātiha diyüp Aşk  
Āğāz-ı vişāle eyledi meşq (1185-1186)

Aşk Gayret'i de yanına alıp aşk meydanına çıkınca hikâyede manevi ve metafizik ilimleri sembolize eden bir karakter olan Monla-yı Cünun da Hüsn için mücadelenin farz olduğuna dair fetva verip, Hüsn'e talip olmak üzere bunları kabilenin büyüklerine göndermektedir:

Ġayretle cenāb-ı Aşk-ı çālāk  
Maşūda ki oldılar heves-nāk

Monlā-yı Cünūn verdi fetvā  
Kim Hüsni için oldu farz ğavġā (1187-88)  
Kabileyi toplarlar ve Aşk iddiasını ortaya koyar:  
Cem'eylediler kabileyi hep  
‘Aşk eyledi anda ‘arz-ı maṭlab  
Kim gevher-i hüsne ṭālibim ben  
Ġavġā-yı ṭalebde ġālibim ben (1191-1192)  
Ġavġāya eger düşerse tedbīr  
İşte kalem işte tīġ ü şemşīr  
Her ḥaşmı ki tīġim etti berbād  
Ben mersiyyesini etdim inşād (1196-1197)<sup>18</sup>

Bu ifadeler tam anlamıyla kendine güveni büyük olan kahraman bir savaşçının düşman kuvvetler karşısındaki meydan okumasını andırmaktadır ki sembolik hikâyedeki Aşk'ın Hüsni'e kavuşma davasında ne kadar aktif, iddialı ve cesur olduğunun en üst seviyede ifadesi durumundadır.

Bu noktada Galib'in kişiliğini ve mizacını bu açıdan değerlendirmeye çalışalım. Galib aslında aktif bir kişiliktir. Daha genç yaşta babasından izin almadan çileye girmek için Konya'ya gitmesi bu aktif ve iradeli kişiliğin ilk habercisi sayılabilir.

Bu aktifliği ve kararlılığı Galib'in sanatkâr kişiliğinde ve üslubunda çok daha belirgin şekilde görebiliyoruz. Bir defa çok genç bir yaşta *Hüsni ü Aşk* gibi hem dil ve üslup ve hem de soyut yoğunluk ve anlam derinliği bakımından üstün bir eseri yazmaya teşebbüs etmesi ve bunu yaparken ancak usta bir sanatkârda görülebilecek farklı bir senteze ulaşma davasına girmesi, onun cesaretinin ve öz güveninin en üst seviyede olduğunu göstermektedir.

Yirmili yaşlarda her bakımdan farklı ve iddialı bir eseri yazmağa girişmekle kalmamış, Nabi gibi artık edebiyatın sayılı ustaları arasına girmiş bir şairi ağır şekilde tenkit etme cesaretini göstermiştir.

M. Kaya Bilgegil “İstidadına güvenen genç bir adam; tarikate sülûk etse, insani münasebetlerinde, nefsi için en mütevazı mevkiî seçse bile; san'attan söz edilince, nefsinde ilahi bir kudret hissedecektir: Galiba tevazuu her şey kabul edebilir; fakat 'san'atkarım' demek asla!” diyerek Galib'in tarikat adıyla şekillenmesi gereken beşeri yönüyle sanatkârlığını birbirinden ayır-

18 Şeyh Galib, *Hüsni ü Aşk*, (haz. Orhan Okay-Hüseyn Ayan), Dergah Yay., İstanbul, 2000, s.211, 212.

makta ve şiiri ve sanatı noktasında gösterdiği gururu makul ve hatta zaruri görmektedir.<sup>19</sup>

Bilhassa mesnevisinde kurduğu üslup Nef'i gibi özgüveni ve kendi şiirine inancı en üst seviyede olan şairlerde görülen türden görkemli ve kudretlidir. Bu üslupta bazen yüksek bir ahenk musikisi duyulmakta, zaman zaman da ihtişamlı ve uğultulu bir seda yankılanmaktadır.

Galib'in genç yaşta hastalanıp ölmesi değişik rivayetlerin doğmasına yol açmıştır. Bunlardan en az üçü Galib'in çok gururlu olmasıyla ilgilidir. Bu gurur duygusunun onu bazen tarikat adabını çiğneme hatasına düşürdüğü, bunun sonucunda da ya üzüntüsünden veya ilahi cezalandırma sonucu hastalığa dûçar olduğu iddia edilmektedir.<sup>20</sup>

Abdulkadir Gölpınarlı bu mevzudaki rivayetleri, şairin genç yaştaki üstün başarısının doğurduğu kıskançlığa bağlamaktadır.<sup>21</sup> "Bizce de Gâlib mağrurdur; fakat onun haklı gururu şiiri yönündendir; hiçbir Mevlevi, hele Gâlib gibi hal ehli, yolunu canı kadar, belki ondan da üstün seven bir Mevlevi, bu çeşit yolsuzluklarda bulunmaz."<sup>22</sup> diyerek de bir taraftan Galib'i tarikata karşı saygısızlıktan ibra ederken, diğer taraftan sanat ve şiirinden kaynaklanan gururunu da makul karşılamaktadır.

Haluk İpekten ise "Ama ilginç olan bütün bu söylentilerde Galib'in gururunun dile getirilmesidir. Öyle görünüyor ki Şeyh Galib yetenekleri sayesinde çabuk ilerlemiş, üne kavuşmuş ve sarayla ilişkileri sonucunda da tarikatın gereği olan tevazuu elden kaçırmıştır."<sup>23</sup> diyerek bu söylentilerin temelinde Galib'in dikkat çeken gururunun bulunduğuna işaret etmektedir.

Dolayısıyla Aşk'ın sevgilisine kavuşma macerasında aktif, şuurulu ve kararlı bir tavır sergilemesinin, Galib'in hayatında ve sanatında gösterdiği gururlu, kudretli ve cesaretli kişiliğin bir meyvesi olduğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır.

19 Bkz. Şeyh Galib, *a.g.e.*, s. XV; M. Kaya Bilgegil'in yazdığı "Hüsn ü Aşk'a Dair" başlıklı sunuş yazısı.

20 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. XXIX

21 Gölpınarlı bu meseleyi şöyle değerlendirmektedir: "Genç yaşında şeyh olması, gerçekten de ihatalı bilgisi, sarayın teveccühü, bir yandan aşk ve alakası, öte yandan vefatı ve sebebi hakkında bu çeşit uydurma rivayetlerin meydana çıkmasına sebep olmuş, akranı arasında nisbetsiz bir yüceliğe erişen o deha şahikası, bu çeşit yıldırımları kendisine çekmiştir."

22 Gölpınarlı, Abdulkaki, *Seçmeler ve Hüsn ü Aşk*, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı Yay., İstanbul, 1976, s.21.

23 İpekten, Haluk, *Şeyh Galib*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1991, s.13.



Galib'in şahsi mizaç ve meşrebinin onun yazdığı aşk mesnevisindeki Aşk karakterini şekillendirmede büyük etkisi olduğunu kabul etmemizi gerektiren bir başka sebep de şudur: Galib'in kendisi de bir mutasavvıftır ve mesnevîde sembolik biçimde anlatılan seyr ü sülûk yolculuğunu uzun bir çile tecrübesiyle birlikte bizzat yaşamıştır. Hatta hikâyede yer alan ihtişamlı ve etkileyici bazı sahneler, muhayyilede beliren bazı görüntülerden öte, bizzat yaşamış olan bir ruhun derinliklerine işlemiş tezahürler olarak göze çarpmaktadır.

Şimdi de Mecnun ile Aşk'ı karşılaştırmaya çalışalım: Mecnun adından da anlaşıldığı gibi aşkına zebun olmakta, aşkının peşinden sürüklenmektedir. Sevgilisine kavuşmak yolunda olayların akışına müdahale etmediği gibi, çevresinden kendi lehine müdahale etmek isteyenlere de engel olmaktadır. Bulunduğu duruma razı olup, ayrılık ve hasretin acısını yaşamaktan başka bir düşüncesi ve muradı yok gibidir. Aşk ise ağır ve tehlikeli bir yolculuğa çıkarak sevgilisine ulaşma davasında şuurlu ve aktif bir tavır göstermektedir.

Bu noktada Fuzuli ile Galib'in mizaç ve sanat üsluplarını mukayese etmeye çalışalım. Aslında sanki bu iki sanatkarın kişiliğinde var olan fark, kaderlerinde de var gibidir. Fuzuli hayatında büyük yokluk ve mahrumiyetler yaşamıştır. Şiiri kendisi daha hayattayken büyük takdir görmesine rağmen sıkıntı ve mihnetten kurtulamamış, en iyi maişeti türbedarlık olabilmıştır. Yaşadığı yer o dönemde zaten büyük çalkantıların ve yoksullukların pençesinden kurtulamamıştır. Buna karşılık Galip İmparatorluğun en seçkin muhitlerinde doğup büyümüş ve hayatını sürdürmüştür. Sanatkâr ve ince ruhlu bir padişah olan III. Selim'in hususi bir ilgi ve yakınlığını, takdir ve iltifatını görmüştür. Genç denilecek yaşta seçkin zümrenin tarikatı konumundaki Mevleviliğin payitahttaki bir dergâhına şeyh atanmış ve değişik imtiyazlarla bu payesi pekiştirilmiştir.

İki şairin kişilik, tavır ve felsefelerini etkileyen önemli bir farklılık da şu olabilir: Fuzuli Şiiliğe mensup bir şahsiyettir ve acı, hüznün ve matemle yoğrulmuş bu mezhebin merkez muhitinde hayatını geçirmiş ve bu atmosferi en canlı biçimde solumuştur. Buna karşılık Galib Mevleviliğin yumuşatıcı, aydınlatıcı ve ufuk açıcı atmosferinde büyümüş ve âleme bu gözlerle bakmıştır. Meşhur

Hoşca bak kendiñe kim zübde-i 'âlemsiñ sen

Merdüm-i dīde-i ekvān olan ādemiñ sen

beyti işte böyle bir bakışı terennüm etmektedir.

Bu iki şairin kaderleri, yani içinde büyüdükleri ve yaşadıkları şartlar meşreplerini etkilemiş midir? Ya da ne derece etkilemiştir? Bunu tespit etmemiz mümkün değildir. Fakat kesin olan şey, meşrep ve üslupları arasında

bir fark olduğudur. Fuzulî'de tevazu daha hâkim bir haslettir. İsmi Fuzuli koyabilmesi bile bu duygudan neş'et eden bir durumdur. Fuzulî'nin iddialı olduğu tek şey aşkıdır. Onun dışında fena makamını, dert ve ayrılık haletini yaşamakta ve terennüm etmektedir. Mesela meşhur başka şairleri isim vererek tenkit ve tahkir etmek onun lügatinde yer alan şeyler değildir.

Buna mukabil Galib'in kendisine seçtiği mahlas sanki kendine duyduğu güven ve gururun ipucunu vermektedir: Gâlip, yani üstün gelen. "Şairin bir gurur ifadesi taşıyan bu mahlası seçmesi zamanında dedikodulara sebep oldu. Hatta şair Sururi alaylı bir eda ile yazdığı bir kıt'a ile Gâlib'e sataştı."<sup>24</sup>

Yukarıda belirttiğimiz gibi tarikat mahfillerinde bulunduğu dönemlerde bile sanatının kudretinden kaynaklanan bir gurur kendini hissettirmiştir.

Yine şairin *Hüsn ü Aşk*'ı yazma sürecine dair anlattıkları bu bağlamda çok ciddi işaretler vermektedir. Bulduğu bir edebiyat halkasında Nabi'nin abartılı ifadelerle övülmesi sanatkâr ruhuna ağır gelmiş ve bu rahatsızlıkla ve ruhindaki potansiyelin bir inkişafı halinde yazdığı *Hüsn ü Aşk* mesnevisinin bazı yerlerinde Nabi'yi ve dönemindeki birçok şair ve müteşairi çekinmeden yerden yere vurmuş ve kendi üslup, tarz ve lügatinin kendine has olduğunu ve kendinden sonra da kimsenin bu zirveye çıkamayacağını büyük bir cesaretle söyleyebilmiştir.

Halbuki Fuzulî'nin *Leyla vü Mecnun*'u telif süreci bundan oldukça farklıdır. Yine böyle bir edebiyat meclisinde bu işi kendisine Hayali ve Taşlıcalı Yahya Beyler teklif etmiş, Fuzulî de bu teklifi istemeyerek ve ağır bir iş olacağını hissederek kabul etmiştir. Yani Fuzulî *Leyla vü Mecnun* mesnevisini telif işine bir iddia içerisinde değil adeta geri çeviremediği bir teklif neticesinde girmiş ve bu zor işin üstesinden gelmesi için Allah'tan yardım istemiştir.<sup>25</sup>

24 Okçu, Naci, *Şeyh Galib*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993, I, 3.

Sururi'ye isnat edilen bu şiir şöyledir:  
Bilmem ey menhûs adın Es'ad mıdır Gâlib midir  
Zâtıñı ta'rîf kıt kimsin kime mensûbsun  
Gerçi dersin şâ'irâne ben teğallüb eyledim  
Pîş-i erbâb-ı hünerde gâlibâ mağlûbsun  
(Gölpınarlı, *Seçmeler ve Hüsn ü Aşk*, s. 18)

25 Fuzulî mesnevisinde bu hususta şu mısraları serdetmektedir:

Men hasteni itdiler nişâne  
Bir reng ile tîr-i imtiyhâne  
Bildim ki bu kazıyye imtiyhândur  
Zîrâ ki bu bir belâ-yı cândur  
Gerçi bilürem bu bir sitemdür

### Sonuç

Kurguya dayalı eserlerde yazarın insanlara ve hayata ilişkin duygu ve izlenimleri eserdeki tip ve kişilikleri şekillendireceği gibi, bazen müellif eserdeki kahramanlardan biriyle kendi mizaç ve kişiliğini özdeşleştirebilmektedir.

İşte bu tezi örneklemek üzere Fuzulî'nin, *Leyla vü Mecnun*'undaki Mecnun karakterini, Şeyh Galib'in de *Hüsn ü Aşk* mesnevisindeki Aşk karakterini meşrep ve mizaç olarak kendisiyle özdeşleştirdiğini açıklamaya çalıştık. Bu bağlamda Fuzulî'nin mütevazı ve aşk karşısında mahviyet sahibi bir şahsiyet olduğunu, işte bunun Mecnun'un aşk macerasında olayların akışına razılık, fedakârlık ve teslimiyetle mukabele etmesi şeklinde yansıdığını tespit ettik.

Buna karşılık Galib'in nisbeten daha iddialı, sanatının parıltısını daha bir gururla hisseden mizacının, hikâyesinin başkahramanı olan Aşk'ın kederine, sevgilisi yolunda büyük dehlizleri, tehlikeleri ve sıkıntıları aşmak için cesaret ve kararlılıkla yola koyulması şeklinde aksettiğini tespit ettik.

### Kaynakça

- Ayan, Hüseyin, *Fuzulî – Leyla vü Mecnun*, Dergah Yay., İstanbul, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Seçmeler ve Hüsn ü Aşk*, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı Yay., İstanbul, 1976.
- , *Şeyh Galib - Hüsn ü Aşk*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006.
- Hacıeminoğlu, Necmettin, *Fuzulî*, Toker Yay., İstanbul, 1972.
- İpekten, Haluk, *Fuzulî*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1973.
- , *Şeyh Galib*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1991.
- Karahan, Abdulkadir, "Fuzulî", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 244.
- Karataş, Turan, "Necip Fazıl'ın Tiyatroları", *Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 2010.
- Köprülü, Fuad, "Fuzulî", *İA*, İstanbul, 1977.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1959.

---

Teklîfi munuñ ğam üzre ğamdur  
Ammâ niçe itmek olur ikrâh  
Bir vâkr'adur ki düşdi nâ-gâh  
Ey hâme-i serkeş-i sebük-hîz  
Vakt'oldi ki olasen güher-rîz  
Men 'âcizem ü bu emr müşkil  
İmdâd demidür olma ğâfil  
(Onan, *a.g.e.*, s. 48)

Mazıoğlu, Hasibe, *Fuzuli ve Türkçe Divanından Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992.

Okay, M. Orhan, "Sait Faik Abasıyanık", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 583.

Okçu, Naci, *Şeyh Galib*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993.

Onan, Necmettin Halil, *Fuzuli, Leyla ile Mecnun*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.

Pala, İskender, "Leyla vü Mecnun", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, 162-164.

Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, (haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), Dergah Yay., İstanbul, 2000.

## 'HAYAT KİTABI KUR'AN-GEREKÇELİ MEAL-TEFSİR' ÜZERİNE

Halis DEMİR<sup>(\*)</sup>

### ÖZ

*Bu yazıda Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an, Gerekeçeli Meal Tefsir kitabı yazarın kitabının girişinde yazdığı bazı yöntemler esas alınarak incelenmiştir. Tercüme ve mal çalışmasında teklif ettiği yöntemlerden şunlar ara başlık olarak tespit edilmiş, örnekler onlardan seçilmiştir: Takdir ifade konusu, yanlış tercümeleler, sure girişleri, kavramların tercümesi, nüzul süreci, mucize kavramına yaklaşım... Kaynaklardan nakledilen bilgilerin değerlendirilmemesi, argo ifadeler, modern diyebileceğimiz kavram ve kelimeler, huruf-ı mukattaa, sembolizm konusu da ayrıca ele alınmıştır. Önemine binaen yazarın risalet konusundaki bazı kanaatleri ve örnek olarak seçtiğimiz fıkıhla ilgili bazı ayetlere verdiği anlam ve bunlara dair açıklamalarına yer verilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, Tercüme, Ayet, Mucize, Nesih, Risalet.

### ABSTRACT

#### **Concerning 'Hayat Kitabı Kur'an-Gerekeçeli Meal-Tefsir'**

*This study is about some methods written at the beginning of the book named 'Hayat Kitabı Kur'an-Gerekeçeli Meal-Tefsir' by Mustafa İSLAMOĞLU, and the debates are mainly on the subject whether the writer himself continues his adherence to these methods. The subtitles of his analysis through which he achieves his translation and studies of meaning are as follows: subject of appreciation, mistranslation, the entry of Koran sura, translation of concepts, the process of descending, approach to the concept of miracle. Assessment of information transferred from sources, slang expressions, modern terms and concepts, the words that can cause misunderstanding, huruf-ı mukattaa and issue of symbolism are also discussed. Since their importance in essence, some convictions of the author about Risalet and the meaning of some Koran verses on fıkıh and the author's explanations about these subjects are evaluated.*

**Keywords:** Mustafa İslamoğlu, translation, Koran verse, miracle, nesh, symbol, Risalet, canon law.

\* Dr. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

## Giriş

Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal Tefsir,\*\* Mustafa İslamoğlu tarafından hazırlanan bir meal-tefsirdir.

Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal Tefsir\*\*\* kitap iki cilt olarak yayınlanmıştır. Girişte alfabetik olarak surelerin Mushaf sırası, meal ve Mushaf'taki sayfa numaralarını gösteren bir cetvel ve içindekilerle başlar. İçindekilerde meale giriş, mealde takip edilen usul ve sonra surelerin sayfa numaraları, kaynakça ve dizin yer almaktadır. 1361 sayfadır. Kitabın düzeni olarak sayfanın ortasında ayet metni, yanında ve biraz da altında meal, sayfanın altında da açıklamalar yer almaktadır. Metindeki sayfa numaraları Mushaf'a uygun bir şekilde korunurken, kitabın meal- tefsir olarak kullanımı soldan sağa şeklindedir.

Yayımlanan her meal gibi onun da yenilik getirme, yöntem sunma, farklılık ortaya koyma gibi kendine has özellikleri vardır. Kur'an'ın anlaşılması adına yapılan bu çalışmaları, harcanan mesaiyi takdir etmek gerekir. Ancak eserlerin kamuoyuna tanıtılması, haklarında makul, tutarlı ve faydalı tahlillerin yapılması bakımından önemlidir.

Bu yazıdaki değerlendirmeler, yazarın kitabının girişinde ortaya koyduğu bazı yöntemler esas alınarak yapılacaktır. Takdir konusu, yanlış tercümelemler, sure girişleri, kavramların tercümesi, nüzul süreci, mucize kavramına yaklaşım, kaynaklardan nakledilen bilgilerin değerlendirilmemesi. Bunlara Meal-Tefsir'de tespit ettiğimiz bazı argo ifadeler, Arapça kelimelere verilen karşılıklar, izah olarak yazılan kelimeler, huruf-u mukattaa, sembolizm konusu ve tashih hataları ilave edilmiştir.

Mealın girişinde yazarın takip ettiği yöntemleri açıklaması dikkate değerdir. Fakat bu bölümde yöntem adına şu bahisler de olabilirdi: Kaynaklar gösterilirken nasıl bir yöntem takip edilmiştir? Yazar, sıkça kullandığı mesela zımnen, lâfzen ve manen gibi kavramlarla ne kastetmektedir? Yaptığı kimi tespitleri veya çalışmaları daha önce kaydeden olmuş mudur? Yazarın mucize gibi bazı kavramlarla ilgili kanaati nedir?

### 1. Takdir-i İfade

Yazar takdir konusuna mecbur kalmadıkça girmediğini kesin bir şekilde belirtmektedir: **“Çevirimiz boyunca metne takdiri lafız idhalinden mümkün olduğunca kaçındık. (...) Takdir gerekseydi kelamın sahibi takdir**

\*\* İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an-Gerekeçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2008, 1. baskı.

\*\*\* Yazımızda bu eserden doğrudan yaptığımız iktibasları koyu karakterlerle belirttik.

ederdi diye düşündük.”<sup>1</sup>. “Metinde lâfzî bir karşılığı olmayan açıklamaları parantez içinde verdik. Bir tek harfi karşılıksız bırakmamaya ve metinde olmayan bir tek kelimeyi metindenmiş gibi göstermemeye azami itina gösterdik.”<sup>2</sup>. Yazarın takdir konusuyla ilgili bu kanaatlerine rağmen Meal-Tefsir’de takdir-i ifade örneklerini bulmak mümkündür. Belki takdir-i ifadeden bizim kastımızla yazarın kastı arasında bir fark olabilir. Zira yazar parantez içi izahlar vermektedir. Şu husus da önemlidir. Metinde olmadığı halde parantez içerisinde verilen bir karşılık aynı zamanda okuyucu bakımından birebir karşılık olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bu tarz meal-tefsir imkânları içerisinde parantez içi ifadeyi dipnot şeklinde vermek mümkündür.

Bakara 2/257. ayetin bir bölümünün tercümesi şöyledir: **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور (kalp gözünü kör eden) karanlıklardan (iç) aydınlığa...**<sup>3</sup> “Kalp gözünü kör eden” ve “iç” kelimeleri takdir edilmiştir.

Yusuf 12/63: “(Bünyamin olmadan)”<sup>4</sup>. Kur’an’da Yusuf’un kardeşlerinin adı geçmemektedir. Meallerde Kur’an metninde geçmeyen bu isimlerin, parantez içerisinde veya dışında, karşılık verilmesi, metinle mealî karşılama imkânı bulamayan okuyuculara bu ismin Kur’an’da geçtiği kanaatini verebilir.

Bakara 2/38: “خوف kelimesine “gelecek endişesi”<sup>5</sup>, **يجزونون** kelimesine “geçmişten dolayı mahzun olmak”<sup>6</sup> anlamı verilmiştir.

Bakara 2/47’deki **العالمين** “çağınızın milletlerine”<sup>7</sup> anlamı verilmiştir. Yazarın özellikle belirttiği usule uymadığı görülmektedir.

## 2. Yanlış Tercümelemler

Yazar “Biz de lafza aykırı manaya iltifat etmedik.”<sup>8</sup> Cümlesini kaydetmektedir. Bu cümleden anlam verirken lafzî esas aldığı anlaşılmaktadır. Olması gereken de budur. Fakat bu ifadeyi zayıflatacak şekilde tercüme örnekleri bulunmaktadır:

- 
- 1 İslamoğlu, s. XX.
  - 2 İslamoğlu, s. XXV.
  - 3 İslamoğlu, s. 89.
  - 4 İslamoğlu, s. 442.
  - 5 İslamoğlu, s. 19.
  - 6 İslamoğlu, s. 19.
  - 7 İslamoğlu, s. 19.
  - 8 İslamoğlu, s. XX.

Bakara 2/168: “كلوا مما في الأرض حلالا طيبا”, cümlesinde yer alan kelime “**yararlanın**” şeklinde tercüme edilmiştir<sup>9</sup>. Bu kelime için ise şu açıklama yer almaktadır: “**Lafzen: “yiyin”. Bir şeyi yeme ondan yararlanmanın zirvesidir. Eğer yenilmesine izin varsa gerisine de izin vardır.**”<sup>10</sup>. Yemek ve faydalanmak fiilleri birbirinden farklıdır. Faydalandığımız fakat yemediğimiz birçok şey vardır. Yine, burada “yeme” fiiline karşılık “yararlanın” anlamının verilmesine yapılan izah da yeterince net değildir. Zira kelimenin hakiki manasından uzaklaşılmasını gerektiren daha sağlıklı bir delil olmalıdır. Dikkate şayan bir durum da şudur. Yazar aynı fiile farklı ayetlerde başka başka anlamlar da vermektedir: Yazar “كل” fiiline Maide 5/88’de: “**Yararlanma**”<sup>11</sup>, Taha 20/54’de: “**Kullanma**”<sup>12</sup>, Sebe 34/15’de: “**Nasıplenme**”<sup>13</sup> anlamları da vermektedir. Bu fiilin anlamı “yemek” şeklindedir. Mecazi olarak ise “eksiltmek, azaltmak, bozmak, tahrif etmek anlamlarında kullanılır”<sup>14</sup>.

Bakara 2/88: “بل لعنهم الله” ifadesi “**Allah rahmetinden dışlamıştır.**”<sup>15</sup>. Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>16</sup>. Oysa “dışlamak” ifadesi lanetin yanında hafif kalmaktadır. Dışlamak: “bir kimse veya bir toplum, bir durum, bir düşünce vb. yok saymak, ilgilenmemek.” Anlamındadır<sup>17</sup>. Lanet kelimesine ise: “Tanrı’nın sevgi ve ilgisinden yoksun olma, beddua” anlamı verilmiştir<sup>18</sup>. Lanet kelimesi dilimizde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Üstelik yazar Nisa 4/52’de geçen لعن kelimesine lanet anlamını da vermektedir<sup>19</sup>. Buna rağmen bu kelimeye mutlaka lanet dışında bir karşılık verilecekse bizce ; “kovmak ve uzaklaştırmak” anlamları uygun olurdu.

Araf 7/31: “يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد” ifadesi “**Ey Âdemoğulları! Allah’a sadakatınızı isbat için giriştiğiniz her eylemde zinet ve ze-**

9 “Ey İnsanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin!”, Altuntaş Halil ve Şahin Muzaffer, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Özgün Yayıncılık, Ankara 2009, 5.bs., s. 24.

10 İslamoğlu, 6. dipnot s. 59.

11 “Allah’ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin.” *Kur’an-ı Kerim Meali*, s.121.

12 “...Yiyin, hayvanlarınızı yayın...” *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 314.

13 “Rabbimizin rızıkından yiyin ve O’na şükredin.” *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 429.

14 Ragıp el İsfehani, *Müfredat fi Garib-i’l-Kur’an*, Halebi, Mısır, 1961; s. 20; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid, Arapça Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul, tsz., s. 40.

15 İslamoğlu, s. 32.

16 “Allah onları lanetlemiştir.” *Kur’an-ı Kerim Meali*, s.12.

17 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, 10. baskı, s. 520.

18 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 1298.

19 İslamoğlu, s. 162.



**rafetinizi takının.**<sup>20</sup> Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>21</sup>. Buradaki **كل مسجد** kavramına **“her eylemde”** şeklinde karşılığı olmayan bir anlam verilmiştir. “Namaz kılınan mekânın adı mesciddir”<sup>22</sup>. Eylem, mescidi çağrıştıran bir kelime de değildir.

Tevbe 9/93: **“رضوا”** kelimesi **“içlerine sindirdiler”**<sup>23</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>24</sup>. Kelimenin “kabul etmek” ve “razı olmak” anlamlarından<sup>25</sup> biri tercih edilebilirdi. **“İçlerine sindirememek”** kelimesi tadına varamamak anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Buna göre yazarın verdiği anlam fiziki bir durumu hissettirmektedir; Bir tür hazımsızlık. Oysa burada bir sorumluluktan kaçanların psikolojisi bize anlatılmaktadır. Kısaca, içlerine sindirmekle razı olmak arasında fark vardır. Aynı kelimeye Tevbe 9/58’da<sup>27</sup> **“seslerini keserler”**<sup>28</sup>; Mücadele 58/22’da **“Razı olmak”**<sup>29</sup> anlamını vermiştir<sup>30</sup>.

Maide 5/89: **“ما تطعمون أهليكم”**, **“kendi ailenize ikram ettiğiniz”**<sup>31</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>32</sup>. **“اهل”** kelimesi; “akraba, aşiret ve zevce” anlamlarına gelmektedir<sup>33</sup>. Kişi ailesine bir şeyi ikram etmez, yedirir. Zira **“İkram”** daha çok misafir ağırlamak anlamına uygundur<sup>34</sup>. Verilen karşılığı ehil kelimesi de engellemektedir. Kişinin, ehline yiyecek, giyecek ve içecek temini gibi bir mecburiyeti olmasına karşılık, misafirine ikramda gönüllülük esastır.

20 İslamoğlu, s. 267.

21 “Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının ( güzel ve temiz giyinin)”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s.153.

22 Rağıp, s. 224.

23 İslamoğlu, s. 335.

24 “Sorumluluk ancak, zengin oldukları halde senden izin isteyenleredir. Bunlar, geride kalan (kadın ve çocuk)larla birlikte olmaya razı oldular. Allah’da kalplerini mühürledi. Artık onlar bilmezler.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 200.

25 Rağıp, s. 197; İbrahim Mustafa vd., s. 35.

26 Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Gerçek Hayat, İstanbul, 2001, s. 601.

27 “İçlerinden sadakalar konusunda sana dil uzatanlar da var. Kendilerine ondan bir pay verilirse hoşnut olurlar.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s.195.

28 İslamoğlu, s. 343.

29 İslamoğlu, s. 1099.

30 “...Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 544.

31 İslamoğlu, s. 212.

32 “ Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. ”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 121.

33 İbrahim Mustafa vd., s. 31.

34 Doğan, s. 617.

Nisa 4/92: “ففتحير رقبة مؤمنة”, “Mü’min birini özgürlüğüne kavuşturmak” tercümesinde<sup>35</sup> müminin, ayetin metninde “رقبة” geçmesine rağmen, “köle” olduğu tercümede belirtilmemiştir.

Araf 7/158: “ورسوله النبي الأمي”, “Kitap ehlinde olmayan Haberci’ye...”<sup>36</sup> Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>37</sup>. “رسول” kelimesinin mana, mahiyet ve fonksiyonu “haberci” kelimesi ile karşılanamaz. Ayrıca, din dilinin bir kavramı olan rasul kelimesi terk edilerek “haberci” tercih edilmektedir. Yazar Araf 7/157’de geçen aynı kelimeye “Peygamber” anlamını da vermektedir. Buradaki “امي” kelimesinin karşılığının “Kitap ehli olmayan” yerine “Okuma yazma bilmeyen” şeklinde tercümesi daha açıktır. Çünkü kitap ehlinde olmayan birisi pekâlâ hanif, müşrik veya sabii de olabilir.

Araf 7/5: “لقوم يؤمنون”, “İnanmaya gönüllü bir toplum”<sup>38</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>39</sup>. “امن” kelimesinin anlamları “korkusuz olmak, emin olmak, güvenli olmak, tasdik etmek...” şeklindedir.<sup>40</sup> Bir şeye gönüllü olmak “Bir işi yapmaya hiçbir yükümlülüğü yokken isteyerek üstlenen”<sup>41</sup> kişi anlamındadır. Görüldüğü gibi gönüllü olmak ile inanan toplum olmak aynı değildir. Ayette ise inanan bir toplumdaki bahsedilmektedir.

Bakara 2/180: “إن ترك خيرا” cümlesi; “Eğer geriye bir değer bırakıyorsa”<sup>42</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>43</sup>. Yazar “خير” kelimesini dipnotta “değer” olarak tercüme gerekçesini hayır kelimesinin hem serveti hem de değeri ifade etmesiyle izah etmektedir<sup>44</sup>. Kelimenin bu anlama gelmesi bir yana burada mirastan bahsedildiğine göre hayırdan kastedilen müşahhas bir şey, bir meta olmalıdır.

Bakara 2/60: “استسقى”, “Suvarmak”<sup>45</sup> fiili Hz. Musa (as)’ın İsrail oğulları için su istediği bir mekânda kullanılmıştır<sup>46</sup>. Kelimenin anlamları “suvar-

35 “Bir mümin köleyi azad etmesi...”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 92.

36 İslamoğlu, s. 158.

37 “Resule, o ümmi peygambere..”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 169.

38 İslamoğlu, s. 272.

39 “İnanan bir toplum için.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 52.

40 Sarı, 50–51.

41 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 779.

42 İslamoğlu, s. 63.

43 “Sizden birinize ölüm gelip çıktığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması- Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerine bir hak olarak- size farz kılındı.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 26.

44 Bkz. İslamoğlu, s. 63.

45 İslamoğlu, s. 24.

46 “Hani, Musa kavmi için su dilemişti...”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 8.

mak ve su içirmek<sup>47</sup> şeklindedir. Burada ise filin istif'al babı yani talep de ifade eden bir kalıbı kullanılmıştır. Buna göre anlam "su istemek"<sup>48</sup> şeklinde olmalıdır. Ayrıca "suvarma"nın hayvanlar için kullanımları da vardır. "Sulamak" hayvanları sulamak anlamındadır<sup>49</sup>.

Bakara 2/278: "وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا" "**Faizden kaynaklanan kazançların tümünden vazgeçin.**"<sup>50</sup> Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>51</sup>. Buradaki "بقي" tamamı değil "kalan" anlamına gelmektedir.<sup>52</sup>

Bazı ifadelerin Alla hakkında kullanımı bizce isabetli görünmemektedir. Şu örneklerde bahsi geçen zamirler Allah celle celalüh'e gitmektedir.

Hicr 15/60: "قَدَرْنَا" "**Öngördük**" şeklinde tercüme edilmiştir<sup>53</sup> "**Öngörmek**" daha sonrası için düşünmek, göz önünde bulundurmamak anlamlarına gelir<sup>54</sup>. Muhalefetün li'l-havadis olan Allah celle celalüh için mesela "öngörmek" ifadesi eksik bir tercüme olmalıdır. Zira öngörmek kavramının karşısında öngörmeme ihtimali de vardır.

Bakara 2/85: "وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ", "**Zira Allah yaptıklarınıza karşı duyarsız değildir.**"<sup>55</sup> Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>56</sup>. "**Duyarsız olmak**" hassas olmayan anlamındadır<sup>57</sup>.

İsra 17/17 "**Kullarıyla başa çıkmak için**"<sup>58</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>59</sup>. "**Baş çıkamak**" kelimesinin anlamları arasında üstün gelmek, gücü yetmek, muvaffak olmak vardır<sup>60</sup>. Başa çıkmak insana argo anlamı da çağrıştırmaktadır.

47 Sarı, s. 765.

48 Sarı, s. 765.

49 Doğan, s. 1209.

50 İslamoğlu, s. 97.

51 "...faizden geriye kalanı bırakın.." Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 46. Ayrıca karşılaştırınız: "Ey iman edenler, (gerçek mü'minler iseniz Allahdan korkun, faizden (henüz almamış olup da) kalanı bırakın (almayın). Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim*, Dergah, İstanbul 2010, I, 78.

52 Sarı, s. 120.

53 "...Lutun ailesi başka (onlar suçlu degillerdir) Lutun karısı dışında onların hepsini kurtaracağız. Biz, onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik.", *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 264.

54 Doğan, s. 1045.

55 İslamoğlu, s. 84.

56 "Çünkü Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.", *Kur'an-ı Kerim Meali*, s.12.

57 Doğan, s. 351.

58 İslamoğlu, s.550.

59 "Kullarının günahlarını hakkıyla bilici ve görücü olarak Rabbin yeter.", *Kur'an-Kerim Meali*, s. 282.

60 Doğan, s. 133.

Bakara 2/164 için konulmuş bir nolu dipnot şöyledir: “**Ayetin sonu, Allah’ın vahyi ithafıdır. Kur’an düşünen bir topluma ithaf edilmiştir.**”<sup>61</sup> “**İthaf**” birinin adına sunma, armağan etme” anlamındadır<sup>62</sup>.

Bu örneklerde geçen öngörmek, duyarsızlık, başa çıkmak, ithaf kelimeleri beşeri vasıfları çağrıştırmaktadır.

### 3. Sure Girişleri

Sure girişleri yazarın itina gösterdiği konulardan birisidir: “**Nüzul tertibine gelince... Sürelerin iniş tarihlerini ve sıralarını doğru tespiti amaçlayan bu pasajlar hayli emek gerektirdi. (...) Nüzul tertipli bir meal için önce surelerin iniş zamanlarını doğruya en yakın veren bir cetvele ihtiyaç vardı.**”<sup>63</sup> Bu ne kadar mümkündür? Yazar bir sorunu tespit etmiştir. Doğrusu, bu konuda yazarın emekleri sonucu nasıl bir durumun ortaya çıktığı belli olmamaktadır. Tespitlerini bir tablo halinde, mesela, mealin sonunda sunsa, nasıl olurdu?

Sure girişlerinde tekrarlanan bazı ifadeler itina ile seçilmemiş gibidir. Bakara Suresi girişindeki şu cümle bu bakımdan dikkate değer: “**Bakara aynı zamanda Kur’an’ın fihristi niteliğindedir.**”<sup>64</sup> Bu ifadeler kullanılırken itina gösterilmediğinin bir örneği de kanaatimizce benzeri ifadelerin Enbiya Suresi için de geçmesidir<sup>65</sup>. Bir kitabın fihristini yazarı çıkarır. Fihrist kavramının mahiyeti bellidir. Sure tanıtımında böylesi bir ifadeye neden ihtiyaç duyulmuştur? Yazarın farklı surelerde fihrist kavramını kullandığı dikkate alınırsa hangi sure Kur’an’ın fihristidir? “Kur’an fihristi” ifadesi orijinalliğine rağmen bir surenin tanıtımında pek isabetli bir kelime olmasa gerekir.

Girişlerde, tekrarına rastladığımız cümlelerden birisi de şudur: Hicr suresi için: “**Sure her açıdan bir bütünlük teşkil eder.**”<sup>66</sup>. “**Her açıdan bütünlük**” ne demektir? Kur’an-ı Kerim, konulu bir kitap mıdır ki içerisinde bütünlük aransın? Üstelik bütünlükten herkes aynı şeyi kastedebilir mi? Bu durum, yazarın da yerinde ifadesiyle “**Ona hidayet rehberi olan bir hayat kitabı değil de giriş, gelişme, sonuç bölümleri olan bir kompozisyon gibi bakanların derin yanılgısı...**”<sup>67</sup> Olarak da görülebilir. Kur’an’da bü-

61 İslamoğlu, 1. dipnot, s. 59.

62 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 1002.

63 İslamoğlu, s. XXIX.

64 İslamoğlu, s. 5.

65 İslamoğlu, s. 615.

66 İslamoğlu, s. 481. Benzeri ifadeler Mü’minun suresinin girişinde de geçmektedir. Bkz. s. 659.

67 İslamoğlu, s. 494.

tünlük konusunda şu ihtimal de düşünülebilir. Ayetleri birbirleriyle irtibatlı olması manasına kullanılmış olabilir.

Bu şekilde genel ve tek cümle ile izah edilen kanaatlerden birisi de surenin konusu ile alakalıdır. Surelerin bir kısmının konu veya maksadı tek cümle ile ifade edilmiştir. Bir surenin bir konusunun veya ana konusunun varlığını tespit gayreti, Kur'an'ı anlamaya nasıl bir katkı sağlayacaktır. Bu kanaatimizi destekleyecek bazı misaller verelim:

**“Hicr Suresi'nin ana konusu insandır.”**<sup>68</sup>. Maide suresi için **“Suresinin maksadı insana kontrollü ve kurallı yaşama disiplini kazandırmaktır.”**<sup>69</sup>. Meryem Suresi'nde **“Asıl amaç, Hz. Peygamber'in şahsiyetini inşadır.”**<sup>70</sup>. **“Enfal suresi tek cümlede özetlenebilir (...) Sadece savaş ahlakını değil, aynı zamanda ahlak savaşını da öğretir.”**<sup>71</sup>. Murad-ı ilahi nasıl bu şekilde ifade edilebilir? Allah Celle Celalüh'ün kastını tespit mümkün müdür? Bir insanın kaleminden çıkan bir metnin ana fikrini yazarıyla aynı cümleler ile ifade mümkün olmazken bu, Kur'an için nasıl bu mümkün olabilir? Yine bir sure, bir cümleyle özetlenebilir mi? Bu ifası bize göre zor işi yazar üstlenmiş görünmektedir. **“Meal yaparken önceliğimiz “Bununla Allah neyi murad etmiştir? Sorusu oldu.”**<sup>72</sup>. Benzeri hayreti mucip cümlelerden birisi de şudur: **“Surenin zirvesi şu ayettir...”**<sup>73</sup>. Bu ve benzeri cümleler itina ile seçilmemiş olmalıdır.

#### 4. Kavramların Tercümesi

Önemine binaen şu iktibası okuyalım: **“Mealimizde İslam, Müslim, küfür (...) gibi terimlerin (istilahların) kullanıldıkları asli manalarını tesbit etmeye çalıştık. Terimlerin zaman içinde kazandıkları ıstilahtan anlamlardan mümkün olduğunca uzak durduk. Vahyin ilk nüzul ortamında bu terimlerle ne murad ediliyorsa onu esas almaya gayret ettik.”**<sup>74</sup>. Allah'ın ne murad ettiğini nasıl anlayabiliriz? Mezhep, fırka, hizip ve fikir farklılıkları düşünüldüğünde bir ayet hakkında birden çok anlam iddialarının hangisi Allah'ın muradını bize bildirmektedir? Yazarın bu yöntemini ondan önce deneyen var mıdır? Kelimelerin ilk anlamını tespit çalışmalarında cahiliye şiiri, sebebi nüzul vs. ilk dönem kullanımları yol göstericidir. Yazar

68 İslamoğlu, s. 481.

69 İslamoğlu, s. 188.

70 İslamoğlu, s. 578.

71 İslamoğlu, s. 306.

72 İslamoğlu, s. XXV.

73 İslamoğlu, s. 188.

74 İslamoğlu, s. XX.

bu konuda ilk dönem kelime kullanımlarını tespit çalışması yapmış mıdır? Konunun başka bir yönüne de dikkat çekilmelidir: Yazar, Kur'an'da geçen kavramların ilk anlamını tespitle tercüme etmeye gayret ettiğini belirttiğine göre bu durumda, kavramın zamanla kazandığı anlamdan uzak durulacaktır. Oysa o kavramın mevcut anlamı müşterek lisanımızdır. İlk anlama doğru gidildikçe, bu ne kadar yapılabilir bilemiyoruz, bu müşterek lisandan uzaklaştığımız için, anlaşma zemini kaybolacaktır. Yine, ilk anlamı tayin çalışması bir meal sınırları içerisinde ne kadar mümkün olur?

Fıkıhın kavramlarından biri olan “سفه” “**Akıl zafiyetine uğramış biri**”<sup>75</sup> olarak tercüme edilmiştir. Sefeh: “Ergenlik çağına ulaşmış temyiz gücüne sahip kişinin kısıtlı sayılmasını gerektirecek derecede ölçüsüz harcamalar yapması durumudur.”<sup>76</sup>

“كفر” kelimesine verilen karşılık ise daha ilginçtir: “**Limitsiz bir nankörlük**”<sup>77</sup> İnsan kavramlarla düşünür. Bir dünyanın kavramını tercüme ederken başka bir dünyanın kavramı yakamızı bırakmamaktadır. Limit, sınır, kredi vb. mağduriyetleri akla getirmektedir.

“فتنة” kavramı “**çetin bir yürek sınavı**”<sup>78</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Fitnenin “**yürek sınavı**” şeklindeki karşılığı ilk kullanımlara uygun mudur? Fitne kelimesinin Bakara suresi 2/191. ayetinde<sup>79</sup> geçen “والفتنة أشد من القتل” “**İnanca yönelik zulüm ve baskı ölümden beterdir.**”<sup>80</sup> Anlamı da bir kavramı Türkçeleştirmek uğruna nereye savrulduğumuzu göstermektedir. Zira fitne; zulüm ve baskı anlamlarından daha geniştir. İnanç dışındaki şeyleri de çağrıştırmaktadır. Kelimenin anlamları arasında “birini saptırmak, azdırmak, sınamak, tecrübe etmek...”<sup>81</sup> Gibi karşılıklar vardır. “قتل” sıradan bir ölüm değil “adam öldürme” anlamına gelmektedir<sup>82</sup>.

Kavramların tercümesi veya tercüme hatası olarak değerlendirilebilecek bir durum da şöyle kısaca ifade edilebilir: Kavramlara karşı rahat, özel ve şahsi duruş dikkati çekmektedir. Tabii ki kavramlar kimsenin şahsi metai

75 İslamoğlu, s. 247.

76 Komisyon, “Sefeh”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 294.

77 İslamoğlu, s. 477.

78 İslamoğlu, s. 311.

79 “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden ( Mekkeden ) siz de onlar çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmeden daha ağırdır.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 29.

80 İslamoğlu, s. 68.

81 Sarı, s. 1130

82 Sarı, s. 1198.

olamaz. Kavramların korunması kanaatimizce ortak bir bilinç oluşturulması, aynı şeyleri anlama ve konuşma fırsatı vermesi bakımından da önemlidir.

Şu cümle bir kavrama kendine has anlam vermenin bir neticesidir: **“Teklifin muhatabı şuurlu varlık olan insandır. Ve insan bu yönüyle fiili bir vahiydir”**<sup>83</sup> Bir şey nasıl muhatap olduğu şeyin aynı olabilir? Vahyin muhatabı insan aynı zamanda vahiy olmaktadır. Vahiy kelimesinin karşılıkları içerisinde herhalde “fiili vahiy” ve diğer taksimler yoktur<sup>84</sup>. İnsana “fiili vahiy” demenin vahiy kavramını anlamaya nasıl bir katkısı olacaktır?

Nisa 4/60’de geçen tağut kelimesi için farklı bir kullanım geçmektedir: **“أن يتحاكموا إلى الطاغوت”** ifadesi **“Birbirlerini (ilahlık rolüne soyunan) şeytani güç odaklarının hâkimiyetine çağırmakta bir sakınca görmüyorlar”**<sup>85</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>86</sup>. “طاغوت” sadece ilahlık rolüne soyunmak anlamına mı gelir? Bu kelimenin kökü olan “طغى” “haddi aşmak, azmak, çoğalmak anlamlarına da gelmektedir<sup>87</sup>. Konumuz olan “tağut” kelimesinin sözlük anlamları ise “Azgın, sapık, şeytan, kâhin, sihirbaz, put...” şeklindedir<sup>88</sup>. Sakınca, “çekinilmesi, dikkatli olunması gereken, sakınmayı gerektiren durum” anlamındadır<sup>89</sup>. Bu durumda **“İlahlık rolüne soyunmak”** tağutun anlamını daraltmaktadır. Zira tağut aynı zamanda toplumu ifsat eden diğer yani tanrılık iddiası taşımayan şer güçleri de ihtiva etmektedir. Zaten yazarın “Şeytani güç odaklarının” şeklindeki kaydı da buna karşılık gelmektedir. Sakınca ifadesi de irade ve ya isteme anlamını tam olarak karşılamamaktadır. “Hakeme” hükmetmek anlamındadır<sup>90</sup>. Neden takdire gerek duyulmuştur? Kelimenin anlamı olaak ilk akla gelmesi gereken hâkimiyet mi yoksa muhakeme etmek midir? Konuyla ilgili kısmın tercümesi Emalî’de şöyledir: “...Ki o tağuta (o azgın şeytana) muhakeme olmak istiyorlar.” Açıklama da ise bunun asr-ı saadette bir muhakeme olayı üzerine nazil olduğu kayıtlıdır<sup>91</sup>. “İrade etmek” hadi, istemek kelimelerinin karşılığı diyelim, “sakınca görmemek” olabilir mi?

83 İslamoğlu, s. 45.

84 Vahyin tanımı için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998, s. 37 vd.

85 İslamoğlu, s. 164.

86 “Tağutu tanımamaları kendilerine emr olunduğu halde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.”, *Kur’an-Kerim Mealî*, s. 87.

87 Sarı, s. 926.

88 Sarı, s. 926.

89 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 1685.

90 Sarı, s. 926.

91 Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., II, 1382 vd.

Şu cümle edebi akış içerisinde bir an düşünüldüğünde dikkate değerdir: “**İmam ümmetin manevi annesi, ümmet insanlığın manevi annesidir.**”<sup>92</sup>. Tuhaf gelebilir ama yazarın beyanına göre, insanlığın babaannesi, imamdır. Bu tür benzetmeler Kur’an’ın anlaşılmasına nasıl bir katkı sağlayacaktır?

Yazar bir taraftan bugün rahatlıkla anladığımız bazı kavramları terk ederken diğer taraftan anlaşılması kolay olmayan kavramlar önermektedir.

### 5. Nüzul Süreci

Nüzul Sürecine göre kelimeleri tercüme, yazarın yöntemlerinden birisidir: “**Kur’an farklı zaman ve mekânlarda farklı bağlamlarda 23 yıla yayılarak indi. Aynı kavram farklı yerlerde farklı vurgular taşıyabileceği gibi, bu süreçte anlam farklılaşmalarına da uğradı.**”<sup>93</sup>.

Bir kelimenin nüzul sürecinde kazandığı anlam önemli bir tespittir. Peki, kelimenin nüzul sürecindeki anlamları nasıl tespit edilir? Surelerin nüzul zamanlarını tam olarak tespit imkânına sahip değilken<sup>94</sup> ayetlerin nüzul zamanı nasıl tayin edilir? Buna dayanarak kavramın veya kelimenin zamanla kazandığı anlamı nasıl tespit edilir? Bir örnek olarak Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal Tefsir isimli bu kitapta nüzul sürecine göre yazar tarafından anlamları tespit edilmiş ne kadar kelime bulunmaktadır? Yazarın nüzul zamanı konusunda kanaatinin kesin olmadığı anlaşılmaktadır.

Birkaç örnek verelim: “**Esnam, muhtemelen nüzul sürecinde ilk geçtiği yer** (Kıf: 14: 35, 6: 74, 26:71; 21:57)<sup>95</sup> Acaba “esnam” kelimesi zamanla hangi anlamları kazanmıştır.

Bir başka örnek de Araf Süresi 148. ayette geçen “العجل” kelimesidir. Yazarın tespitine göre bu kelimenin “**muhtemelen, Kur’an’ın iniş sürecinde ilk geçtiği yer burasıdır.**”<sup>96</sup> Peki, zamanla kelime hangi anlamı ya da anlamları kazanmıştır? Örneklerde yazarın “muhtemelen” kaydını kullanması dikkat çekicidir.

### 6. Risalet Konusu

Mealde zihni karışıklığa mahal verecek konulardan birisi de Risalet konusudur. Rasulullah (s.a.s) ile birlikte risalet sona ermiştir<sup>97</sup>. Bahse konu

92 İslamoğlu, s. 54.

93 İslamoğlu, s. XXIV.

94 Tartışmalar için bkz. Demirci, Muhsin, “Esbab-ı Nüzul” *DİA*, İstanbul 1995, XI, 360 vd.

95 İslamoğlu, s. 289.

96 İslamoğlu, s. 290.

97 Bkz. Ahzab 33/40.



ayet meallerinden bazıları şunlardır: Fatır 35/31'de: **“Derken, bu ilahi kelamı (tebliğ işine) kullarımızdan seçtiklerimizi varis kıldık.”** anlamı verilmiştir<sup>98</sup>. Bu ayetin açıklaması sadedinde şu izah bulunmaktadır<sup>99</sup>. **“Bu ilahi kelamın varisleri ümmet-i Muhammed'dir. (...) Buna göre Hz. Muhammed'in vahye ilişkin sorumluluğu, onun vefatından sonra ümmetine miras kalmıştır. (...) Şu takdirde, Hz. Peygamber'in ardından risalet kesintiye uğramamış, sadece ferdi risaletten içtimai risalete geçilmiştir.”**<sup>100</sup>. Risaletin bir nübüvvet anlamı bir de bir kimsenin irade beyanını diğer bir kimseye tebliğ etme anlamında fıkıh terimi.” anlamı vardır<sup>101</sup>. Nübüvvet ise “Allah ile insanlar arasında dünya ve ahiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi” dir<sup>102</sup>. Elbette mütercimim risaletle bu ikinci açıklamamızdaki risalet anlamını kastettiğini düşünemeyiz. Sonra, **“Hz. Peygamberin ardından risalet kesintiye uğramamıştır.”** ifadesi risaletten tebliğin kastedildiği kanaatini zayıflatmaktadır. Daha net bir kavram olan tebliğ, davet, irşad kelimeleri yerine hem de yaygın kullanılan anlamına muhalif sözlük anlamıyla risalet kavramının kullanılması en hafif ifadesiyle zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin vahye ilişki sorumluluğunu ne kadarı ümmetine miras olarak geçmiştir.

### 7. Mucize Kavramına Yaklaşım

Mucize, “Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinden doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olaydır<sup>103</sup>. “Yazarın mucize kavramına yaklaşımına eserden aldığımız bazı örnekler daha yakından müşahede imkânı verecektir:

Bakara Suresi 2/65. ayette geçen **“كونوا قردة خاسئين”** ibaresini **“Maymunlardan beter olun”**<sup>104</sup> diye tercüme etmiştir<sup>105</sup>. **“Beter”** ifadesi bir takdirdir. Ayette bahsedilen konuyla ilgili 9. dipnot ise şöyledir: **“...Müfessir Alusi'nin “olunuz” ifadesini bir “emir” olarak değil de “dışlama, terk ve rahmetten mahrum etme” olarak nitelemesi anılmaya değer”**<sup>106</sup> Ya-

98 İslamoğlu, s. 867.

99 “Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed'in ümmetine) miras olarak verdik...”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 437.

100 İslamoğlu, s.

101 Aslan, Nası, “Risalet”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 124 vd.

102 Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 279 vd.

103 Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350 vd.

104 İslamoğlu, s.26.

105 “Şüphesiz siz içinizden Cumartesi yaşağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara aşağılık maymunlar olun.” Demiştik.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 9.

106 İslamoğlu, s. 27.

zar maymun olma durumunun vuku bulmadığını tercümesine yansıtmiş, açıklamada sadece yâd ettiğini ifade ederek bu kanaatini net bir şekilde paylaşmamıştır. Genel kabul gören bu anlamla yetinmeyerek mecaz bir anlam verdiğinin gerekçesini ortaya koymamıştır. Bu mealle fiilen maymun olduklarını kabul etmediğini de belirtmektedir. Elmalî'nin beyanına göre: "Bunlar zahiren ve batınen kuyruklu maymuna mı döndüler? Yoksa zahiren ve sureten insan, batınen ve manen maymun gibi mi oldular?" tartışmalıdır.

Bakara Suresi 2/259. ayette belirtilen kıssa ile ilgili<sup>107</sup> yazarın açıklama şöyledir: "**Bu kıssanın, ölümden sonra dirilişe inanmayan muhatapları uyaran temsili bir kıssa olarak anlaşılması da mümkündür. (Krş:Fi-Zilal, Seyyid Kutub) Bizce bu anlatımın bir kıssa olmaktan çok bir mesel olduğu yaklaşımı doğruya daha yakın görünmektedir. Allahu Âlem.**"<sup>108</sup> "**Doğruya daha yakın**" ifadesi muğlâk bir anlatımdır. Bu kanaati destekleyen şeyler nelerdir? Müellifin doğru ile yanlış hakkında tereddüdü bulunmaktadır. Mesel ve kıssa ve temsil arasında nasıl bir fark vardır. Bir mesel, ahiret ve öldükten sonra tekrar dirilmeyi inkâr eden müşrikleri nasıl ikna edebilir? Meselden yazarın yaşanmış bir olayı kastetmediği de anlaşılmaktadır. Bu olayın yaşandığını ifade eden rivayetler bulunmaktadır<sup>109</sup>. Yazarın kullandığı mesel ise: "Belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü. (...) Sanatlı nesir türü."dür<sup>110</sup>. Mesel, kıssa anlamını da taşımakla birlikte darbimesellerde geçen kıssalar, bir hususu örnekleyerek çarpıcı bir biçimde dile getirmek amacıyla genelde temsili ve farazi nitelikte bulunur; tarihi gerçeklik ifade eden birer hadise ve hikâye olmaları şart değildir. Kur'an'daki kıssalarla meseli ayıran en önemli nokta budur. Kur'an meselleri içinde her iki kategoriye giren örnekler vardır. Âdem ve İsa'nın yaratılışının temsili, Nuh, Lut ve Firavun'un eşlerinin temsilleri, tarihi gerçeklik ifade ederken çölde ateş yakan adam, sivrisinek, örümcek vb. temsiller sembolik ve farazi niteliktedir<sup>111</sup>. Konuyla ilgili kavramlardan birisi olan kıssa ise: "Kur'an-ı Kerimde tarihi kişilerle olaylara dair yer alan haberlerdir"<sup>112</sup>. Şu netice rahatlıkla ifade edilebilir: Tarihi hakikat ifade eden hadiseler mesel denilerek farazi bir konuma getirilmektedir. Bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkmıştır<sup>113</sup>.

107 Bu kıssada harap olmuş bir şehre uğrayan bir adamın "Allah, burayı ölümden sonra nasıl diriltecek?" merakı üzerine 100 sene öldükten sonra diriltilerek adama gösterilmesi anlatılmaktadır. Bkz. *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 42.

108 İslamoğlu, s. 89.

109 Elmalî, II, 880 vd.

110 Durmuş, İsmail, "Mesel", *DİA*, XXIX, 293 vd.

111 Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA*, XXV, 498 vd.

112 Şengül, XXV, 498 vd.,

113 Tartışmalar için bkz. Cerrahoğlu, s. 171 vd.

Yazarın bu konudaki yaklaşımına bir misal de şu paragraftan anlaşıl-  
maktadır: “**El-Menar sahibi bu ayetin tefsirinde şöyle der: “Ben de di-  
yorum ki: “Bu tabirle elemtera ile başlayan kıssaların ille de yaşanmış  
olması şart değildir. Aksine bu kıssalar temsili de olabilir.”**”<sup>114</sup> Dipnot da  
bitmekte lakin yazarın kanaati anlaşılmamaktadır. Şimdi bu kıssalar yaşan-  
mış mıdır? Yazar bu konuda ne düşünmektedir?

Meryem suresinde Hz. İsa'nın beşikte konuşmasıyla ilgili 29. ayet:  
“**من كان في المهد صبيا كيف نكلم**”, “**Biz daha dünkü bir beşik bebisiyle na-  
sıl muhatap oluruz.**”<sup>115</sup>. Şeklinde tercüme edilmiştir<sup>116</sup>. Acaba Mushaf'taki  
lafızlar bu anlama imkân vermekte midir? Konuşma çağındaki biriyle muha-  
tap olma henüz beşikte bulunan yeni doğmuş birine göre daha kolay olmalı-  
dır. Bu bakımdan Hz. Meryem ile muhatap olanların şaşkınlığını tercümeğe  
göre anlamak mümkün değildir. Cümledeki beşik, harf-i cer ve cümlelerin  
esas fiilinin muzari sığasında olması “**daha dün**” anlamından öte “hemen  
şimdi, şu andaki bir durum”a işaret etse gerektir. Bu farklı anlama bizi götü-  
ren “**كيف**” edatına verilen şaşkınlık anlamı mı yoksa muhatap almamayı ifa-  
de eden anlamın mı uygun olduğudur. Sonra bir kelimenin anlamını verir-  
ken cümle onu belirler. Bir cümlelerin anlamını verirken de önceki ve sonraki  
cümleler onu nispeten sınırlar, anlamın netleşmesine yardımcı olur. Burada  
daha önceki ayetlerde geçen ibareler bu anlamı vermeye mahal bırakma-  
maktadır. Meal öncesi de dikkate alındığında şöyledir: “Kucağında çocuğu  
ile halkının yanına geldi. Onlar şöyle dediler: “Ey Meryem! Çok çirkin bir  
şey yaptın!” Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi.  
Annen iffetsiz değildi. Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşsun diye) ona  
işaret etti. “Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?” dediler.”<sup>117</sup> “Kucağında  
çocuğu” ifadesi doğumun üstünden fazla geçmeden yapıldığı anlaşılan sıcağı  
sıcağına bir tartışmayı, ayrıca “beşik” doğum sonrasını birebir gözümüzün  
önüne getirmektedir. Bunlara rağmen kelimelerine rağmen yaşlı başlı bir  
adamlarla konuşmaya “**daha dün çocuğu ol!**” diye tenezzül etmeyen Yahudi  
âlimlerini aksine mütekebbir hale getiren gerekçe önemli olmalıdır. O ka-  
dar önemlidir ki bu mealde önce nice âlim, edip ve müelliflerin dikkatini  
çekmemiştir<sup>118</sup>.

114 İslamoğlu, s. 84.

115 İslamoğlu, s. 583.

116 “Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşsun diye) ona işaret etti. “Beşikteki bir bebek-  
le nasıl konuşuruz?” dediler.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 306.

117 *Kur'an-ı Kerim Meali*, Meryem 19/27–28, s. 306.

118 Bu ayetlere Esed'in verdiği anlamlar şöyleydi: “Bunun üzerine (Meryem) çocuğu işa-  
ret etti. “Daha beşikteki bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz ki!” diye çıktılar. (Fakat  
çocuk:) “Bakın!” dedi, “Allah'ın kuluyum ben O bana ilahi mesaj bahsetti ve beni

Bir başka örnek ise Hz. İbrahim ve kuşlardır<sup>119</sup>. Burada Hz. İbrahim'in kuşları kesmediği, kendisine alıştırdığı kanaati ortaya konulmaktadır<sup>120</sup>. Hz. İbrahim'in kuşları kendisine alıştırmayı bir mucize olarak anlaşılacaksa dört kuşu alıştırtıp sonra dört farklı tepeden çağırdığında sahiplerine geri gelmesi olağanüstü bir şey olamaz. Bu da hayvanlarla ilgilenen herkesin yapabileceği bir şeydir. Kuşları kendine alıştırtma işini Peygamber olmayan kişiler de yapabilir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in sorusuna verilen cevabın mucize olma gibi bir özelliği kalmamış olur. Metinde geçen kelimeler bu şekilde bir anlam vermeye uygun mudur? Mucize yaklaşımıyla ilgili yazarın "**Mucizeler hakkında Allah "Bir alt yasasını bir üst yasasıyla aşmıştır. Zira Allah koyduğu yasaların mahkûmu değil hâkimidir."**"<sup>121</sup> Açıklamasını verdiği meallerle birlikte düşündüğümüzde, yasaların aşılmasının, değiştirilmesinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. En azından bizim seçtiğimiz örneklerde... Her şey olağan bir şekilde seyretmektedir.

### 8. Fikhî Âyetler

Bakara, 2/106 ayeti nesih konusunda<sup>122</sup> delil getirilen, delaleti de aynı zamanda tartışılan bir ayettir<sup>123</sup>. Buna İslamoğlu şöyle meal vermiştir: "**Biz yerine yenisini ya da daha hayırlısını getirmeden bir mesajı unutturmamız ya da yürürlükten kaldırmamız: Bilmez misin ki Allah her şeye kadir-**

peygamber yaptı,..." Bu 30. ayetin açıklaması ise şöyleydi: "Kur'an her ne kadar, 3: 46'da, Hz. İsa'nın "(daha ) beşikte (iken) insanlarla konuştuğu'nu yani, daha erken çocukluk çağlarında hikmetle donatıldığını- ifade ediyor ise de, 30- 32. Ayetler, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi ifade için, tekid amacıyla geçmiş zaman kipini kullanarak olacak şeylerin tasavvurunun sağlayan bir mecaz özelliği gösterir gibidir". Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yay., İstanbul, 1996, II, 613. Burada farklı okumanın ilham kaynağını, fakat onu da kendisine mal etmenin inceliğini keşfettiğim hissine kapıldım. Esed, beşikte konuşan İsa kanaatinin dışına çıkmamış, vahiy ve kitap mevzuunda ise yanili, fakatlı cümle kurmuştu. Esed cümlesini "mecaz özelliği gösterir gibidir." diye ihtiyatla bitirmişti.

119 "Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "inanmıyor musun? Deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştırt. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.", *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 43. Bakara 2/ 260.

120 İslamoğlu, s. 90.

121 İslamoğlu, s. 629.

122 Nesih: "Şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılması."dır. Koca, Ferhat, "Nesih", *DA*, XXXII, 579 vd.

123 "Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur ( ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?", *Kur'an-Kerim Meali*, s.16.

**dir.”** Ayetin mucize anlamı<sup>124</sup> da hatırlatılarak metne “...**Bir mucizeyi unutturmayız**” karşılığı da vermektedir. Bir cümlede bir kelimenin birbirinden farklı anlamları kastedilmiş midir? Bu bir usul meselesidir. Anlamın sıhhati ve netliği için birinin tercihi gereklidir. Bu “mucize” anlamı vermekle nesh kelimesi mucize yenilemek değiştirmek, daha hayırlı mucize anlamlarına gelmektedir. Yazar bu anlamı verirken, tabir caizse mucizeleri, derecelendirirken gerekçesini izah etmemektedir. Yine bu ayetin nesh (neshin tanımını ve kendisinin hangi anlamda kullandığını ifade etmiş mi hatırlamıyorum) delil olamayacağını Razi'den sayfa, cilt ve kitap göstermeden nakleder. Kanaatine göre ise bu ayet Kur'an'dan önceki mesajların neshi ile ilgilidir<sup>125</sup>. O zaman burada Kelamullah kastedilmişse ayete “**yeni**” veya “**daha hayırlı**” anlamlarını vermek ne kadar uygun olur?

Bakara, 2/184 ayeti<sup>126</sup> oruçla alakalıdır. Yazarın meali şöyledir: “**Sayı-lı günlerde... Sizden kim hasta ya da yolcu olursa, tutmadığının sayısı kadar diğer günlerde (oruç tutar) ve (bunlar arasından) ona gücü yetenler üzerine, bir yoksulu doyuracak fidye gerekir; Kim daha fazla hayır işlerse kendisi için daha yararlı olur, ama –eğer bilerseniz- oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.**”<sup>127</sup> Yazar bazı rivayetlerde ayetin (bir cümlesinin) nesh ile ilgili olduğunu kaydeder ve ekler: “**klasik nesh teorisinin bu ayete ilişkin yaklaşımını rahatlıkla göz ardı edebiliriz.**” Oysa “gerekçe” kaydını taşıyan bir eser böyle yıllar almış, yerleşmiş, pratik uygulamalar taşıyan bir ayet hakkında varsa nesh rivayeti hem de mahiyetini ortaya koymadan göz ardı etmemelidir. Bu açıklamada yazar “**بَطْنُونَهُ**” kelimesine “**bir la**” kelimesi takdir edilerek kelimeye “**gücü yetmeyenler**” şeklinde olumsuz anlam verildiğini kaydeder<sup>128</sup>. Sonra fidye konusundaki değerlendirmeye geçer: “**Ayette emredilen fidye gücü yeten üzerinedir. Fakat burada “gücü yetenler” kimlerdir veya “neye gücü yetenler”? Zamir’in orucu göstermesi uzağı göstermesidir ki, bunun için karine gereklidir. Buradaki zamir hemen öncesindeki cümleyi gösterir. Bu durumda mana “kaza etmeye gücü yetenler üzerine bir yoksulu doyuracak fidye gerekir” olur. Burada**

124 “Peygamberlerin hak olduğunu isbat edici mahiyette olan mucizelere de ayet denilebilir.” Cerrahoğlu, s. 55.

125 İslamoğlu, s. 41.

126 “Oruç sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, utamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (fideyi fazla erirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 27.

127 İslamoğlu, s. 64.

128 İslamoğlu, s. 65. Örnek için bkz. *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 27.

mukadder sual şu olur: “kazası olanlar, kaza ile beraber bir de fidye mi verecekler, yoksa kaza orucu yerine mi fidye verecekler?” “يُطِقُونَهُ” kelimesinin konuşlandırıldığı yer bu iki anlama da açıktır. Ayetin devamı iki manayı da desteklemektedir...” Sonra hayır kelimesinin anlamına geçer: “bu hayır ya “daha fazla yoksulu doyurma” veya “bir yoksulu daha fazla doyurmaz.”<sup>129</sup> Doyurmanın sınırı bellidir örfte. Herhalde daha fazla doyurma arkasından sağlık sorunlarını da getirecektir. İsrافی da. Birden çok insanın ihtiyacını gidermekle bir insanı tıka basa doyurmak hayır bakımından aynı olmamalıdır. Yazar farklı anlamları sıralamakta bir tercihte bulunmamaktadır. Burada tercih veya netice önemlidir. İlk anlamı tercih edildiğinde oruç kazasına fidye ilave edilecektir. Bu da uygulamaya farklı bir yaklaşım getirecektir.

İslam Hukuku hakkında tartışmalı konulardan birisi çok evliliklerdir. Konuya işaret eden ayetlerden birisi Nisa 4/3. Ayetidir: “**Ve eğer yetimlere, adil davranmamaktan korkuyorsanız, o zaman, size helal olan diğer kadınlardan biriyle evlenin, hatta ikisi, üçü ve dördüyle...**” Bunun açıklamasında “...bu ayet, dul ve yetim kadın ve kızların mağduriyetini gidermek için, olağanüstü durumlarda birden fazla evliliğe cevaz vermiş, hatta teşvik etmiştir...”<sup>130</sup> Denilmektedir. Bu ayetin lafızlarından çok evliliğe mağduriyetleri gidermek amacıyla cevaz verildiği anlamı nasıl çıkarılmaktadır? Yine dul ve yetim kadın ya da dul ve yetim kız nasıl olur? Çok evliliğin cevaz ve hatta teşvik sebebi olan (teşvik emir anlamında mı?) “olağanüstü durum” nedir, nasıl belirlenir? Dul ve yetim kızların mağduriyetleri neden kaynaklanmaktadır? Görüldüğü gibi açıklama birçok soruyu gündeme getirmektedir.

Rasulullah kölelik kurumunu ortadan kaldırmak üzere tedbirler almış, ıslah edici pratik uygulamalar faaliyete koymuştur. Konuyla ilgili ayetlerden birisi Nisa 4/2’dir<sup>131</sup>. Anlamı şöyledir: “**VE BİR mü’min başka bir mü’mini asla öldürmez; hataen olursa o başka. Bir mü’mini hata ile öldüren kişi ise, mü’min birini özgürlüğe kavuşturur ve maktulün yakınlarına diyet öder; eğer onlar diyeti bağışlarsa, o başka...**”<sup>132</sup>. Burada geçen “رَقَبَةً” ifadesi tercümede kaydedilmemiştir. Kölenin sıfatıdır. Özgürlüğüne kavuşturulan köle “mümin köle” olmalıdır. Yoksa özgür birisi nasıl, özgürlüğüne kavuşturulur.

129 İslamoğlu, s. 65.

130 İslamoğlu, s. 145.

131 “Bir mü’minin bir mü’mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü’mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü’min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir...”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 92.

132 İslamoğlu, s. 171.

Maide suresinin 5/6. ayeti abdest ile ilgilidir<sup>133</sup>: **“SİZ ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzünüzü, ellerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın ve ıslak) ellerinizle başınızı meshedin ve bileklere kadar ayaklarınızı da (yıkayın ya da meshedin)...”**<sup>134</sup> Görüldüğü gibi İslamoğlu bu konudaki farklı iki kanaati eş değerde bulduğunu hissettirecek tercümeyi de metne almıştır. Bunu ayetin açıklamasında da belirtmektedir<sup>135</sup>. Kanaati hangisidir? Ayet aynı anda iki farklı anlam vermeye müsait midir? Abdestte ayakların yıkanması ile ilgili hadislerle ilgili zabt, kat’ilik, sıhhat vs. kanaati nedir? Konuyla ilgili Elmalı: “Cumhuri fukaha ve müfessirin ise “ayaklarda abdestin farzı yıkamak” olduğunu beyan etmişlerdir. (...) Hâsılı ayaklar hakkında yıkamak emri muhkem, mesh emri mücmeldir ve sünneti seniyye ile beyan olunmuştur.”<sup>136</sup>. Üstelik konu, ülkemizdeki genel tatbikata da muhalif olması sebebiyle de gerekçeye daha bir önem kazanmaktadır.

Maide 5/33 ayetine<sup>137</sup> şu şekilde meal verilmiştir: **“Allah’a ve Rasulü’ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğu yaymaya çalışanların öldürülmeleri ya da asılmaları veya muhalefetlerinden dolayı ellerinin ve ayaklarının kesilmesi yahut buldukları yerden sürülmeleri, sadece (adil) bir karşılıktan ibarettir...”**. Açıklama şu şekildedir: **“Muhalefetlerinden dolayı” diye çevirdiğimiz min hılafın için muhtemel nüzul sürecinde ilk geçtiği yer olan Araf 7/124’ün ilgili notuna bakınız.**<sup>138</sup> Şunu kaydedelim. İlgili yerde bu uygulamayı yapan firavundur. Hz. Musa’ya iman eden sihirbazları bu şekilde cezalandırmaktadır. Öncelikle iki olay, iki dönem, iki sebep arasında fark vardır. Atıf isabetli görünmemektedir. Yazara göre, **“Bu cümle bir ‘inşa’ cümlesi değil bir ‘ihbar’ cümlesidir ve dolayısıyla Kur’an el ve ayakların çaprazlama kesilmesi gibi bir cezayı emretmemekte, sadece nakletmektedir. Bundan öte, Allah Rasulü’nün hiçbir muhalife böylesi bir ceza uygulamadığı da tarihi bir gerçektir.**<sup>139</sup> Peki, Rabbimiz “ihbar” şeklinde bir emir vermiyorsa; Burada bahsi geçen ve

133 “ Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başınızı da mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...” *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 106.

134 İslamoğlu, s.192.

135 İslamoğlu, s. 192.

136 Elmalı, III, 1584 vd.

137 “Allah’a ve resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; öldürülme-leri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azab vardır.”, Komisyon, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 112.

138 İslamoğlu, s. 197.

139 İslamoğlu, s. 197.

adil olan ceza nerede, ne zaman, kime uygulanmıştır? İlgili yere baktığımızda orada “**bkz. Esed**” şeklinde kaynak gösterilmektedir<sup>140</sup>. Mütercimim bu meali tercihte Esed'den istifade ettiği bellidir. Fakat Esed'in gerekçelerine atıf yapılmaması anlamı zayıflatmaktadır<sup>141</sup>.

Yazarın bu konu hakkında bazı eksik bilgileri bulunmaktadır. Yazar, Allah Rasulü'nün ayette açıklandığı şekildeki bir cezayı uygulamadığını iddia etmektedir<sup>142</sup>. Rasulullah'ın bu cezayı Ureyne'lilere, Harre mevkiinde bir kısas olarak uyguladığına dair rivayetler bulunmaktadır. Yani olay tarihi olarak uygulandığına dair rivayetler bulunmaktadır<sup>143</sup>.

Hüküm bildiren ayetlerden birisi de Maide, 5/38. Ayettir: “**İmdi, işledikleri suça karşılık Allah'tan ibret-i âlem bir müeyyide olarak hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin. Zira Allah her işinde mükemmeldir, her hükmünde tam isabet sahibidir.**”<sup>144</sup> Konuyla ilgili bir açıklama bulunmaktadır. Bu suça verilecek cezanın mahiyeti, suçun şartları, günümüzde velev ki uygulanmak istenirse nasıl bir durumla karşılaşılır. Bu sorulara cevap bulmak ümidiyle okuduğumuz açıklamada özetle şu bilgiler vardır: El kesme cezası Kur'an'ın ihdas ettiği bir ceza değildir. Rasulullah bu cezayı alabildiğine sınırlamıştır (mesela nasıl?). Seferde cezayı uygulamamıştır. El kesme cezası uygulanırken hassas davranılmıştır (Hala cezanın mahiyetini açıklanmadı.). Arkasından İslam'ın ceza siyasetine geçilir. Konu el kesme cezasından böylece uzaklaştırılır. Konuyla ilgili içki cezasının uygulanmasıyla ilgili bir örnek verilir ve değerlendirme yapılır<sup>145</sup>. Oysa konu hırsızlıktır ve bu konuda yapılacak açıklama daha uygun olacaktır. Konuyla ilgili Muvatta dışında her hangi bir fıkıh kitabı kaynak gösterilmemektedir. Ayrıca “gerekçe” kaydın rağmen yazarın tercihi, açıklaması ve bu cezanın bugün nelere karşılık geldiği konusunda bir kanaat edinmek mümkün değildir<sup>146</sup>.

140 İslamoğlu, s. 285.

141 bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 195. Bu ayet için bir meal şu açıklamayı yapmaktadır: “Ayat-i Kerime'de “Allah'a ve Resulüne karşı savaş ve yeryüzünde bozgunculuk” şeklinde ifade edilen suç, terör, yol kesme, kan dökme, eşkıyalık, yağmalama, masum insanları öldürme gibi toplumun huzur ve sükûnu bozmaya yönelik eylemlerdir.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 112.

142 İslamoğlu, s. 197.

143 Buhari, Cihad ve Siyer, 147; Müslim, Kasame, 9,14. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Halis Demir, *Devlet Gücünün Sınırlandırılması*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004; s. 238 vd.

144 İslamoğlu, s. 198-199.

145 İslamoğlu, s. 199.

146 Bu başlık içerisindeki örnekler *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal Tefsir* kitabının Ağustos 2008 2. baskısı dikkate alınarak verilmiştir.



### 9. Kitabın Kaynak Verme Sistemi

Kitabın kaynak verme sistemi sayılı birkaç istisna dışında genel temayüle uymamaktadır: Genel temayüle uygun fakat istisna örneklerden birkaçı şu kaynaklardır: Yahudileşme Temayülü, İstanbul-1995: Üç Muhammed, İstanbul, s. 43-63<sup>147</sup> (Bkz. El-Muvafakat III, 335)<sup>148</sup>.

Bir başka örnek şudur: **“Cibril (Cebrail) Peygamberlere vahiy getiren melektir. Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında Gabriel sözcüğüyle ifade edilir.”**<sup>149</sup> Bu bilginin hangi kaynaktan geçtiği belli değildir.

Kaynak verirken hassasiyet gösterilmeyen bilgilere de rastlanmaktadır: **“Hz. İsa'nın tüm insanlığı yaratma ve yaşatan anlamına kullandığı “Babam” mecazını Pavlus Hristiyanlığı'nın hakikate taşınması ve İsa'yı “Allah'ın oğlu ilan etmesi...”**<sup>150</sup>

Şu örnekler ise bir ders notunu hatırlatmaktadır: **Nkl: Razi**<sup>151</sup>, **Krş: Zemaşeri**<sup>152</sup>. İktibasları kaynağından araştırmak isteyen okuyucu, cilt ve sayfa numaraları verilmediği için bu bilgileri mukayese imkânına sahip olamayacaktır.

### 10. Kaynaklardan Nakledilen Bilgilerin Değerlendirilmemesi

Meal'de çoğu yerde kaynaklardan nakledilen bilgiler değerlendirilmemektedir.

Bakara Suresi 2/275. Ayetin açıklaması mahiyetindeki şu cümleler buna bir örnektir: **“Hz. Ömer şöyle der: “En son vahyedilen ayetler riba konusundaydı, fakat Rasulullah, bu ayetlerin anlamını bize tam açıkla(ya)madan irtihal etti.” (İbn Hanbel). Fakat muhteva açısından Maide 3 son inen ayet sıfatını daha çok hak etmektedir.”**<sup>153</sup> Acaba son inen ayet hangisidir? Yazar Hz. Ömer'e nispet edilen bilgiyi niçin muteber bulmamıştır? Rasulullah Faiz konusuyla ilgili ayeti açıklamadan vefat etmişse, tebliğ görevi noksan kalmış olmaz mı?

Şu cümle de başka bir örnektir: **“İbn Abbas'ın yukarıdaki açıklamasını doğru kabul edersek...”**<sup>154</sup> Bu cümle ne anlama gelmektedir? Yine soralım: Yazarın bu tereddüdü nereden kaynaklanmaktadır Bir gerekçesi var mıdır?

147 İslamoğlu, s. 52.

148 İslamoğlu, s. 69.

149 İslamoğlu, s. 37.

150 İslamoğlu, s. 121.

151 İslamoğlu, s. 66.

152 İslamoğlu, s. 69.

153 İslamoğlu, s. 98.

154 İslamoğlu, s. 270.

### 11. Hurûf-ı Mukattaa Konusu

Hurûf-ı Mukattaa, Kur'an'da yirmi dokuz surenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır<sup>155</sup>. “Bütün âlimler bu kesikli harflerin müteşabihattan olduğunda ittifak halindedirler<sup>156</sup>.”

Huruf-ı mukattaa konusu da yazarın üzerinde durduğunu ifade ettiği konulardandır. “Mealde Takip Edilen Usul” başlığı altında yazar şu cümleleri yazmıştır. “**Kur'an'da Hatib'ten kaynaklanan mutlak müteşabih yoktur, müteşabih olanlar hitaptan ve muhataptan kaynaklanırlardır düsturunu ilke edindik. Zira ağzını açan anlaşılmayı ister ve kimse anlaşılmamak için konuşmaz. Hele Allah hiç konuşmaz. Bazı surelerin başında gelen mukattaa harflerini de bu kuraldan istisna etmedik.**”<sup>157</sup> Buradan anlaşılın Mukattaa harflerinin tercüme edilebileceğidir. Bir Huruf-ı Mukattaa örneğine verilen anlama bakalım: “**Al-i İmran, 1: “Elif-Lam- Mim”:** “**Manası konusunda sözün tükenmeyeceği bu harfleri, Hz. Peygamber'in aldığı vahyi tek bir harfini dahi zayi etmeden ilettiğinin lâfzi şahididir.**”<sup>158</sup> Bu harfler üzerinde duran bir kişi hangi yöntemle bitmez tükenmez mana deryasına dalacaktır? “Sakit'e bir söz isnad olunmaz.”<sup>159</sup>. Kaidesine binaen bu harfler hangi isnatları kabul edecektir? Yazar “**bitmez tükenmez**”<sup>160</sup> sözlerden birkaçını olsun bize sunmamaktadır. Yorumun bir sınırının olmaması, eğer makul kabul edilirse, insanların güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutulmaları anlamına gelmez mi? Yine sınırsız yorum Kur'an için söz konusu olabilir mi?

### 12. Sembolizm Konusu

Seçtiğimiz örnek Hacc Suresi 22/19–23. ayetleridir: “**Birbirlerine karşıt konumlarda bulunan bu iki taraf, rableri konusunda hep çatışa gelmişlerdir. Onlardan inkârda direnenlere, ateşten elbiseler biçilecek; başlarının üzerinden yakıp kavuran bir (gam) boca edilecek. Bununla, onların içlerinde olan her şey ve deriler eriyip akacak ve onları bağlamak için demirden boyunduruklar olacak; gam ve kederden (bunalıp) da ne zaman oradan çıkmak isteseler, hemen oraya geri döndürülecekler ve (onlara şöyle denilecek): “Yakıp kavurucu azabı tadın bakalım.”**”

155 Duman, M. Zeki, Altundağ, Mustafa, , “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, XVIII, s. 401 vd.

156 Cerrahoğlu, s.134.

157 İslamoğlu, s. XXI.

158 İslamoğlu, 1. dipnot, s. 105.

159 Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982; 6. md.

160 Benzeri ifadeler için bkz. İslamoğlu, s.1156.

161 İslamoğlu, s. 643.

Buna karşın Allah iman eden ve imanıyla uyumlu davranış sergileyenleri zemininden ırmaklar çağıldayan cennetlere yerleştirecek, orada onlar altın künye ve bilezikler takınıp incilerle bezenecekler: dahası orada sınırsız bir özgürlük üniforması taşıyacaklar.<sup>161</sup> Şeklinde tercüme edilmişlerdir<sup>162</sup>. Burada müşahhas bir şey olan “hamim” gam ve keder olarak tercüme edilmiş, yine “ipek elbiseler”, “sınırsız bir özgürlük üniforması” şeklinde sıra dışı ve dikkat çekecek bir kelime grubuyla karşılanmıştır. Kelimelerin kullanımında rahatlığın sonucu müminler cennette üniforma giymek durumuna düşmektedirler. Oysa üniforma giymek insanların özgürlüklerini çoğu zaman sınırlayan, onları tek tip hale getiren bir uygulamadır. Bu anlama göre adeta cennet bazıları için çekilmez hale gelecektir. Mealde görüldüğü gibi yazar sembolizmi mealine yansıtmaktadır. Peki, bu yorumlar nerede duracaktır, ölçü nedir? Pekâlâ, birisi de çıkıp aynı yaklaşımla “cennet ve cehennem birer semboldür.” diyebilir! Göz ardı edilmemesi gereken bir başka husus ise şudur: “Kelamda asl olan mana-yı hakikidir.”<sup>163</sup> ve “Ma'nay-ı hakiki mütaazzir oldukta mecaza gidilir.”<sup>164</sup> Buna göre Cennet ve cehennemin anlatıldığı ayetlerdeki kelimelere yazarın hakiki manalarını vermediğini hissettirecek serbest bir tercüme şekli denemesi doğru olmamaktadır. Makul bir gerekçesi olması gerekmektedir.

### 13. Argo İfadeler

Kitapta argo ifadeler bulunmaktadır. Bu konuda birkaç örnek verelim:

Enfal 8/46: “ولا تنازعوا” “Birbirinizle didişmeyin”<sup>165</sup> anlamı verilmiştir<sup>166</sup>. “Didişmek” el veya sözle birbirini hırpalamak, anlamındadır<sup>167</sup>. “تزع” ise “biriyle çekişip münakaşa, kavga etmek; “تنازع” ise, ihtilaf edip birbirine düşmek” anlamındadır<sup>168</sup>. Bu anlamlara göre çekişmeyi veya kavga etmeyin didişmekten daha genel anlamlar olduğu için tercih edilebilirdi.

162 “İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girişmişlerdir. Bunlardan inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür. Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir. Onlar için bir de demirden topuzlar vardır. Her ne zaman cehennemden, o ıstıraptan çıkmak isteseler, oraya geri döndürülürler ve onlara, “Tadın yangın azabını” denilir. Şüphesiz Allah, iman edip Salih amel-ler işleyenleri içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacak, orada altından bileziklerle, incilerle süsleneceklerdir. Oradaki giysileri ise ipektir.” *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 333.

163 Berki, *Mecelle*, 12. md.

164 Berki, *Mecelle*, 61. md.

165 İslamoğlu, s. 319.

166 “...birbirinizle çekişmeyin.”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 183.

167 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, s. 521.

168 Sarı, s. 1502–1503.

Araf 7/79: “وقال **“mırıldanmıştı”**”<sup>169</sup> Oysa kelimenin anlamı “dedi” şeklindedir<sup>170</sup>. “Mırıldanmak” ise “alçak sesle kendi kendine bir şeyler söylemek, ancak yanındakinin duyacağı biçimde konuşmak<sup>171</sup> Yavaş ve anlaşılmaz bir sesle kendi kendine söylenmek, memnuniyetsizliğini ifade edecek tarzda söylenmektir<sup>172</sup>. Burada Hz. Salih’in kendi kendine söylendiğini hissettiren bir durum bulunduğu için söylenmek daha uygun olurdu.

Bakara 2/51: “تخذتم”, “**Peydahlamıştı**”<sup>173</sup> şeklinde tercüme edilmiştir<sup>174</sup>. Mecaz anlamı ise meydana getirmek, istenmeyen ve uygun olmayan şeyler edinmek<sup>175</sup> argoda, kadının gayrimeşru çocuk doğurması anlamındadır<sup>176</sup>.

Kelimenin kökünü göstermek adına verilen bazı bilgiler de aynı şekilde değerlendirilebilir. Bir örnek verelim: “Erkek deveye, erkeklığı halata benzediği için cemel denildiği...”<sup>177</sup> Bu bilgiler okuyucuya ne kazandıracaktır?

Yazarın bazı cümleleri konuyu bir daha düşünmeyi gerektirmektedir: Maide 5/47 mealen: “... **Zira her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fasıkların ta kendileridir.**”: “**Zımnen: “Herkes inandığı değerlere uygun yaşasın ve o değerlerle yargılsın.**”<sup>178</sup> Şeklindedir<sup>179</sup>. Yazarın verdiği bu anlama göre herkesin inandığı değerlere göre yaşaması Kur’an-ı Kerim tarafından tasvip edilmekte midir? Ehl-i Kitap birisi kendi değerlerine göre yaşaması halinde bu değerlerden mi hesaba çekilecektir? Kur’an bunu bize zımnem emretmektedir denilebilir mi?

Enfal suresi 8/48. ayette şeytanın: “Ben Allah’tan korkarım.” cümlesini şu şekilde açıklamaktadır<sup>180</sup>: “**Allah’tan korkmayan insanlara yaklaşırken Şeytan da besmele çekiyor olsa gerekir.**”<sup>181</sup>. Neden şeytan besmele çeker?

169 İslamoğlu, s. 276.

170 “Artık, Salih onlardan yüz çevirdi ve “And olsun, ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size nasihatte bulundum. Fakat size nasihat edenleri sevmiyorsunuz” dedi.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 159.

171 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, s. 1390.

172 Doğan, s. 914.

173 İslamoğlu, s. 229.

174 “ Hani biz Musa ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 51.

175 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, s. 1602.

176 Doğan, s. 1075.

177 İslamoğlu, s. 270.

178 İslamoğlu, s. 2. dipnot; s. 202.

179 “İncil ehli Allah’ın onda indirdiği ile hükmetsin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fasıkların ta kendileridir.”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s.115.

180 “...Ben Allah’tan korkarım...” , *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 182.

181 İslamoğlu, 5. dipnot; s. 320.

Yunus suresi 10/7. ayetin açıklaması olan dipnotta **“Bu ibare, “yeryüzünde halife” olan insanın eşref-i mahlûkat olma iddiasını destekler gibi görünmektedir.”**<sup>182</sup>. Eşref-i mahlûkat olmak insanın iddiası değildir. İnsanı en güzel bir şekilde yarattığını<sup>183</sup>, onun yeryüzünün halifesi olacağını<sup>184</sup> beyan eden Allah celle celalüh'tür.

#### 14. “Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal Tefsir” Kitabının Muhatabı Kim?

Bu sorunun cevabını İslamoğlu şu şekilde vermektedir: **“Metnin imkânlarını nasıl en az zayıyla modern muhataba taşıyız kaygısını, hangi tercüme yöntemi kaygısından öncelikli addettik.”**<sup>185</sup> Modern muhatap ne anlamda kullanılmıştır? Günümüz bilimlerini haiz, dini öğrenme çabası taşıyan, klasik dini ilimlere vakıf, Kur'an çalışmalarına aşina, heyecanlı fakat dini ilimlerde fazla bir birikimi olmayan... Acaba hangisi?

Kitapta kullanılan nesih, atıf, edat, fiil kalıpları, cümle irapları ve kıraat farklılıklarının anlama getirdiği zenginlikler vb. konulara bakılırsa muhatapların İslami ilimler konusunda belli aşinalıkları bulunmaktadır. Bakara 2/84. dipnottaki şu: **“Klasik nesh teorisinin bu ayete ilişkin yaklaşımını rahatlıkla göz ardı edebiliriz.”**<sup>186</sup> İfadeye göre okuyucunun klasik nesh teorisini bildiğinin farz edildiği anlaşılmaktadır. Oysa kitap boyunca nesih benzeri kavramların tercüme edilmesi vb. izahlardan İslami ilimler konusunda bilgili bu kişilerin öncelikle muhatap alınmadığı düşünülebilir. Bu durumda Kur'an ilimleri konusunda temel bilgilere sahip olmayan okuyucunun bu mealden istifadesi azalacaktır.

Seçtiğimiz bazı örnekler ise Kur'an meali okuyabilmek için iyi bir genel kültür, hatta çeşitli bilimlerin kavramlarına aşina olmak gerektiğini göstermektedir: **“Güdülerini kontrol altına alması”**<sup>187</sup>, **“yoksul-varsıl”**<sup>188</sup>, **“dişil form”**<sup>189</sup>, **“ana bellek”** “ام الكتاب”ın karşılığı olarak<sup>190</sup>, **“net-brüt”**

182 İslamoğlu, 6. dipnot, s. 399.

183 “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”, *Kur'an-Kerim Meali*, Tin 95/4, s. 596.

184 “Hani Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti...”, *Kur'an-Kerim Meali*, Bakara 2/30.

185 İslamoğlu, s. XXV.

186 İslamoğlu, s. 64.

187 İslamoğlu, s. 583.

188 İslamoğlu, s. 563.

189 İslamoğlu, s. 563.

190 İslamoğlu, s. 299.

“ولارطب ولا يابس” in karşılığı olarak<sup>191</sup>, Nar holografik bir meyvedir<sup>192</sup>, “Kur’an bu çağrıyı “veri, data ve malumat sahibi olmak için değil, “dinde tefekkuh sahibi olmak için” yapmaktadır.”<sup>193</sup>, “Miladi 7. Asrın akışkanlar dinamiği”<sup>194</sup>, “güdüsel bilgi dağarcığı”<sup>195</sup>, “Dua kulun Allah karşısında klas duruşudur.”<sup>196</sup>, “İslam aklının koordinatlarından biri...”<sup>197</sup>, “katma değer”<sup>198</sup>, “peygamberlik kurumu”<sup>199</sup>, “dişil nesne”<sup>200</sup>, “konsantre süzölmüş balçıktan”<sup>201</sup>, “ayartıcı içgüdülerine esir olanlar”<sup>202</sup>, “Kur’an, Âdem’in ya da Âdemoğlunun elementer kökeniyle ilgili farklı ibareler kullanır.”<sup>203</sup>, “fakirizm”<sup>204</sup>, “adına “muhakeme” denilen yeti”<sup>205</sup>, “tensel haz”<sup>206</sup>, “Erdemin gerçek ölçütüyle ilgili koordinatlar verildikten sonra...”<sup>207</sup>,

Bu kavramları anlamak için koordinat, akışkanlar dinamiği, konsantre, elementer köken gibi matematik, fizik, biyoloji vb. bilim dallarında malumat sahibi olmak gerekecektir. Bu kavramların yerinde kullanılıp kullanılmadığı ise ayrıca incelemeyi gerektirmektedir.

### 15. Tashih Hataları

Bazı örnekler verelim: **müfessirleimizin**<sup>208</sup>, müfessirlerimiz olmalı. **Islalah**<sup>209</sup>, ıstılah olmalı. Yunus 10/ 88. Ayette bir kelime mushafta çıkmamış<sup>210</sup>. **yananlamı**<sup>211</sup>, yalanlama olmalı. ısırlığına<sup>212</sup>, kısırlığına olmalı. **divamın-**

- 191 İslamoğlu, s. 234.
- 192 İslamoğlu, s. 243.
- 193 İslamoğlu, s. 365.
- 194 İslamoğlu, s. 376.
- 195 İslamoğlu, s. 511.
- 196 İslamoğlu, s. 460.
- 197 İslamoğlu, s. 462.
- 198 İslamoğlu, s. 266.
- 199 İslamoğlu, s. 638.
- 200 İslamoğlu, s. 175.
- 201 İslamoğlu, s. 116.
- 202 İslamoğlu, s. 155.
- 203 İslamoğlu, s. 116.
- 204 İslamoğlu, s. 71.
- 205 İslamoğlu, s. 94.
- 206 İslamoğlu, s. 67.
- 207 İslamoğlu, s. 67.
- 208 İslamoğlu, s. 51.
- 209 İslamoğlu, s. 147.
- 210 İslamoğlu, s.389.
- 211 İslamoğlu, s. 586.
- 212 İslamoğlu, s. 580.

da<sup>213</sup>, devamında olmalı. **müsuplarında**<sup>214</sup>, mensuplarında olmalı. “**azanmasına**<sup>215</sup>, kazanmasına olmalı. **başıyor**<sup>216</sup>, başlıyor olmalı. **sağlarmaz**<sup>217</sup>, sağlamaz olmalıdır.

Elbette hatalar Yayınevi sonraki baskılarda hataları düzelttiğini, ilk meali temin eden okuyucularına nasıl duyuracaktır? Bu durumda her baskısında farklı, diyelim ki, gelişen bir mealle muhatap olmak mütercime itimadı sarsmaz mı? Ortada son hali verilmemiş bir meal varsa yazarı acele ettiren sebep nedir? Ölçüsü olan durmadan gelişir; Ölçüsüz olan durmadan değişir. Okuyucuda hangi kanaat ağır basacaktır.

### Sonuç

**Hayat Kitabı Kur'an, Gerekeçeli Meal Tefsir kitabı** yazarın kitabının girişinde yazdığı bazı yöntemler esas alınarak incelenmiştir. Yazarın metne kelime takdirini yanlış bulmasına rağmen takdir-i ifade yoluna gittiği tespit edilmiştir. Kelimelere sözlük anlamlarından farklı anlamlar verildiği görülmüştür. Anlaşılması kolay, kabul görmüş kavramları tercüme yoluna gittiği tespit edilmiştir. Bazı mucizelerin, cümle içerisinde geçtiği kelimenin siyak ve sibakını da göz ardı ederek farklı şekillerde tercüme edildiği örneklendirilmiştir. Yazarın kaynaklardan naklettiği bilgileri değerlendirilmediği, böylece okuyucuyu tereddütlü bir vaziyette bıraktığı kaydedilmiştir. Huruf-ı mukattaa'nın çeşitli anlamlar taşıdığını beyan etmesine rağmen bunun ikna edici herhangi bir örneğini vermemiştir. Risalet konusundaki bazı kanaatleri tekrar düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Fıkıhla ilgili ayetlere verdiği anlamlar bazı soru ve tartışmaları davet edecek mahiyettedir.

Tek tek isimlerini burada kaydetmeyeceğim zevatın bu meali okuduğuna dair bir bilgiyi İslamoğlu eserin girişinde vermiştir. Peki, bu ilim erbabı meali mevcut haliyle mi kabul etmişlerdir? Baskıları sürekli yenilenen bu mealin hangi baskısını okumuşlardır. Yazılı olarak mealle ilgili kanaatlerini herhangi bir yerde yayınlamışlar mıdır? Çünkü onların da zımnen hüsnü şahadetlerinin alınmış olması mealin muteber olduğuna dair kanaatleri biraz daha kuvvetlendirmektedir.

Bu değerlendirmelerden sonra başa döndüğümüzde şu cümleler insanı düşündürmektedir: “**Her ayete müvekkel bir meleğin olduğuna inandım. O ayetin hakkını verdiğimde söz konusu meleklerin gönlüme hediyeler dizdiğini hissettim... Kelimelere hayatta en büyük arzularının ne ol-**

213 İslamoğlu, s. 164.

214 İslamoğlu, s.199.

215 İslamoğlu, s.199.

216 İslamoğlu, s. 2.

217 İslamoğlu, s. 107.

**duğu sorulsaydı, “vahyin anlamını yüreğimde taşımak” derdi diye düşündüm.**<sup>218</sup> Biz de arzumuzu kelimelerle ifade edelim: Lütfen biraz daha ihtimam! Biraz daha sabır! Biraz daha istişare!

### Kaynakça

Altuntaş Halil ve Şahin Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Özgün Yayıncılık, Ankara, 2009, 5.baskı.

Altundağ, Mustafa, Duman, M. Zeki, “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 401.

Aslan, Nasi, “Risalet”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 124.

Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, Hikmet Yay., İstanbul, 1982.

Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meali Kerim*, Dergâh, İstanbul 2010.

Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlandırılması*, İz Yay., İstanbul 2004.

Demirci, Muhsin, “Esbab-ı Nüzul”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 360.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Gerçek Hayat, İstanbul, 2001.

Durmuş, İsmail, “Mesel”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 293.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yay., İstanbul, 1996.

İsfehani Ragıp, *Müfredat fî Garib-il-Kur'an*, Halebî, Mısır, 1961.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an-Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, Haziran 2008.

Koca, Ferhat, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 1998.

Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2005, 10. baskı.

Komisyon, “Sefeh”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 294.

Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid, Arapça Türkçe Sözlük*, Bahar Yay., İstanbul, tsz.

Şengül, İdris, “Kıssa”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 498.

Yavuz, Y. Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 279.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul, tsz.

218 İslamoğlu, s. XXVI.



## YASAMA KAVRAMI VE YETKİSİ AÇISINDAN POZİTİF HUKUK İLE İSLÂM HUKUKU ARASINDA BİR MUKAYESE(\*)

Muammer VURAL(\*\*)

### ÖZ

*Devlet, hâkimiyetini, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları ile kullanır. Ancak, yasama gücü hâkimiyetin en açık olarak ortaya çıktığı fonksiyonudur. Bu çalışmada, en çok tartışılan konulardan biri olan yasama fonksiyonu mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.*

*Bu çalışma, yasama kavramı ve yasama yetkisi isminde iki ana başlıktan oluşmaktadır: Yasama kavramı başlığında; yasa ve yasama kavramları, her iki hukuka göre incelendikten sonra bu kavramların ifade ettiği anlamlar mukayese edildi. Yasama yetkisi başlığında ise; konu, pozitif hukukta yasama yetkisi ve İslam hukukuna göre, yasanın hüküm kaynağı ve yasanın organik kaynağı şeklinde iki ayrı başlıkta incelendi. Yasanın hüküm kaynağı incelenirken, önce hüküm-hukuk-kanun terimleri arasındaki farka dikkat çekilerek bunların kaynaklarının da farklı olacağına temas edildi. Daha sonra iki hukuktaki yasama yetkileri arasında bazı açılardan kısaca mukayese yapıldı.*

**Anahtar Kelimeler:** *Yasa/kanun, hukuk, hüküm, kaynak, yasama, yetki.*

### ABSTRACT

#### ***A Comparison between Islamic Law and Positive Law in Terms of Legislation Concept and its Function***

*The state uses its sovereignty by means of legislation, enforcement and judiciary. But, the power of legislation is the most apparent function of sovereignty. In this study, the function of legislation, one of the most disputed issues, is examined comparatively.*

*This study consists of two main sections named legislation concept and legislation authority. In the section of legislation concept, the meaning of law*

\* Bu makale, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)" (Erzurum, 2005) adlı, doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır. Ancak tekrar gözden geçirilerek, bazı ilaveler ve değişiklikler yapılmıştır.

\*\* Okt. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

and legislation are examined. And in the section of legislation authority; legislation authority of the positive law and its accordance with the Islamic law are examined in terms of the source of judgment law, and the source of organic law. While analyzing the source of judgment law, paying attention to judgment-law-canon, it is pointed out that the sources of these concepts can differ in terms of functioning.

**Keywords:** Legislation/canon, law, judgment, source, legislation, authority.

### Giriş

İnsanlar toplum halinde yaşarken birbirleriyle değişik ilişkiler kurmak zorundadır. İnsanda bulunan sosyallik bilinci, toplum hayatının devam etmesi için insanlar arası dayanışmanın bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Evrende bir düzen ve bir uyum olduğu gibi, bu evrenin en önemli parçası olan toplumda da bir düzen ve uyum olması gerekir. Toplumsal bir varlık olan insanın barış ve huzur içinde yaşayabilmesi ve toplum düzeninin sağlanabilmesi için birtakım düzenlemelerin yapılmasına ve bazı kanunların çıkarılmasına ihtiyaç vardır.

Biraz geniş manada düşünüldüğünde, kanunsuz-hukuksuz, değil bir millet, iki üç kişiden meydana gelen bir ailenin bile yaşayamayacağı görülür. Sosyal hayatın zorunlu düzeni demek olan hukuk, hem sosyal dayanışmayı güçlendirme, hem de toplum içindeki çekişmeleri bertaraf etme ve uzlaştırma fonksiyonunu yerine getirmektedir.

Devletin, sosyolojik bakımdan varlık gerekçesini oluşturan en önemli görevi, toplum halinde yaşayan insanlar arasında düzen ve emniyeti sağlamaktır. Bu düzen ve emniyeti sağlamak için ihtiyaç duyulan kuralları elde etmenin en kestirme yolu ise, gerekli kanunları ya bizzat koyma (yasama) veya daha önceden mevcut olan hukuk normlarını kanun formuna sokarak kanunlaştırma yapmaktır. Öyleyse devletin aslı görevi, insanlar arasındaki çeşitli sosyal ilişkileri ve toplumsal kurumları düzenleyen genel nitelikli kurallar koyup bunları uygulayarak toplumsal düzeni sağlamaktır.

Anayasal sınırlar içinde hukukî hayatı düzenlemek için bilinen özel kuvvet vasıtasıyla genel hüküm normları ve bağlayıcı kurallar koyma işlevi olan yasama faaliyeti,<sup>1</sup> hâkimiyetin en önemli özelliklerinden biridir.<sup>2</sup> Devletin

1 Çağıl, Orhan Münir, "Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, Hukuk Devleti ve Hukuk Kültürü", *İÜHFİM*, c: XXVI, s: 1-4, İstanbul, 1961, s. 290.

2 Bkz. 'Âliye, Semir, *Nazarîyyetü'd-Devle ve Âdabuhâ fi'l-İslâm*, Beyrut, 1408/1997, s. 42; Fetihî Abdülkerim, *ed-Devletü ve's-Siyâsetü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire, 1404/1984, s. 366.

ve milletin tabi olacağı kanunları çıkarma hakkına sahip olan yasama gücü, devleti ayakta tutan en önemli kuvvettir. Devamlı değişen sosyal ve siyasal şartlar her zaman kendi dönemlerine uygun kanunlar koymayı gerektirdiği için devlet, daha önce konulmuş yasalarla değil; her döneme uygun yasalar koyabilecek yasama gücü ve bu gücün koyacağı yasalarla yaşamını sürdürür.<sup>3</sup>

İslâm, cüz'î meselelerin hükmünü açıklayan nassları, her zaman vazetmeyerek çoğunlukla küllî hükümler koymakla yetinmiştir.<sup>4</sup> Şâri'in nassa bağlı olduğu küllî hükümler ise, İslâm hukukuna hâkim olan genel kurallar olarak kabul edilebilir. İslâm, ihtiyaç duyulduğunda, yasama faaliyetinde bulunma yetkisini ulû'l-emre bırakmıştır. Onların bu yasama faaliyetini, İslâm'ın getirmiş olduğu ilke ve kurallara bağlı kalarak (temel prensiplere uygun olarak) gerçekleştirmeleri gerekir.<sup>5</sup>

## 1. Hukukta Yasa ve Yasama Kavramları

### 1.1. Yasa/Kanun Kavramı ve Tarihi Seyri

Yasa kelimesi kanunla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Kanun ise, bir devlette yetkili kamu organı tarafından çıkarılan uyulması zorunlu, genel, sürekli ve soyut hukuk kuralları anlamında bir hukuk terimidir. Kanun kelimesinin aslının Grekçede, en dar anlamıyla, vergilemeye yönelik arazi tahririnde kullanılan bir uzunluk ölçüsü birimini belirten "canon" kelimesi olduğu tahmin edilmektedir. Zamanla anlamı genişleyen kelime kamu alanındaki çeşitli esas, kural, ilke ve düzenlemeler manasında kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra Arapça'ya kânun şeklinde geçmiş olan bu kelimenin çoğulu kavanindir.<sup>6</sup> Kelimenin anlamı zamanla ahlakî, dinî, içtimaî, siyasî, ilmî ve benzeri konularda söz konusu edilebilecek her türlü esas, usul ve kaideleri kapsayacak şekilde genişlemiştir.<sup>7</sup>

Kanun kelimesi, kazandığı "dünya ve ahiret işlerinde ölçüt alınması gereken dosdoğru kurallar (hayat düsturu)" anlamına uygun bir hukuk terimi olarak Hıristiyanlıkta kilise hukuku ve kilise konsüllerinin kararları (canon law) için kullanılmıştır.<sup>8</sup> İslâm'da ise şer'î hukuku (el-kanunüş-şer'î) ifade için kullanılmakla birlikte daha önce Abbasiler döneminde de rastlandığı

3 Bkz. Esed, Muhammed, *Minhâcül-İslâm fi'l-Hüküm*, 3. bs., Beyrut, 1967, s. 87.

4 Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, çev. Beşir Eryarsoy, 5. bs., İstanbul 1995, s. 223-224.

5 Udeh, a.g.e., s. 224.

6 Komisyon, "Kanun", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 323-324.

7 Komisyon, "a.g.md", XXIV, 323-324.

8 Komisyon, "a.g.md.", XXIV, 324.

gibi,<sup>9</sup> kanun teriminin, mali kurallar biçimindeki anlamı, gelişerek sultanın, ortaya koyduğu hukuki emirler manasını kazanmaya başlamıştır.<sup>10</sup> Böylece İslâm hukuk terminolojisinde kanun kelimesiyle daha çok, devlet başkanının, belirli alanlardaki yasama yetkisine dayanarak, özellikle idare, ceza, anayasa ve maliye hukuku alanlarında yürürlüğe koyduğu kurallar ve yaptığı düzenlemeler kastedilmiştir. Nihayet Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Batı hukukunun etkisiyle başlatılan kanunlaştırma hareketleriyle birlikte kelime Türkçede geniş anlamıyla mevzuat yani yetkili kamu organları tarafından çıkarılan yazılı hukuk kurallarını; dar ve teknik anlamıyla yasama organı tarafından bu adla çıkarılan genel, sürekli ve soyut hukuk kurallarını ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir.<sup>11</sup> Şu anda kanun, Anayasada<sup>12</sup> öngörülen yetkili organ tarafından, belirtilen yöntem ve biçimde kabul edilip yürürlüğe konulan; genellik, soyutluk, ileriye yönelik olma gibi nitelikleri taşıyan yazılı hukuk kurallarına denilmektedir.<sup>13</sup>

## 1.2. Yasama Kavramı

### 1.2.1. Pozitif hukukta yasama ve kanunlaştırma kavramları:

**Yasama kavramı:** Yasama, devletin, toplum hayatını düzenlemek amacıyla hukuk kuralları koyması anlamına gelmektedir. Ancak her kural koyma ve düzenleme yapma bir yasama faaliyeti değildir. Öyleyse kural koyma ve düzenleme yapma işlevinin yasama niteliği taşıyabilmesi için, yasama faaliyeti neticesinde konulan hukuk kuralının genel, objektif ve soyut olmasının yanında devlet otoritesinin maddî yaptırımını yoluyla bağlayıcı olması da gerekmektedir.<sup>14</sup>

**Kanunlaştırma kavramı:** Kanunlaştırma, herhangi bir konu ile ilgili olarak uyulması gereken normları kanun formu haline koyma, kanun halinde kaideler vazetme demektir.<sup>15</sup> Ancak kanunlaştırma deyimini maksat ve

9 Mâverdi, Ebül-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Abkâmü's-Sultâniyye*, Mısır, 1386/1966, s. 32-33.

10 İnalçık, "Kanun", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 324.

11 Komisyon, "a.g.md.", XXIV, 324. Ayrıca bkz. İnalçık, "a.g.md.", XXIV, 324.

12 Anayasa, mad. 88-89.

13 Bkz. Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 2. bs., İstanbul, 1991, s. 10; Gören, Zafer, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 1.bs., İzmir, 1997, s. 158.

14 Sarıca, Ragıp, *Türkiye'de İcra Uzmanının Tanzim Salâhiyeti*, İstanbul, 1943, s. 9-10; Zevkililer, Aydın, *Medeni Hukuk (Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku)*, Ankara, 1992, s. 10-11; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenliğin Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, 2001, s. 167-168; bkz. Mütevellî, Abdülhamid, *Mebâdii Nizâmi'l-Hüküm fi'l-İslâm mâ'â'l-Mukârene bi'd-Düstüriyyeti'l-Hâdise*, İskenderiye, tsz., s. 198.

15 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, İstanbul, 1999, I, 141-142.

yöntem açısından iki anlamda kullanma imkânı vardır. İlk ve basit anlamı ile kanunlaştırma, hukuk kurallarının yazılı bir şekilde tespit olunmasıdır. Bu anlamda, her yazılı hukuk kuralının çıkarılması yani yetkili merci tarafından, uyulması zorunlu yazılı hukuk kurallarının hazırlanması birer kanunlaştırma sayılır. Yeni bir kanun yapma diyebileceğimiz bu yönetime Arapça'da "taknin", Fransızca'da "législation" denilmektedir.<sup>16</sup>

Bu genel anlamın yanında kanunlaştırma sözcüğüne daha dar ve özel anlam da verilmektedir. İşte bu dar anlamıyla kanunlaştırma, dağınık bir halde bulunan yazılı veya yazısız bütün hukuk kurallarını sistemli olarak birleştirmeyi, yani sosyal hayatın birçok alanlarını içine alacak şekilde büyük kanun mecelleleri yapmayı ifade eder. Bu kavramı karşılamak üzere Arapça "tedvin" ve Fransızca "codification" terimleri kullanılır.<sup>17</sup>

Kanunlaştırma teriminin bu iki anlamın dışında taşıdığı bir üçüncü anlam ise başka ülke kanunlarının tercüme edilerek aynen aktarılmasıdır. Bunun Arapçadaki karşılığı "iktibas", Fransızcası ise "réception" dur.

**Yasama kanunlaştırma ilişkisi-farklılığı:** Pozitif hukukta kanunlaştırma ile yasama arasındaki umum-husus ilişkisi, iki açıdan bir mukayeseye tabi tutulabilir: Bunlardan birincisi obje/nesne açısından yapılan bir mukayesedir. Şöyle ki, yasama organının ilkten/doğrudan kanun vazetmek suretiyle kanun koyması bir yasama olduğu gibi aynı zamanda bir kanunlaştırmadır. Ancak yasama organının mevcut hukuk normları içerisinden tercih yapmak veya doktrin, örf-âdet hukuku ve yargı icthadlarından da istifade ederek derlemeler yapmak suretiyle yaptığı düzenlemeler şeklindeki yasama faaliyeti ise, "tedvin/codification" anlamında bir kanunlaştırmadır.

İkinci mukayese süje/özne açısından yapılan mukayesedir. Aslında kanun yapma anlamına gelen yasama ile yalnızca belli bir organın kural koyma işlevi değil; genel olarak yasanın sözü edilen niteliklerini taşıyan bütün hukuk kurallarının konulması kastedilmektedir. Bu itibarla yasama işlevi, biçimsel bir ayırımı ifade eden "kanunlaştırma" teriminin gösterdiği anlamdan daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Zira hukuk normları hiyerarşisinde belli bir kategoriye teşkil eden ve devletlerin siyasi örgütlenmelerinde genellikle bir organ vasıtasıyla, "kanun biçiminde hukuk kaidesi vazetmek" demek olan kanunlaştırma,<sup>18</sup> aynı zamanda hukuk kuralı koyma yöntemlerinden özel bir yöntemi ifade etmektedir.<sup>19</sup> Kısaca kanunlaştırma, özellikle belli bir

16 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, 13. bs., Ankara, 1999, s. 57.

17 Bilge, a.g.e., s. 57-58; A. Şeref, Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 4. bs., Ankara, 1973, s. 46.

18 Bkz. Velidedeoğlu, a.g.m., I, 142.

19 Özsunay, Ergun, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul, 1981, s. 113.

organın, kanun biçiminde hukuk kuralı koyması şeklindeki faaliyetini ifade etmek için kullanılırken; yasama, devletin, ilgili kurumları eli ile tüzük ve yönetmelik gibi genel ve soyut nitelikli pozitif hukuk kuralları koyma işlemini de içerdiğinden, kanunlaştırmayı da kapsayan daha geniş bir anlamı ifade etmektedir.

Bunu şöyle özetleyebiliriz: Konuya *şekli kanun* açısından bakıldığında, pozitif hukukta kullanılan yasama terimi “teşri/legislation, tedvin/codification ve iktibas/réception” anlamlarının tümünü kapsamaktadır. Zira yasama organının çıkarmış olduğu kuralların hepsi şekli anlamda kanun adını almaktadır. Yani yasama organının kanun vazetmesine yasama denildiği gibi, hukukun belli dalları veya belli konularla ilgili olarak daha önce mevcut olan çeşitli hukuk normlarını kanun formuna sokarak tedvin etmesine de yasama denilmektedir. Bunun yanında, yasama organınca kabul edilip onaylanmasından dolayı, yabancı kanunların aynen alınması demek olan iktibas da, yasama olarak kabul edilmektedir. Kısaca yasama üst bir kavram olarak kabul edilip bunun altına “teşri/legislation” ile “tedvin/codification” ve “iktibas” gibi kavramların hepsi konulabilir.

### 1.2.2. İslâm hukukuna göre yasama kavramı

İslâm hukukunda hukuk kuralı koyma/yasama anlamında kullanılmakta olan *teşri* terimi, iki anlamı ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, bugünkü hukuk anlayışında hukuk yapmak diye isimlendirilen ilk defa/ibtidaen şeriat/ahkâm koymak; ikincisi ise, mevcut ilkeler çerçevesinde, yeni karşılaşılan olayların hükmünün, belli ilkelerden hareketle ve belli metotların kullanılmasıyla, bulunması ve ortaya çıkarılmasıdır.<sup>20</sup> İkinci anlamı itibariyle bir içtihat faaliyeti olan teşri işlevini Hz. Peygamber’den sonra sahabe ve tabiun hukukçuları, daha sonra da müctehid imamlar yerine getirmişlerdir. Zira müctehidler icthad etmek suretiyle hükmü ilk vazetmedikleri gibi yasama anlamında bir teşri’de de bulunmamaktadırlar. Şu halde İslâm hukukunda *yasama*, düzenlemeye konu olan olayla ilgili hükmün, İslâm’ın değer kaynaklarından istinbât edilerek normatif kural haline dönüştürülmesidir.

Bir kısım İslam hukukçuları, icthadî görüşlerden birisinin devlet otoritesince benimsenip genel geçer uygulama imkânına kavuşturulmasının, genel anlamda bir kanunlaştırma sayıldığını ifade ettikten sonra, İslâm hukuku normlarının yeni bir şekil içinde uygulamaya sunulması tarzındaki kanunlaştırma faaliyetinin gerçek anlamda bir *yasama/legislation* değil sadece

20 Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal*, II, 292; a.mlf., “Siyasi Prensipler Açısından Demokrasi (Müzakereler)”, *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998*, Ankara, 1999, s. 424; Ayrıca bkz. Hallâf, Abdülvehhâb, *Hulâsatu Târîhi’r-Teşri’i’l-İslâmî*, Mısır, 1376/1956, (*İlmü Usûli’l-Fıkh*, İstanbul 1984 ile birlikte), s. 281-282; ‘Âliye, *a.g.e.*, s. 42.

bir *tedvin/codification* sayılabileceğini ileri sürmektedirler.<sup>21</sup> Ancak, siyasal bir olgu olarak yasama, her toplum bakımından maddi bağlayıcılığı bulunan kuralların konulması demek olduğundan bu durum aynı zamanda bir yasama faaliyetidir. Pozitif hukukta yasama organının yapmış olduğu her türlü teşri' ve taknin faaliyeti bir yasama faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Tıpkı bunu gibi, İslâm hukuku normlarının devlet otoritesince benimsenerek yeni bir şekil içinde uygulamaya konulması, yukarıda da değinildiği üzere, alt bir terim-kavram olan *tedvin/codification* anlamında bir kanunlaştırma olabileceği gibi, üst bir terim-kavram olan *yasama/legislation* da sayılabilir. Aynı şekilde, ihtiyaç duyulduğunda İslâm hukukunun temel ilkelerine ters düşmeyecek şekilde yeni yasalar vazetmek de bir yasamadır. Ayrıca yasama ile kanunlaştırmadan daha kapsamlı olarak, devletin, kanunların yanı sıra tüzük, yönetmelik gibi genel ve soyut pozitif hukuk kuralları koyma işlevi de kastedildiğine göre, her kanunlaştırma bir yasamadır. Öyleyse İslâm hukuku normlarının kanun formuna sokulmasına kanunlaştırma denilebileceği gibi, buna yasama da denilebilir.

### 1.2.3. Yasama kavramı açısından iki hukuk arasında mukayese

Pozitif hukukta yasama faaliyeti, sırasıyla, yasama organının ilkten/ibtidaen kanun koymasını, mevcut hukuk normlarını kanun formuna sokarak kanunlaştırma yapmasını ve başka ülkelerin kanunlarını iktibas ederek almasını ifade etmektedir. Yani pozitif hukukta bu faaliyetlerin her üçü de yasama olarak kabul edilmektedir.

İslâm hukukunda ise yasama, nasslarda açık hüküm bulunduğu hususlarda onların normatif kural haline dönüştürülerek (kanun formuna sokularak) aynen kanun olarak kabul edilmesi, nasslarda açık hüküm bulunmayan hususlarda ise doktrinindeki görüşlerden tercihler yapmak suretiyle kanunlaştırmaya gidilmesidir. İhtiyaç duyulan hukuk normu doktrinde de bulunmazsa İslâm hukukunun genel yapısına (temel ilkelerine) aykırı olmamak şartıyla ilk baştan kanun konulması da yasamadır. Kısaca bu faaliyetlerin her üçü de yasama olarak kabul edilebilir.

Başka bir ifade ile pozitif hukukta yasama organının yaptığı faaliyet hiçbir şeyle sınırlı kalmadan hüküm boyutu da dâhil ibtidaen yasa koymaktır. İslâm hukukunda ise, yasamanın organik kaynağını teşkil eden gücün yaptığı faaliyet, egemen irade adına, düzenlenecek olay ve onunla ilgili hükmü tespit ve tercih ederek maddî yaptırıma bağlamak suretiyle hukuk kuralı formunda ifade etmekten ibarettir.<sup>22</sup>

21 Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292.

22 Bkz. Türcan, *a.g.e.*, s. 179.

İki hukuktaki yasama kavramı ya da faaliyeti arasındaki fark ise, pozitif hukukta yasama denince ilk önce, yetkili organın ilkten yasa koyması (yasa yapması) akla gelirken; İslam hukukunda ilk önce nasları kanun olarak kabul etmesi, son olarak ise ilkten yasa koyması (yasa yapması) akla gelmektedir. Yani pozitif hukukun ilk başvurduğuna İslam hukuku son çare olarak ve İslam hukukunun getirmiş olduğu ana ilkelere aykırı düşmeyecek şekilde başvurmaktadır.

## 2. Yasama Yetkisi

### 2.1. Pozitif Hukukta Yasama Yetkisi

Hukuki olaylarla ilgili, maddî yaptırıma bağlanmış kural koyma anlamına gelen yasama faaliyeti, bütün toplumlarda bir devlet fonksiyonudur ve bütün toplumlarda kural koyma/yasama yetkisi, aslı olarak, egemen iradeye aittir. Ancak toplumların yapısına göre egemen irade değiştiği için bu yetkiyi kullanan makamlar da değişmektedir.

Devlet, hâkimiyetini, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları vasıtası ile kullanmakta ise de hâkimiyetin en bariz olarak ortaya çıktığı yer yasama fonksiyonudur. Yasama gücü devletin ve milletin tabi olacağı kanunları çıkarma hakkına sahip olan ve devleti ayakta tutan en önemli kuvvettir. Zira yazılı hukukun hâkim bir yer işgal ettiği modern devlette iç hukuk sisteminin temellerini ve sınırlarını tayin eden yasama fonksiyonudur. Hâlbuki yargı fonksiyonu bir iddia veya ihtilaf halinde bir hukuki olayın mevcut hukuk kaidesine uygun olup olmadığını tespit eder. Yönetim fonksiyonu ise mevcut hukuk kaideleri ile fiili ve maddi hal ve vaziyetler arasındaki uyumu veya umumi ve objektif hukuk kaidelerinin gerçekleşmesini sağlar.<sup>23</sup>

Bugün parlamenter sistemle yönetilen ülkelerde yasama organı meclis (millet meclisi, temsilciler meclisi vb.) olduğu için, kural olarak yasama yetkisi de ona aittir. Ancak bu yetki, bazen yürütme organına devredilmekte ve yürütme organı tarafından kanun hükmünde kararname, tüzük, yönetmelikler çıkarılmaktadır. Dolayısıyla, yasama yetkisi, yasama organından daha genel bir mana ifade etmektedir. Zira kural olarak bu yetki, yasama organına ait olmakla birlikte, kanun hükmünde kararname örneğinde olduğu gibi, bazen yürütme organına devredilebilmektedir.

Her devletin anayasasının belirlediği kanun yapmakla yetkili kılınmış organa yasama organı adı verilir. Başka bir ifadeyle yasama organı (yasamanın organik kaynağı) hukuk kuralını yasa şekline koyarak devlet gücüyle yaptırı-

23 Kubalı, Hüseyin Nail, "Devlet Hukuk Nizamı ve Hükümet Edenlerle Hükümete Tabi Olanların Bu Nizam İçindeki Vaziyetleri", *Tahir Taner'e Armağan*, İstanbul 1956, s. 460. Bkz. Esed, *a.g.e.*, s. 87.



ma bağlayan organdır.<sup>24</sup> Yasamanın en önemli ayağını oluşturan yasama yetkisi devlet ve hükümet şekillerine göre değişmektedir. Sözelimi, bir toplum mutlak monarşi ile yönetiliyorsa, o toplumda egemenlik ile siyasi iktidar tek kişide birleştiği için yasamanın kaynağını monarkın iradesi oluşturmaktadır. Devlet erklerinin ayrılarak egemenliğin topluma ait olduğu devletlerde ise, yasamanın kaynağını toplum iradesi teşkil etmektedir. Ancak toplum, egemenliğine dayanan yetkilerini maddi imkânsızlıklar nedeniyle bizatihi değil ilgili organlar vasıtası ile kullanır. Mesela demokrasi ile yönetilen ülkelerde bu kaynak halkın seçtiği temsilcilerden oluşan parlamentodur.

Yasalaşacak asıl metnin ortaya çıkmasından önce yardımcı ve hazırlayıcı nitelikte bazı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Her şeyden önce, kanunun çıkarılmasına neden ihtiyaç duyulduğunun bilinmesi gerekir. Bundan dolayı her kanun için kanunun amacını, işlevini ve kanun hükümleri arasındaki ilişkileri açıklayan bir gerekçe hazırlanır. Kanunun hazırlanması teknik beceri isteyen bir konu olduğundan dolayı ikna edici bir gerekçe ile iyi bir kanun hazırlayabilmek için teknik çalışma yapan uzmanların görüşlerinden faydalanmak gerekmektedir.<sup>25</sup>

*Kanun yapma* ile *kanun koyma* arasında fark bulunmaktadır. Kanunun maddî yönü, onun gerekçesini, muhtevasını hazırlayan, o alanın uzmanlarından oluşan ihtisas komisyonlarının ürünü iken; biçimsel yönü (kanunun çıkarılması) parlamentoya aittir. Kanun yapma teknik çalışma yapan ihtisas komisyonlarının faaliyeti; kanun koyma ise parlamentonun faaliyetidir. Ancak parlamenter hükümet sistemlerinde kanun yapma genelde bakanlıklardan başladığı için parlamentonun yerine getirdiği işleve “kanun koyma” adı verilmektedir.<sup>26</sup>

## 2.2. İslâm Hukukuna Göre Yasama Yetkisi/Yasanın Kaynağı

İslâm hukukunda yasamanın kaynağı ifadesiyle bazen *hüküm kaynağı* kastedilmektedir ve buna *hâkim* denilmektedir. Bazen, Allah tarafından konulan hükümlerin içerisinde bulunduğu nasslar ile bu hükümlerin anlaşılmasını ve açığa çıkarılmasını sağlayan yol ve yöntemler kastedilmektedir. İslâm hukuk literatüründe bu kaynaklar *delil-edille*, *asl-usûl*, *masdar-masadır* diye isimlendirilmektedir. Bazen de hukuk kurallarını koyan veya mevcut

<sup>24</sup> Yasama organının görevleri ve diğer organlarla ilişkisi, Anayasa hukukunun konusunu teşkil etmektedir. Türk Anayasasına göre yasama organı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir. Buna göre yalnız Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden çıkan hukuk kuralları kanun adını taşıyabilir. Bkz. Velidedeoğlu, a.g.m., I, 141-142; Bilge, a.g.e., s. 36; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, 5. bs., Ankara 1996, s. 51; Gözübüyük, a.g.e., s. 33.

<sup>25</sup> Güriz, a.g.e., s. 51.

<sup>26</sup> Bkz. Gören, a.g.e., s. 157; Güriz, a.g.e., s. 51.

kuralları düzenleyerek yasalastıran irade kastedilmektedir. Bu tür normatif düzenlemelerde bulunma, siyasal açıdan egemen iradenin bir işlevi olduğundan bu faaliyet, bütün toplumlarda bir devlet fonksiyonudur.

Biz önce yasanın hüküm kaynağını, daha sora fiilen yasayı çıkararak/organik kaynağı inceleyeceğiz.

İlk defa/ibtidaen şeriat/ahkâm koyma anlamında kullanılan *teşrî'* yetkisi ilahi iradeye aittir.<sup>27</sup> Mevcut ilkeler çerçevesinde, yeni karşılaşılan olayların hükmünün, ortaya çıkarılması anlamındaki teşrî' ise hüküm koymaktan ziyade mevcut olduğu var sayılan hükmün ictehad yoluyla ortaya çıkarılmasıdır.<sup>28</sup> Hakikî teşrî' yetkisi ancak ilahi iradeye ait olup, teşrî'in ikinci anlamda kullanılması mecaz kabilindedir.<sup>29</sup>

Hakiki anlamıyla teşrî', şeriat koymak, ibtidaen hüküm vazetmek olduğuna göre, konunun netlik kazanarak yasamanın kaynağı ve yasama yetkisinin daha iyi ortaya konulabilmesi için *hüküm-hukuk-kanun* terimlerinin aralarındaki ilişki ve farka dikkat etmek gerekmektedir. Aralarında umumsus açısından bir ilişki olmakla birlikte bunlar farklı kavramlardır.

Hüküm, "bir durumun diğerine olumlu ya da olumsuz anlamda isnat edilmesi"<sup>30</sup> demektir. Şer'î hüküm ise, "Allah'ın iktizâ (talep), tahyir ve vad' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı"<sup>31</sup> veya "hitabın eseri"<sup>32</sup> olarak tanımlanmaktadır.<sup>33</sup>

Hukuk terimini hukukçular birçok anlamda kullanmaktadır. Bununla bazen kişinin hakları gibi kişiye tanınan yetkiler kastedilirken bazen de şahsın hukuku gibi kanun manası kastedilmektedir.<sup>34</sup>

27 Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292. Ayrıca bkz. Hallâf, *Hulâsatü Târîhi't-Teşrî'î'l-İslâmî*, s. 281-282; Âliye, *a.g.e.*, s. 42.

28 Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292; Apaydın, "Siyasi Prensipler Açısından Demokrasi (Müzakereler)", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998*, Ankara, 1999, s. 424; Hallâf, *Hulâsatü Târîhi't-Teşrî'î'l-İslâmî*, s. 281-282; Âliye, *a.g.e.*, s. 42; Yûsuf Hamid el-Alim, *el-Makâsîdül-Ânme liş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Rabat, 1414/1993, s. 21.

29 Bkz. Yûsuf Hamid el-Alim, *a.g.e.*, s. 21.

30 Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid ez-Zeyn Ebi'l-Hasan el-Huseynî, *et-Ta'rîfât*, Mısır 1357/1938, s. 82; Bilmen, Ömer Nasuhi, "Ahkâm-ı Şer'iyye ve Ahkâm-ı Fikhiyye", *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, s. 2, İstanbul, 1964, s. 55. "Hüküm", "hâkim", "mahkûmün fil" ve "mahkûmün aleyh" terimleri hususunda bkz. Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Ali, *el-İbkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I, 72; Molla Hüsrev, Mir'atü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl, İstanbul, 1966, s. 509 vd.

31 Ensârî, Muhammed b. Nizâmiddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Sübût*, (el-Mustasfâ ile birlikte), Beyrut, tsz., I, 54.

32 Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1326, s. 398.

33 Beyânûnî, Muhammed Ebû'l-feth, "Hüküm", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 466.

34 Arsebük, a.g.m., 293.

Hukukun menşesine ve oluşumuna bakış açıları farklı olan hukukçuların bu yaklaşımları hukuk tariflerine de yansımakta ve birbirinden farklı hukuk tarifleri ortaya çıkmaktadır. Yapılan tariflerden bazıları, pozitivist hukukçuların hukuka bakışları gibi, kanun tarifine çok yaklaşmakta iken, bazı tarifler ise, kanunu da içine alacak daha kapsamlı bir anlam içermektedir.

Hukuku devletin emir ve iradelerinden ibaret gören pozitivistlere göre, hukuk kaidelerini devlet yapar.<sup>35</sup> Bu pozitivist hukukçular, hukuku tıpkı kanun gibi yasama meclislerinin çıkardığı normatif kaidelerden ibaret sayarak onu kanunla eşdeğer kabul etmekte. Bu cümleden olarak hukukun sadece konusunu esas alan biçimsel bir tanıma göre hukuk, “toplum hayatında kişilerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenleyen ve uyulması kamu gücü ile desteklenmiş bulunan sosyal kurallar bütünüdür.”<sup>36</sup> Hukukun amacını ve kaynağını da içeren ve kanun tarifine de yaklaşan bir tarife göre ise hukuk, “toplumun genel yararını sağlamak amacıyla yetkili makam tarafından konulmuş ve devlet yaptırımlarıyla donatılmış sosyal kurallar bütünüdür.”<sup>37</sup> Birinci tanımdaki “kamu gücü ile desteklenme” vurgusu, hukuku kanuna yaklaştırırken; ikinci tarifte buna ilave olarak yer alan “yetkili makam tarafından konulmuş olma” vurgusu, açıkça pozitivist bir yaklaşımı yansıtmakta ve hukuku tamamen kanunla *aynileştirmektedir*.

Hukuku, devlet emirnamelerinin üstünde gören tabii hukukçular ise, hukukun, devlet adamlarının iradelerini aşan bir mevcudiyeti olduğunu ve onu devletin yapmadığını; devletin yasama meclisleri yoluyla kanun yaptığını savunmaktadırlar.<sup>38</sup> Hukukun “toplum halinde yaşayan insanların birbiri ile olan ilişkilerini düzenleyen normlar bütünü”<sup>39</sup> şeklinde yapılan tarifinde hukuk, kanunu da içine alacak bir şekilde daha kapsamlı bir muhteva içermekte ve tabii hukukçuların bakış açılarına yaklaşmaktadır.

Değişik hukuk tariflerinden sonra aralarındaki farka değinmek için kanun tarifine yer vermek istiyoruz. Kanun, “bir devlette yetkili makam tarafından bütün millet için geçerli olmak üzere konulan müeyyideli kaidelere” denir.<sup>40</sup>

Tariflerde de görüldüğü üzere, hükümle hukuk arasında bir umum-husus ilişkisinden söz edileceği gibi iç içe oldukları da söylenebilir. Çünkü

35 Başgil, Ali Fuat, “Hakkı ve Hukuku Devlet mi Yaratır ve Yapar?”, *Tabir Taner'e Armağan*, İstanbul, 1956, s. 429.

36 Bilge, *a.g.e.*, s. 12; bkz. Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Bursa, 1998, s. 187.

37 Bilge, *a.g.e.*, s. 12.

38 Başgil, *a.g.e.*, s. 429; Ayiter: a.g.m., s. 195.

39 Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, İstanbul, 1989, s. 543.

40 Velidedeoğlu, a.g.m., I, 141-142; Arsebük, Esat, “Kanun Karşısında Hukukun Rolü”, *AÜHF*, c: III, s: 2-3-4 İstanbul, 1946., s. 293.

hükümlerin toplamından hukuk kuralları meydana gelmekte bunun neticesinde de hukuk (hukuk sistemi) oluşmaktadır.

Biz de tabii hukukçuların bu yaklaşımına paralel olarak, hukukla kanun arasında fark bulunduğunun ve hukukla kanun arasında da bir umum husus ilişkisi olduğunun daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünmekte ve hukukla kanun arasındaki fark hususunda temellendirmeyi bu yaklaşıma göre yapmaktayız. Buna göre, bir ülkede mevcut ve yürürlükte bulunan bir hukuk nizamına kanun; toplum menfaatlerini en iyi şekilde koruma kabiliyet ve kudretini haiz olmasından dolayı, gerekliliği hissedilen kanuna da hukuk denir.<sup>41</sup> Kısaca kanun, hukukun bölümlerinden devlet gücüyle desteklenerek yürürlüğe konmuş kısımdır.<sup>42</sup> Öyleyse devlet, hukuku değil kanunları vazerder; hukukçular da kanunları değil, değişik dallarıyla hukuku oluştururlar. Hukuk hukukçuların işi, kanun ise yasama yetkisini elinde bulunduranların işidir.

İslâm hukukunda hükmün kaynağına “hâkim” denilmekte olup şer’î hüküm koyma yetkisinin, başka bir ifadeyle şer’î hükümlerin kaynağının ilahi irade olduğunda görüş birliği bulunmaktadır.<sup>43</sup> Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de mutlak olarak hüküm koyma yetkisinin Allah’tan başkasına tahsis edilemeyeceği açıkça bildirilmiştir.<sup>44</sup>

İslâm hukukunun temel iki kaynağından birincisi Kur’an, diğeri de Sünnet’tir. İslâm hukukunun diğer bütün kaynakları meşruluklarını direkt veya dolaylı olarak bu iki kaynaktan alırlar.<sup>45</sup> Kitap, Sünnet ve icma’ın<sup>46</sup> bağlayıcılığını devlet en baştan tanımış olduğundan, Kitap ve Sünnet nassları hüküm vazetmiş oldukları konularda devletin tasdikine muhtaç olmaksızın *yasamanın hüküm kaynağını* oluştururlar. Kişisel olarak fertler bunlara uymak zorunda olduğu gibi, kamu hukuku ile ilgili konularda da devlet bunları gözetmek durumundadır. Ancak icthad, bağlayıcılık açısından Kitap ve

41 Arsebük, a.g.m., s. 293.

42 Bkz. Ayiter, Ferit, *Yabancı Kanunlar ve Milli Hukuk, Medeni Kanununun XV. Yıldönümü İçin*, İstanbul, 1944, s. 195.

43 Ensârî, a.g.e., I, 25; Bilmen, a.g.m., s. 55, 56; Beyânünî, a.g.m., *DİA*, XVIII, 466; Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 3. Ayrıca bkz. Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkıh*, İstanbul, tsz., s. 71.

44 İlgili ayetler için bkz. 5. Mâide, 47, 49, 50; 6. En’âm, 57, 62; 12. Yûsuf, 40; 42. Şûrâ, 10; 53. Kasas, 70, 88. Benzer değerlendirmeler için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 283.

45 Gazzâlî, Huccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, Beyrut, tsz., I, 100; Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli’l-Şerî’a*, Beyrut, 1991, III, 29-30; Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 139; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3. bs., İstanbul, 1991, I, 145, 159 vd.

46 İcma’ın bağlayıcılığı hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, Şemsüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü’l-Serahsî*, İstanbul, 1984, I, 295 vd.

Sünnet'ten farklı bir durum arz etmektedir. Zira içtihadın herkesi bağlayıcı hale gelmesi, ancak ilgili devlette yasama yetkisini elinde bulunduranlar tarafından yapılması ya da tercih edilmesiyle mümkündür.<sup>47</sup>

Bazı İslâm hukukçularının Hz. Peygamber'den sonra yasama yetkisini müslüman toplum içinde müçtehitlerin yerine getirdiğini ifade etmeleri,<sup>48</sup> yasama faaliyetinin bir devlet işlevi olmasından dolayı uygun değildir. Muhtemelen bu anlayış içtihadın bir yasama faaliyeti olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu müellifler, hukuk ve kanun ayırımına çok önem vermedikleri veya çok dikkat etmedikleri için, hukukun oluşturulması-oluşması ile kanunun yapılması/konulması arasındaki farka da dikkat etmemektedirler. Dolayısıyla hukukla kanun arasında pek fark görülmemeyince bunların oluşumları arasında da fark görülmemektedir. İctihadın bir yasama faaliyeti olarak kabul edildiği bu anlayışa göre, icthad eden müçtehitler de yasama faaliyetini gerçekleştirmiş olmaktadır. Hâlbuki müçtehitler tarafından gerçekleştirilen icthadlar fikhî, hukuk doktrinini oluşturmaktadır. Doktrin/fıkıh ise, yasa vasfını ancak devlet tarafından yaptırıma bağlanarak yürürlüğe konulduktan sonra kazanır. Dolayısıyla fıkıh külliyyatının devlet katkısı olmaksızın oluşması bir yasama olmadığı gibi bu külliyyat da bir yasa değildir.

Pozitif hukukla mukayeseli bir şekilde ifade etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Kanunun maddî yönü, onun gerekçesini, muhtevasını hazırlayan uzman kişilerin, biçimsel yönü (kanunun çıkarılması) siyâsî bir kurum olan yasama organının faaliyetidir. Tıpkı bunun gibi, müctehidlerin icthadî faaliyetleri sonucu meydana getirmiş oldukları fıkıh, bir açıdan hukuk doktrinine başka bir açıdan ise, parlamenter sistemlerdeki ihtisas komisyonlarının yaptığı faaliyet sonucu oluşturdukları (kanunun maddî yönüne) kanunun muhtevasına benzetilebilir. Her halükarda hukukun oluşumuna doğrudan katkı sağlayan icthad faaliyeti dolaylı olarak da yasamaya katkı sağlamaktadır. Müctehidlerin hukuka katkıları ferdî icthadları ile olabileceği gibi bu icthadların sonucunda oluşacak icma' ile de olabilir.

**Hukukçuların hukuka doğrudan, yasamaya dolaylı katkıda bulunma faaliyeti olarak icthad:** İslâm hukukunda Kitap ve Sünnet dinî hükümlerin aslî iki kaynağı olmakla birlikte bu hükümlerin kabul edilerek anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkün olmaktadır. Bundan dolayı genel

47 Bkz. Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade, *Düerü'l- Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, İstanbul 1330, I, 7.

48 Bkz. Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Siyâsetü's-Şer'iyetü ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyyeti fi Ş-Şüûni'd-Düstüriyyeti vel-Hâriciyyeti vel-Mâliyyeti*, Beyrut, 1407/1987, s. 44; Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizâmü'l-Hükûm fi'l-İslâm*, Kuveyt, 1974, s. 415.

manası itibariyle aklı kullanarak gayret etmek olan icthad, hem hukukun oluşumunda hem de yasama faaliyetlerinde çok önemli bir yere sahiptir. Zira aklı kullanarak gayret etmeden yeni hükümler vermek ve yeni sonuçlara ulaşmak mümkün olmadığı gibi mevcut nasslardan hüküm çıkarmak da mümkün değildir. Ayrıca nass bulunmadığı konularda da iş tamamen aklı kullanarak icthad etmeğe kalmaktadır.

Devamlı değişmekte olan hayatın akışı içerisinde, yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Hukukun ve hukukçunun görevi, önüne çıkan bu yeni problemleri çözmek olduğundan, İslâm tarihi boyunca kanun yapma vasıtası olarak icthada müracaat edilmiştir.<sup>49</sup> Müftülerin bir icthad faaliyeti olarak gösterdikleri ilmi mesai olan ifta, doktriner alanda kalmakla birlikte, yasama derecesinde önemlidir ve İslâm hukukunun kaynaklarından birini teşkil edecek vasıfları taşımaktadır.<sup>50</sup> Şu kadar var ki, icthadlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müctehit olmayan kişiler açısından bu icthadlardan birinin alınması ve ona göre amel edilmesi pratik bir zorunluluktur. Yine bu icthadlardan biri kamu otoritesince kanunlaştırıldığında ise, bağlayıcılık vasfı kazanarak herkes tarafından uyulması zorunlu bir kanun haline gelmiş olur.<sup>51</sup>

**Hukukçuların hukuka doğrudan, yasamaya dolaylı katkıda bulunma faaliyeti olarak icma':** Hukukçuların yasamaya dolaylı katkıda bulunmaları ferdi icthadlarıyla olabileceği gibi, icthadların aynı noktada birleşmesi neticesinde meydana gelen icma suretiyle de olabilir.<sup>52</sup> Ayrıca, halkın, bilimsel açıdan ileri gelen kişileri tarafından gerçekleştirilen icmaı bir çeşit millet iradesi sayılabilir. Ancak bu irade, uygulamada müctehidlerin icmaı ile belirlenmektedir.<sup>53</sup> Bilindiği gibi, klasik anlayışa göre, icmaın bağlayıcılığının temelinde, "ümmetin dalâlet üzerinde toplanmayacağını"<sup>54</sup> bildiren

49 Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 66-67; Mahmasânî, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut, 1952, s. 140; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, Ankara, 1955, II, 16; Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlül-Abkâm*, Beyrut, 1988, s. 35.

50 Bkz. Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 487.

51 Bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 7; Apaydın, "İctihad", XXI, 435; Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi I (Kamu Hukuku)*, Konya, 1989, I, 159-160.

52 Bu husustaki Osmanlı uygulamalarına ışık tutması açısından bkz. Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, İstanbul, 199, I, 70 vd.

53 Bkz. Rayyis, M. Ziyâuddîn, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, 2. bs., İstanbul, 1995, s. 480-481.

54 Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir ve.dğr., Beyrut, tsz., Fiten, 7; Heysemî, Ali b. Ebi Bekr, *Mecma'üz-Zevâid*, Kahire, 1407, V, 218. Bu hadisin farklı lâfızlarla rivayeti için bkz. 'Aclünî, İsmâ'ül b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, Beyrut, 1351, II, 350-351.

hadise dayanan masumiyet anlayışı yatmaktadır.<sup>55</sup> Bu anlayışa göre, masumiyet ve millet iradesinin aynı anda tecelli etmiş olduğu icma' vasıtası ile *dalâlet üzerinde toplanmayacağı bildirilen ümmetin* iradesi, yasama faaliyetine yansımış olmaktadır.

Bu anlayışın bir yansıması olsa gerek ki, klasik anlayışa göre, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren hiçbir âlimin farklı kanaat belirtmediği hususlar artık ictihadî faaliyete ihtiyaç hissettirmeyecek alanı oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

Bir başka açıdan bakıldığında, hukukçuların icma' yoluyla yasamaya katkısı doğrudan bir katkı olarak ta değerlendirilebilir. Zira müslüman yöneticiler, fukaha icma'ının bulunduğu bir konuda icma'a muhalif bir kanunlaştırma yapmazlar, yapamazlar. Özetlemek gerekirse, icma', bilimsel bir faaliyet, ictihadlar toplamı olması açısından yasamaya hukukî malzeme temin edebilir. Bu açıdan icma'ın yasamaya katkısı dolaylıdır.

Doktrinde, hakkında icma bulunduğu kabul edilen hususlarda ona aykırı yasa yapılamayacağından<sup>57</sup> icma' ile şekillenen meselenin doğrudan yasa niteliğini kazanmış olduğu, başka bir ifade ile icma' ile sabit olan hüküm, hukukî norm şekline sokularak yasa olarak kabul edileceği için onun yasamaya katkısı doğrudan bir katkı olarak kabul edilebilir.

### 2.2.2. Yasanın organik kaynağı

Yasamanın organik kaynağı hukuk kuralını yasa şekline koyarak devlet gücüyle yaptırma bağlayan iradedir. Yasamanın organik kaynağının kamu otoritesi olduğu hususu devlet ve hükümet sistemlerine göre değişmemekte ve bütün sistemlerde yasama yetkisi kamu otoritesine ait olmaktadır

İslâm hukukuna göre *yasama*, düzenlemeye konu olan olayla ilgili hükmün, İslâm'ın değer kaynaklarından istinbât edilerek normatif kural haline dönüştürülmesi olduğuna göre, bu faaliyeti yapan irade de yasamanın organik kaynağı olmaktadır. Buna göre İslâm hukukunda yasamanın kaynağını teşkil eden irade, egemen irade adına, düzenlenecek olay ve onunla ilgili hükmün tespit ve tercihi ile maddî yaptırma bağlamak suretiyle hukuk kuralı formunda ifade edilmesi işlemini gerçekleştirmektedir.<sup>58</sup>

55 M.Abduh da, "hall ve akd ehli müminlerin, hakkında nass bulunmayan ve kamu yararının gerektirdiği bir konu üzerinde, tam bir bağımsızlık ve serbestlik içinde, zorlanmadan icma ettiklerinde onlara itaat etmenin vacip olduğunu ve bu icmada onların masum olduğunu kabul etmek gerektiğini" söylemektedir. Bkz. Rayyis, *a.g.e.*, s. 481-482.

56 Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcma" *DİA*, İstanbul, 2001, XXI, 428.

57 İcma'ın bağlayıcılığı ve ve sahabe icma'ı ile sabit olan hüküm Kitap ve Sünnet ile sabit olan hüküm gibi olduğu hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsi, *Usûl*, I, 318.

58 Bkz. krş. Türcan, *a.g.e.*, s. 179.

Özetlemek gerekirse, İslâm hukuku açısından hüküm, hukuk, kanun arasında fark bulunduğu gibi, bunların kaynakları arasında da fark bulunmaktadır. Öyleyse hükmün kaynağı ile hukukun ve kanunun kaynağı ayırımına gidilebilir. Hükmü ibtidaen koyan (hükmün kaynağı) Allah, hukuku oluşturan müctehidler, kanunlaştıran ise kamu otoritesidir.

**Yasanın organik kaynağı olarak devlet başkanı:** Başta Raşit halifeler olmak üzere İslâm hukuk tarihinin her döneminde ilmî yeterliliğe sahip olan halifeler hem hukukçu hem de devlet başkanı konumlarıyla aktif bir şekilde hareket ederek yasama alanında büyük ölçüde yetkili olmuşlardır.<sup>59</sup>

Devlet başkanının, hukuki hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık uygulamada birliği sağlamak ve toplumda ayrılıkların oluşmasını önlemek gibi gerekçelerle mevcut ictehadî görüşlerden birini tercih edip o doğrultuda hareket edilmesini istemesi<sup>60</sup> bir yasama faaliyeti olup,<sup>61</sup> İslâm tarihinde yasama yetkisini kullanan halifelerin en çok başvurdukları yöntem de budur.<sup>62</sup>

Ayrıca devlet başkanının, kamu yararı düşüncesiyle, tercih etmiş olduğu görüş, müftabih görüş olmasa bile, yasalaşmış sayılacağından insanlar için bağlayıcı hale gelir. Bu cümleden olarak, devlet başkanı büyük bir maslahat gereği, caiz olan bazı işlem ve akitleri kanunen yasaklayabilir. Yine bunun gibi, halkın zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlarını karşılamak için kesin hükümler ifade eden genel ilkelere ters düşmeyen kanunlar da çıkarabilir.<sup>63</sup>

Buna ek olarak, devlet başkanının, İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek bir takım düzenlemeler yapması ve kendi yetkisine bırakılan ta'zir cezalarını belirlemesi de mümkündür.<sup>64</sup> Ancak bu tür faaliyetler sırasında devlet başkanı, sınırlı bir

59 Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 3. bs., Ankara, 1991, s. 31; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 145. Bkz. Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 293; Mansurizade Said, "Cevazın Şeri Ahkâmdan Olmadığına Dair", sad. Ali Bardakoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s: 1 (Kayseri 1987), s. 81-89; Âliye, *a.g.e.*, s. 43; Barkan, Ömer Lütfi, "Kanunname", *İA*, İstanbul, 1993, VI, 185 vd.; İnalçık, Halil, "Örf", *İA*, İstanbul, 1993, IX, 180.

60 Bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 7. Ayrıca bkz. İnalçık, "Kanun", *DİA*, XXIV, 325; Mahmasânî, *a.g.e.*, s. 166-177; Karadâvî, Yûsuf, *İslâm Hukuku-Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul 1997, s. 62-64; Fâsî, 'Allâl, *Makâsüdüş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, byy., 1993, s. 58; Nebhân, *a.g.e.*, s. 148-149; Koşum, "İslam Hukukunda Siyaset-i Şer'iyye Kavramı", s. 353. Mecelle'nin 1802. maddesi de bu hedefe yönelik olarak vazedilmiştir.

61 Bkz. Mecelle, mad. 16; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 68-70.

62 Bkz. Mahmasânî, *a.g.e.*, s. 257; Cin-Akgündüz, *a.g.e.*, I, 159-160.

63 Bkz. Nebhân, *a.g.e.*, s. 148-149.

64 Bkz. Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159; Bkz. İnalçık, "Kanun", XXIV, 325; Rayyis, *a.g.e.*, s. 485; Udeh, *a.g.e.*, s. 225.



yetkiyi yani İslâm hukukunun genel yapısına paralel bir düzenleme yetkisini kullanmaktadır. Şu halde devlet başkanlarının İslâm Hukukunun ichtihadla sabit olmayan bir hükmünü yürürlükten kaldırma veya değiştirme şeklinde bir yasama faaliyetleri söz konusu değildir.<sup>65</sup>

**Hukukçuların yasamaya doğrudan katkıda bulunma faaliyeti olarak şûra:** Hakkında Kur'an-ı Kerim'de iki ayet<sup>66</sup> ve aynı adla bir de sure bulunan şûra ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den birçok hadis nakledildiği gibi, siyer ve tarih kitaplarında da şûra uygulamalarının çok sayıda örnekleri görülmektedir.<sup>67</sup> Hulefa-i Raşidîn döneminde de yaygın bir şekilde kullanılan şûra uygulamasıyla birçok dinî, hukukî ve siyasî problem çözülmüştür.<sup>68</sup>

Ancak şûra ehlinin faaliyet gösterebileceği yasama sahası naslarla sınırlıdır. Dolayısıyla şûra heyetinin bir yasama faaliyetinde bulunması, Şâri'in hüküm vazetmediği yeni ortaya çıkan olaylar hakkında, İslâm hukukunun genel ilkeleri doğrultusunda hükümleri belirleme çabası ve faaliyeti neticesi ortaya çıkan bir uzlaşma ve ittifakı ifade eder. Yoksa Şâri'in iradesine aykırı olduğu açıkça anlaşılabilen bir hüküm koyma yetkisine fert olarak bir müctehid sahip olmadığı gibi bir heyet de sahip değildir.<sup>69</sup> Şûra vasıtasıyla ancak, hakkında nassın varid olmadığı konularda, mesalih-i mürsele çerçevesinde, günümüzdeki tabiriyle kanun vaz' edilebileceği gibi, önceki ichtihatlardan biri de tercih edilebilir.<sup>70</sup>

Hukukun oluşumuna katkıda bulunan daha doğrusu hukuku oluşturan fukahanın, şûra vasıtasıyla yasamaya da doğrudan katkıda buldukları söylenebilir. Bu katkı, tarihi tecrübede görüldüğü üzere, fukahanın, şûra meclisi içinde yer alarak bizzat yasama faaliyetine katılmaları şeklinde olabileceği gibi, bugünkü yasama meclislerinde bulunan ihtisas komisyonlarına benzeyen kurullarda görev alarak kanunların hazırlanmasında aktif rol almaları şeklinde de olabilir.<sup>71</sup>

65 Bkz. Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159; İnalçık, "Kanun", XXIV, 325; Udeh, *a.g.e.*, s. 224-225.

66 3.Al-i İmran, 159; 42.Şura, 38.

67 Senhurî, Abdürrezzâk, *Fıkhu'l-hilâfe ve Tetavvürühâ*, Kahire, 1989, s. 225; Aydın, "Anayasa", III, 161; Aydın, M. Akif Türk, , *Türk Hukuk Tarihi*, 3. bs., İstanbul, 1999, s. 125.

68 Senhurî, *a.g.e.*, s. 225; Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 161; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 125.

69 Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâm'da Siyasi Bir Katılım Vasıtası Olarak Şûrâ*, Konya, s. 185, 1 ve 2 nolu dipnot.

70 Gökmenoğlu, *a.g.e.*, s. 186.

71 Günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde, bizdeki ihtisas komisyonlarına benzer bir şekilde, kanun taslakları hazırlamak veya bu kanunların İslâm hukukuna uygunluğunu kontrol etmekle görevli sadece hukukçulardan oluşan komisyonlar bulunmaktadır. Bunların bu faaliyeti yasamaya doğrudan katkı olarak değerlendirilebilir.

Mesela Osmanlı devletinde, Divan-ı Hümayun vezir, şeyhülislâm, reisülküttap, defterdar, nişancı, kazasker, kaptan-ı derya gibi kişilerden meydana gelmekteydi.<sup>72</sup> Bu kişilerin bir kısmı yasama, bir kısmı yürütme, bir kısmı da yargı alanında kendilerine tevdi edilen vazifeleri padişaha vekâleten yerine getirmekteydi. İlmîye sınıfının başı olan ve Kanunî döneminde divan üyeliğine getirilerek protokolde sadrazama denk sayılan şeyhülislam, İslam hukukunun uygulanmasından sorumlu en yüksek din âlimi idi. Divanda oy hakkına sahip olmamasına rağmen, divanda alınan kararların dine uygun olup olmadığı hakkında fetva verirdi. Böylece icthad vasıtasıyla hukukun oluşumuna katkıda bulunan fukaha, Osmanlı devletinde şeyhülislam örneğinde olduğu gibi, şura vasıtasıyla da yasamaya doğrudan katkıda bulunabilmektedir.

### 2.2.3. Yasama yetkisi açısından iki hukuk arasında mukayese

Hukuki olaylarla ilgili maddî yaptırıma bağlanmış kural koyma iktidarına sahip olma anlamındaki yasama yetkisi, bütün toplumlarda kamu otoritesine aittir. Yasama faaliyetinin en önemli ayağını oluşturmakta ve yasama organından daha genel bir mana ifade etmekte olan yasama yetkisi, devlet ve hükümet şekillerine göre değişmektedir. Bazı istisnâî durumlar olmakla birlikte,<sup>73</sup> bu yetkiyi genellikle yasama organı kullanmaktadır.

İslâm hukukunda ise, hüküm kaynağı itibari ile Allah ve Resulü'ne ait olan yasama fonksiyonu beşer eliyle gerçekleştirilmektedir.<sup>74</sup> Müctehid hukukçuların icthad ederken önce Kitap ve Sünnet'e başvurmaları, bunlarda açık bir hüküm bulunduğu takdirde onu dikkate alma mecburiyetinde olmaları, hüküm kaynağı itibari ile hukuk yapmanın da yasama yetkisi gibi ilahî iradeye ait olması sebebiyledir.<sup>75</sup> Bağlayıcılıkları devlet tarafından tanımlanmış bulunan Kitap, Sünnet ve icma', hüküm vazetmiş oldukları konularda devletin onayına muhtaç olmaksızın yasamanın hüküm kaynağını oluşturdukları için, ibtidaen hüküm koyma anlamındaki *teşri'* yetkisi ilahî iradeye

72 Bu gibi yardımcı kişi ve kurumların Osmanlı Devletinde uygulanışı hakkında geniş bilgi için bkz. Okandan, Recai G., *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, 3. bs., İstanbul, 1977, s. 36; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 2. bs., Ankara, 1961, I, 501; Aldıkaçtı, Orhan, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, 4. bs., İstanbul, 1982, s. 32-33; Gören, a.g.e., s. 10-11.

73 Mesela Kanun hükmünde kararname örneğinde olduğu gibi bazı özel/olağanüstü durumlarda bu yetki yürütme organı tarafından kullanılmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Karahanoğulları, Onur, "Kanun Hükmünde Kararnamenin Niteliği (Bir Öneri: Birlikte Yasama)", *Amme İdaresi Dergisi*, c: XXXI, s: 2 (Haziran 1998), s. 43-45.

74 Bu hususta farklı bir değerlendirme için bkz. Aydın, "Anayasa", III, 159.

75 Bkz. krş. Rayyis, a.g.e., s. 485.

aittir.<sup>76</sup> Ancak, ilgili hükmün, bu kaynaklardan istinbât edilerek normatif kural haline dönüştürülmesi (kanun olarak kabul edilmesi) ise yasama yetkisini elinde bulunduran güç/organ tarafından yapılmaktadır.

Yasamanın organik kaynağının kamu otoritesinin olması, devlet ve hükümet sistemlerine göre değişmediği için İslâm hukukuna göre de yasama yetkisi kamu otoritesine aittir. Başka bir ifade ile hüküm kaynağı itibariyle nasslara ait olan bu yetkiyi kamu otoritesi kullanmaktadır. Ancak, hüküm kaynağı açısından ilahî iradeye ait olan yasama yetkisini, organik olarak kullananların, bu yetkiyi, ilahi sınırları gözeterek kullanması gerekmektedir.<sup>77</sup> Bu cümleden olarak, İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda, bir takım düzenlemeler yapma yetkisi bulunan devlet başkanının,<sup>78</sup> bu yetkisini, İslâm hukukunun genel yapısına paralel ve sınırlı bir şekilde kullanması gerekir. Öyleyse onların yaptıkları hukuki düzenleme, helal-haram kılma şeklinde olmayıp, sırf dünyevî açıdan bir izin verme ya da yasaklamadır. Zira yasama yetkisini elinde bulunduranların *helal-haram* kılma şeklinde *dinî hüküm* vazetme yetkisi bulunmayıp bu yetki sadece Allah ve Resulü'ne aittir.<sup>79</sup>

İslâmî kaynaklarda, sıkça tekrar edilen “İslâm'da Şâri'-i hakikinin Allah olduğu veya Şâri'in Allah ve Resulü olduğu” sözü, yasama alanında beşerî iradenin ilahî irade üzerine çıkamayacağını ifade etmektedir.<sup>80</sup> Ayrıca şâri'in Allah olması gerçeğiyle, yasama faaliyetlerinde beşeri iradenin etkinliği ve sorumluluğu, birbiriyle çelişen değil, aksine birbirini tamamlayan iki ayrı husustur.<sup>81</sup> Zira mutlak şâri' olan Allah'ın inzal buyurduğu nasslara muhatap olarak onlardan dini hükümler çıkaran beşerdir. Ancak hükmün kaynağının Allah olmasının bir gereği olarak hakkında nass bulunan konularda Allah'ın iradesine muhalif bir irade beyan edilemez. Hakkında nass bulunmayan konularda ise, nassların lafzına/sözüne İslâm hukukunun ruhuna/özüne ters düşmeyecek şekilde, zamanın şartları da göz önüne alınarak kanunî düzenlemeye gidilebilir.

İslâm hukukunda bazı *değişmez temel kuralların* varlığından hareketle kimi düşünürler; İslâm devletinin *teokratik* olduğunu iddia etmektedirler.

76 Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal*, II, 292; Apaydın, “Siyasi Prensipler Açısından Demokrasi (Müzakereler)”, s. 424; Ayrıca bkz. Hallâf, *Hulâsatü Târîhi't-Teşri'i'l-İslâmî*, s. 281-282; 'Âliye, *a.g.e.*, s. 42.

77 Bkz. Rayyis, *a.g.e.*, s. 485.

78 Aydın, “Anayasa”, III, 159. Ayrıca bkz. Rayyis, *a.g.e.*, s. 485; İnalçık, “Kanun”, XXIV, 325.

79 Dinî hüküm-hukukî hüküm ayrımı hakkında geniş bilgi için bkz. Gözübenli, Beşir, “Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa, 2003, s. 225-256, 260.

80 Aydın, “Anayasa”, III, 160.

81 Bardakoğlu, “Teorik Açısından İslâm ve Demokrasi: Yasama”, s. 366.

Ancak *bu kurallar*, bütün insanlığın mutluluğunun sağlanması için konulmuşlardır ve mutluluğun devamı da bunlara uyulmasına bağlı olduğu için değişmezler.<sup>82</sup> Öyleyse *İslâmî yasama*, hüküm kaynağı olan nassların ilahî olması; bunları algılama, yorumlama ve uygulamanın da beşeri bir faaliyet olması sebebiyle, belki kimi yazarlarca *yarı teokratik yasama* modeli olarak da nitelendirilen, *nev'-i şahsına münhasır* bir yasama modeli olarak kabul edilebilir.<sup>83</sup>

İki hukuk arasında icthad açısından yapılan bir mukayesede şunlar söylenebilir: Her iki hukukun gelişmesinde ve yasama faaliyetlerinde icthad önemli bir yere sahiptir. Şu farkla ki, pozitif hukukun tamamı, İslâm hukukunun ise beşerî boyutu büyük ölçüde icthad ürünüdür. Çünkü pozitif hukukta yasama faaliyeti esnasında ilk başvuru icthaddir. İslam hukukunda ise, ilgili konuda nassın bulunmadığı zaman icthada başvuru olarak kanun vazedilir.

Pozitif hukuk sistemlerinin uygulandığı çağdaş demokrasilerde temsilcileri vasıtasıyla halk, yasaları koyup kaldırırken kendilerini bağlayan bir yasa ile sınırlı olmayıp tam aksine yasama hususunda sınırsız yetkiye sahiptirler.<sup>84</sup> Kanaatimizce bu iki hukukun yasama yetkileri arasındaki en bariz fark, pozitif hukuktaki yetki sınırsızlığına karşılık İslâm hukukuna göre yasama yetkisinin, nasslarla ve İslam hukukunun genel ilkeleri ile sınırlı olmasıdır.

### Sonuç

Yasa/kanun bir devlette yetkili makam tarafından çıkarılarak yürürlüğe konulan; uyulması zorunlu, genel, sürekli ve soyut yazılı hukuk kurallarına denir.

Yasama, devletin, toplum hayatını düzenlemek maksadıyla hukuk kuralları koyması anlamına gelmektedir. Kanunlaştırma ise, herhangi bir konu ile ilgili olarak uyulması gereken normları kanun formuna koyma, kanun halinde kaideler vazedme demektir. Yasama, ilkten kanun vazedme için kullanıldığı gibi; mevcut hukuk normlarının kanun formuna sokularak derlenmesi için de kullanıldığından kanunlaştırmadan daha kapsamlıdır. İslâm hukukunda ise yasama, düzenlemeye konu olan olayla ilgili hükmün, İslâm'ın değer kaynaklarından istinbat edilerek veya fıkıhtaki icthadlardan tercihler yapılarak normatif kural haline dönüştürülmesi ya da ilkten normatif kural vazedilmesidir.

82 Bkz. Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, İstanbul, 1970, s. 119, 1. dipnot.

83 Krş. Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 291-292; Bardakoğlu, Ali, "Teorik Açından İslâm ve Demokrasi: Yasama", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1988*, 2. bs., Ankara, 1999, s. 365-366.

84 Bkz. Rayyis, *a.g.e.*, s. 484.

Pozitif hukukta hukuk ile kanun arasında fark bulunduğu gibi, İslam hukukunda da hüküm-hukuk-kanun terimleri arasında fark bulunmaktadır. Pozitif hukukta, nasıl ki, resmi otoritenin tercih ve onayı olmaksızın hukuk (hukuk doktrini) yasa vasfını kazanmıyorsa, İslam hukukunda da resmi otoritenin tercih ve onayı olmadan fıkıh kuralları yasa olarak kabul edilemez. Pozitif hukukta hukukçular hukuk doktrinini oluşturduğu gibi, İslam hukukunda da müctehidler icthadlarıyla fıkıh oluştururlar. Ancak oluşan ya da oluşturulan hukukun yasalaşması için kanun olarak kabul edilip yürürlüğe konulması gerekmektedir.

İslam hukukunda aralarında fark bulunan hüküm, hukuk, kanun terimlerinin kaynakları arasında da fark vardır. Buna göre, hükmü ibtidaen koyan (hükümün kaynağı) Allah; belli yöntemler yardımıyla nasslardan istinbat ettikleri hükümlerle hukuku oluşturan müctehidler; hakkında fıkıhta/hukukta hüküm bulunan konularda mevcut görüşler içerisinden tercihler yaparak hukuku kanunlaştıran, hakkında doğrudan hüküm olmayan konularda ise sahip olduğu yasama yetkisini kullanarak yasa koyan ise kamu otoritesidir.

Kamu otoritesinin yaptığı yasama faaliyeti bazen müctehidler tarafından oluşturulan icthadların kanunlaştırılmasıyla olabileceği gibi, onun doğrudan kanun vazetmesi şeklinde de olabilir. Birinci şekildeki yasama, kanunlaştırma anlamında bir yasamadır ki, İslam hukuk tarihinde ilk müracaat edilen ve en çok kullanılan yöntem budur. İkinci şekildeki yasama ise, doğrudan yasa koyma faaliyetidir ve aranılan hüküm mevcut icthadlar içerisinde bulunamadığı zaman son çare olarak başvuru olan yöntemdir.

Pozitif hukukta yasama yetkisi ve bu yetkinin kullanılması olan yasama faaliyeti ve bu faaliyet neticesinde vazedilen hukuk kuralı, içerdiği hüküm unsuru da dâhil, tüm unsurları itibari ile beşere aittir. Dolayısıyla pozitif hukuk, tamamen beşeri nitelikli bir hukuktur ve bundan dolayı ona *beşerî hukuk* da denilmektedir.

İslâm hukukunda hüküm kaynağının vahye dayalı olmasından ötürü, hukuk kuralının yargı/hüküm içeren yönü ilahî iradeye çeşitli kaynaklar/edille vasıtası ile bağlanmaktadır ve bu yönü ilahîdir. Ancak İslâm hukukunun iki ana kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet/nasslar geliş yerleri itibarıyla ilahî olmakla birlikte, bu nassların, insan akli yoluyla anlaşılıp yorumlanması beşerî bir faaliyettir. Öyleyse İslâm hukuku, hüküm kaynağı itibari ile ilahî iradeye ait olmakla birlikte, yasama faaliyeti beşer eliyle gerçekleştirilmektedir. Kısaca yasamanın hüküm boyutu ilahî, yasa boyutu ise beşerîdir.

Sonuç olarak, devletin, emretme yetkisine dayanarak kural koyma ve düzenleme yapma iktidarına yasama yetkisi; bu yetkisini kullanarak, hukukî hayatı düzenlemek için bağlayıcı kurallar koyma işlevine yasama faaliyeti ve bu faaliyet neticesinde, vazettiği kurallara da kanun denir.

Toplumların yapısına göre yasama yetkisini elinde bulunduran ve yasama faaliyetini gerçekleştiren makamlar değişse de bu yetki ve bu faaliyetin aslı olarak, egemen iradeye ait olduğu gerçeği değişmemektedir.

Aralarında kapsam ve yöntem açısından bazı farklar bulunmakla beraber, yasama, pozitif hukukta olduğu gibi, İslam hukukuna göre de bir devlet faaliyetidir. Hakkında hüküm bulunan konularda, İslam hukukuna göre yasanın (İslamî yasamanın) hüküm boyutu ilahî olmakla birlikte, yasama yetkisi, her iki hukukta da kamu otoritesine aittir. Ancak pozitif hukukta sınırsız bir yasama alanı, mutlak ve sınırsız bir yasama yetkisi bulunmasına karşılık; İslam hukukunda sınırlı bir yasama alanı ve sınırlı bir yasama yetkisi söz konusudur.

### Kaynakça

- ‘Aclûnî, İsmâ‘il b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve Müzilü'l-ilbâs*, Beyrut, 1351.
- ‘Âliye, Semîr, *Nazarîyyetü'd-Devle ve Âdabuhâ fi'l-İslâm*, Beyrut, 1408/1997.
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, İstanbul, 1990.
- Aldıkaçtı, Orhan, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, İstanbul, 1982.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade, *Dürerü'l- Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul, 1330.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985.
- Anayasa, mad. 88-89.
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 435.
- \_\_\_\_\_, “Siyasal Hayat”, *İlmihal*, II, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Siyasi Prensipler Açısından Demokrasi (Müzakereler)”, *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998*, Ankara, 1999.
- Arsebük, Esat, “Kanun Karşısında Hukukun Rolü”, *AÜHFD*, c: III, s: 2-3-4, İstanbul, 1946.
- Atar, Fahrettin, “Fetva”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 487.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 3. bs., Ankara, 1991.
- Aydın, M. Akif, “Anayasa”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 159.
- \_\_\_\_\_, *Türk Hukuk Tarihi*, 3. bs., İstanbul, 1999.
- Ayiter, Ferit, “Yabancı Kanunlar ve Milli Hukuk”, *Medeni Kanununun XV. Yıldönümü İçin*, İstanbul, 1944.
- Bardakoğlu, Ali, “Delil” *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 139.
- \_\_\_\_\_, “Teorik Açından İslâm ve Demokrasi: Yasama”, *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1988*, 2. bs., Ankara, 1999.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Kanunname”, *İA*, İstanbul, 1993, VI.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-feth, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 466.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, 13. bs., Ankara, 1999

- Bilmen, Ömer Nasuhi, "Ahkâm-ı Şer'iyye ve Ahkâm-ı Fıkhiyye", *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, sa. 2, İstanbul, 1964.
- Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1326.
- Cin, Halil-Akgündüz, *Abmet, Türk Hukuk Tarihi I* (Kamu Hukuku), Konya, 1989.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid ez-Zeyn Ebi'l-Hasan el-Huseynî, *et-Ta'rifât*, Mısır, 1357/1938.
- Çağul, Orhan Münir, "Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, Hukuk Devleti ve Hukuk Kültürü", *İÜHFİM*, c: XXVI, s: 1-4 (İstanbul, 1961).
- Komiyon, "Kanun", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 323-324
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul, ts.
- Ensârî, Muhammed b. Nizâmiddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Sübût* (el-Mustasfâ ile birlikte), Beyrut, ts.
- Fâsî, 'Allâl, *Makâsüdü's-Ser'i'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, yy., 1993.
- Fethî Abdülkerim, *ed-Devletü ve's-Siyâsetü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire, 1404/1984.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, ts.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâm'da Siyasi Bir Katılım Vasıtası Olarak Şûrâ*, Konya, 1997.
- Gören, Zafer, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 1. bs., İzmir, 1997.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Bursa, 1998.
- Gözübenli, Beşir, "Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa, 2003.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 4. bs., Ankara, 1973.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, 5. bs., Ankara, 1996.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Siyâsetü's-Ser'iyyetü ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyyeti fi's-Süûni'd-Düstüriyyeti ve'l-Hâriciyyeti ve'l-Mâlîyyeti*, Beyrut, 1407/1987.
- \_\_\_\_\_, *Hulâsatü Târîhi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Mısır, 1376/1956, (İlmü Usûli'l-Fıkh, İstanbul, 1984 ile birlikte).
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Felsefesi* (İlmü Usuli'l-Fıkh), çev. Hüseyin Atay, 2. bs., Ankara, 1985.
- Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, İstanbul, 1970.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'uz-Zevâid*, Kahire, 1407,
- İnalcık, "Kanun", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 324.
- \_\_\_\_\_, "Örf", *İA*, İstanbul, 1993, IX, 180.
- Karadâvî, Yûsuf, *İslâm Hukuku-Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul, 1997.
- Karahanoğulları, Onur, "Kanun Hükmünde Kararnamenin Niteliği (Bir Öneri: Birlikte Yasama)", *Amme İdaresi Dergisi*, c: XXXI, s: 2, Haziran, 1998.
- Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII,3.
- \_\_\_\_\_, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3. bs., İstanbul, 1991.

- Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Siyaset-i Şerî'yye Kavramı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c: XVI, s: 3, 2003.
- Kubalı, Hüseyin Nail, "Devlet Hukuk Nizamı ve Hükümet Edenlerle Hükümete Tabi Olanların Bu Nizam İçindeki Vaziyetleri", *Tahir Taner'e Armağan*, İstanbul, 1956.
- Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, İstanbul, 1989.
- Mahmasânî, Subhi, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, 2. bs., Beyrut, 1952.
- Mansurizade Said, "Cevazın Şeri Ahkâmdan Olmadığına Dair", sad. Ali Bardakoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s: 1, Kayseri, 1987.
- Mâverdî, Ebül-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Mısır, 1386/1966.
- Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, İstanbul, 1966.
- Muhammed Esed, *Minhâcü'l-İslâm fi'l-Hüküm*, 3. bs., Beyrut, 1967.
- Mütevellî, Abdülhamîd, *Mebâdiü Nizâmî'l-Hüküm fi'l-İslâm ma'al-Mukârene bi'd-Düstüriyyeti'l-Hâdise*, İskenderiye, tsz.
- Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizâmü'l-Hüküm fi'l-İslâm* (İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları) (çev. Servet Armağan), İstanbul, 1980.
- Okandan, Recai G., *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, 3. bs., İstanbul, 1977.
- Özsunay, Ergun, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul, 1981.
- Rayyis, M. Ziyâuddîn, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, 2. bs., İstanbul, 1995.
- Sarıca, Ragıp, *Türkiyede İcra Uzununun Tanzim Salahiyeti*, İstanbul, 1943.
- Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, Ankara, 1955.
- Senhurî, Abdürrezzâk, *Fıkhu'l-bilâfe ve Tetavvürühâ*, Kahire, 1989.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Schl, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul, 1984.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, Beyrut, 1991.
- Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1988.
- Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 2. bs., İstanbul, 1991.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir ve.dğr., Beyrut, tsz.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, 2001.
- Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, çev. Beşir Eryarsoy, 5. bs., İstanbul, 1995.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 2. bs., Ankara, 1961.
- Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, İstanbul, 1991.
- Vural, Muammer, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi*, (Hz. Ömer Dönemi), (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005.
- Yûsuf Hamid el-Alim, *el-Makâsîdü'l-Âmme li's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Rabat, 1414/1993.
- Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk* (Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku), Ankara, 1992.



## YUNUS EMRE'NİN İNSANLA İLGİLİ DİZELERİNE YANSIYAN KUR'AN KÜLTÜRÜ

Ömer MÜFTÜOĞLU(\*)

### ÖZ

*Yunus Emre, 13. yüzyılda Anadolu coğrafyasının Müslümanlaşmasına katkı yapmış bir önemli düşünür ve Hakk âşığı bir ozandır. Yaşarken halk tarafından sevilmiş, ölünce de halkın kendisine olan sevgisi azalmamıştır. Yunus Emre kendi çağdaşlarına ve kendinden sonrakilere şiirleriyle seslenmiş, şiirleri günümüze kadar gelmiştir.*

*Onun şiirlerinde esin kaynağı dinidir. Her Müslüman gibi o da dinini Kur'an ve Peygamberimizin hadislerinden müteşekkil olan iki ana kaynaktan öğrenmiştir. Öğrendiklerini de şiirlerine yansıtmıştır. Bu makalede Yunus Emre'nin insanla ilgili dizelerine yansıyan Kur'an Kültürü incelenmiş ve çeşitli alt başlıklarla ilgili Kur'an ayetlerinden Yunus Emre'nin şiirlerine yansıttığı mesajlar yakalanmaya çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Yunus Emre, Fânilik, Teslimiyet, Mahşer Günü

### ABSTRACT

#### *The Reflection of Qur'anic Culture Concerning Human-beings from Yunus Emre's Lines*

*Yunus Emre was a God lover, a bard and a very important philosopher who worked in service of Islam to be spread in Anatolia in the 13th century. He was loved during his lifetime, and he remained as a beloved after he passed away, by public at large. Yunus Emre was a man who spoke to both his generation and next generations through his poems that survived until today.*

*His inspiration was Islam religion. Just like all other Muslims he learned Islam from two basic sources; Qur'an and the hadiths of the Prophet. He also reflected what he learned in his poems. Yunus Emre's poems concerning human beings in Quranic culture are under examination in this essay. In other words, the Qur'anic messages from which Yunus Emre reflected in his lines concerning human beings are tried to be identified.*

**Keywords:** Qur'an, Yunus Emre, Mortality, Submission, the Day of Judgment

\* Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, omuftu@yahoo.com

## Giriş

Sıradan düşünmemek, “sıradan olmayanlardan” destek olarak mümkün olur. Kendi yaşadığı zamanların ötesine seslenmek de yine zamanlara bağlı kalmayan evrensel nitelikli mesajdan beslenerek olur.

Bugün elimizde *Divanı ve Risâletü'n-Nushiyyesi* olan, bu iki temel eserinde yazdıklarıyla tanıdığımız Yunus Emre'nin kimliği üzerindeki tartışmalar<sup>1</sup> bir yana sözlerinde, evrensel nitelikli Kur'an mesajından bolca katkı bulmak mümkündür. O, hem Kur'an'ı hem de Peygamberimizi iyi anlayıp, iyi yorumlamış ve anladıklarını sade bir dille başkalarına anlatmış iyi bir şâir, müstesna bir düşünce insanıdır.

Akıl sahibi olmak, aklını, düşünce üretmek üzere aktif halde kullanıyor olmak, içinde yaşanan toplumda destekçiler kazandırdığı gibi karşıtların oluşmasına da yol açar. Dolayısıyla düşünce sahibinin, kendi düşüncesini savunması, gerektiğinde mücadele etmesi kaçınılmazdır. Mücadelede kavga bazen kaçınılmaz son olarak ortaya çıkabilir. Ancak kavgayla sonuçlanmayan mücadeleyi tercih etmek, diğer yöntemler bittiğinde kavgayı son çare olarak benimsemek de erdemdir.

Kur'an'da, hakikatin temsilcisi ve ileticisi olarak müjde verici ve uyarıcı olarak gönderildiği ifade edilen<sup>2</sup> Peygamberimizin yolu da kavga değildir. Peygamberimiz dışındaki diğer peygamberler için de bu husus geçerlidir. Onların da hepsi müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmişlerdir.<sup>3</sup> Yunus Emre bu

1 Yunus Emre'nin doğduğu ve yaşadığı yerler konusundaki tartışmalar için bkz. Uysal, Abdullah-Alodalı, Necati-Demirci, Musa, *Dünü ve Bugünüyle Karaman Kültür-Tarih-Coğrafya*, Karaman Yunus Emre Kültür Derneği Yay., Karaman, 1992, s. 552 vd.; Doğramacı, Mehmet, *Bizim Yunus, Yunus Emre Hayatı ve Divanı*, Kitsan Yay., İstanbul, tsz., s. 15, Yunus Emre'nin mezarının Anadolu'nun farklı bir çok yerinde olmasını, Yunus'un Türk halkının içine sindiğinin göstergesi olarak yorumlayan Çubukçu'nun Yunus Emre ve düşüncesiyle ilgili diğer görüşleri için bkz. Çubukçu, İbrahim Agah, *Yunus Emre ve Düşüncesi*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1984, s. 15 vd.. Yunus Emre'nin hayatı ile ilgili ayrıca bkz. Bayraktar, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1994, s. 1-12; Öztelli, Cahit, *Yunus Emre*, Özgür Yay., İstanbul, 2009, s. 17, Gölpinarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 72-73; Gölpinarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009, s. XXVIII, Yardım, Mehmet Nuri, *Yunus Emre Divanı*, Kahraman Yay., İstanbul, 2006, s. 8; Karakoç, Sezai, *Yunus Emre*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 8 vd.; Özçelik, Mustafa, *Bizim Yunus*, Odunpazarı Belediyesi Yay., Eskişehir, 2007, s. 10 vd.

2 İlgili ayetler için bkz. 2.Bakara, 119; 17.İsrâ, 105; 25.Furkân, 56; 33.Ahzâb, 45; 34.Sebe, 28; 35.Fâtır, 24; 48.Feth, 8.

3 2.Bakara, 213.

durumda tercihini ortaya koymuş kavgayı değil, gönül adamı olmayı tercih etmiştir:

*“Ben gelmedim davi (=kavga) için, Benim işim sevi (=sevgi) için  
Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim”<sup>4</sup>*

### 1. Yunus Emre'nin Kur'an Kültürü

Yunus Emre'nin bildiği ve söylediği hakikatlerin kaynağı, bütün Müslüman düşünce adamlarının fikriyatına kaynaklık eden Kur'an ve Sünnettir. Bu iki temel kaynağın öğrettikleriyle yetişen her insan gibi Yunus Emre'nin de şiirlerinde beslendiği temel kaynakların yansımalarını görmek mümkündür. Bu çalışmada Yunus Emre'nin şiirlerine yansıyan temel kaynaklardan sadece Kur'an ayetleri ele alınacağından Hadislere değinilmeyecektir.

Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle zengin bir Kur'an kültürüne sahip olduğu ve Kur'an'ı içeriden bakan bir gözle görebildiği rahatlıkla söylenebilir. Onun aşağıdaki dizeleri, içeriden bir Kur'an okuyucusu olduğunun en açık delilidir:

*“Sayru (=hasta) olmuş iniler (=inler) Kur'an ünün (=okunmasını) diniler  
Kur'an okuyan kendi, kendi Kur'an içinde”<sup>5</sup>*

İnsanın kendini bilmesi, varlığına dair kuşku duymayıp varlığının gerçek sebebini ve yapması gerekenleri iyi kavrayıp yaşamını buna göre sürdürmesi demektir. Yaratılış gayesinden habersiz olanlardan bu türden davranışlar beklenemez. Peki, insanın kendini bilmesini sağlayacak kaynak nerededir? Yunus Emre, bu sorunun cevabını bulmuştur ve adresin Kur'an'dan başka bir yer olmadığını pekâlâ bilincindedir:

*“İy kendözini (=Ey kendini) bilmeyen söz ma'nisin anlamayan  
Hak varlığın isterisen uş (=işte) 'ilm ile Kur'an'dadur”<sup>6</sup>*

Müslüman bir zihnin beslenmek, zinde kalmak ve istikamet üzere devamını sağlamak için ilk müracaat kaynağı Kur'an'dır. Kur'an, Hakkı temsil eden insana Hakk tarafından gönderilen rehberdir. Bu rehberliği kabul eden insan için başka mürşit gerekmez. Yunus Emre Kur'an için; “mürşiddir Kur'an bana” derken bu hakikate vurgu yapmaktadır:

4 Toprak, Burhan, *Yunus Emre Divanı*, Odunpazarı Belediyesi Yay., İstanbul, 2006, s. 150. Makalenin metni içinde şiirlerin orijinal halleri kullanılmış, gerekli görülen açıklamalar parantez içinde (=) işaretiyle verilmiştir. Ayrıca, şiirler, hangi divandan alınmışsa, o divanın hattına sadık kalınmaya çalışılmış, anlaşılma kolaylığı sağlaması açısından bazen küçük değişikliklere gidilebilmiştir.

5 Tatcı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı (Tablil)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2005, II, s. 246.

6 Tatcı, a.g.e., II, s. 53.

*“Kâf Tagı zerrem (=parçam) degül ay u güneş bana kul  
Aslum Hak’dur şek (=şüph) degül mürşiddür Kur’ân bana”*<sup>7</sup>

Kur’an dışı hatta onun yerine ikamet edilmek istenen ikincil kaynaklar, sabiteleri olan ve bu sabiteleri üzerinde sabitkadem ilerlemesini sürdüren zihinlere kaynaklık edemez. Onların yegâne mürşitleri vardır ve o da Kur’an’dır. Kur’an’ın Allah tarafından inzal olduğuna vurgu yapan Yunus Emre, Kur’an dışı kaynaklardan beslenenlere karşı Kur’an’ı önceler ve asıl kaynağın Kur’an olması gerektiğini dile getirir.

*“Çün Kur’ân gökden indi anı Allâh buyurdu  
Andan haber virsene hâ kitâbdan ötersin (=hangi kitaptan okursun)”*<sup>8</sup>

Yunus Emre’nin Kur’an’ı iyi okuyup iyi bildiğinin bir başka göstergesi Allah’ın görülebilmesi meselesinde bu işin mümkünattan olduğunu söyleyenlere verdiği cevaptır. Allah, insanın bu dünyada yaşarken kullandığı gözlerle görülemeyecek bir aşkın varlıktır.<sup>9</sup> Nitekim Musa Peygamber’in “*Rabbim, Kendini bana göster de (bir kerecik) göreyim Seni!*” talebine “*Beni asla göremezsin!* (= لن تراني)<sup>10</sup> cevabı, Allah’ın görülemeyeceği hususuna Yunus Emre’nin Kur’an’dan gösterdiği delildir:

*“Kim göre Ânı ıyân (=açıkça, belli) kim diye nakş u nişân  
Sözi ‘Len Terânî’dir Musaya Tur içinde”*<sup>11</sup>

Yunus Emre, 112.İhlâs suresinin sonundaki “*kufuven ehadl* كُفُوا احد” kısmına da bir dizesinde atıf yaparak, varlığı başlangıçsız ve sonsuz olan Allah’ın ezeli ve ebediliğine dikkatleri çeker, bu tarifin dışındaki algıların Kur’an’a uygun olmayan algılar olduğunu dile getirir. Aynı mısradaki birden fazla ayete atıf yapan Yunus Emre, 57.Hadîd suresinin 3. Ayetinde geçen evvel ve âhir (= هو الأول و الآخر) kısmını da olduğu gibi sözüne aktarır:

*“Oldur âhir oldur ebed hem dillerde Kufuven ehad  
Evliyâ geçdi dünyâdan bir sâ’at kime kalısar”*<sup>12</sup>

20. Tâhâ suresinin başında, Kur’an’ın, onun ilk muhatabı olan Peygambere-rimize mutsuzluk kaynağı ve zorluk vesilesi olarak indirilmediği, tam tersine bir uyarı aracı olduğu vurgularının ardından 6. ayette ifade edilen; “*göklerde,*

7 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 12.

8 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 202.

9 6.En’âm, 103.

10 7.Ârâf, 143.

11 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 249.

12 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 52.

yerde, bu ikisi arasında ve toprağın altında her ne varsa O'na ait olduğu” gerçeği, Yunus Emre'nin dizelerine şöyle yansır:

“Bir dem (=ân) çıkar 'Arş üzere bir dem iner tahte's-serâ  
Bir dem sanasın katredür (=zerredir) bir dem taşar 'ummân olur”<sup>13</sup>

Yunus Emre, şiirlerinde Kur'an ayetlerini kullandığını, sözlerin asıllarını Kur'an'dan naklettiğini söylemekte bir sakınca görmez. Dahası bu hakikati, sözüne Kur'an'ı iftiharla kaynak gösteren her Müslüman gibi yüksek sesle söyler. Kur'an'da 69 kez tekrarlanan<sup>14</sup> “*واتقوا* Allah'la aranızdaki samimi ilişkiyi bozacağı gerekçesiyle O'nun yapmanızı hoş görmeyeceği şeylerden sakının” emrini, “*تَضَرَّعُوا* / acizliğinizi itiraf edin” (6.En'âm, 43) emriyle birleştirerek arka arkaya şiirine alır ve kulun, yaptığı hatadan dolayı tevbe etmesi gerektiğini söyler.

“Kur'ân eydür ki 'vettekû' gine eydür ki 'tez(ar)<sup>15</sup> ra'û'  
Kâhil (=tembel) olup oturmağıl tiz tevbeye gelmek gerek”  
Yûnus'un sözi şi'irden ammâ aslı(dur) kitâbdan  
Hadîsile dinene key (bilgil) sâdık olmak gerek”<sup>16</sup>

“Kendisini Allah'a ve O'nu bilmeye adanmış bir insan, bütün varlığa karşı derin bir sevgi ve aşktan aldığı zevk ile geçirmeye çalışır.”<sup>17</sup> Yunus Emre'nin kendini Allah'ı bilmeye adanmış bir insan olduğunda kuşku yoktur. O'nun Kur'an'ı iyi bildiği ve Kur'an ayetlerini şiirlerinde mealen ve lâfzen kullandığının başka örnekleri de vardır. Aşağıdaki başlık altında buna dair başka örnekler de sunulacaktır.

## 2. Yunus Emre'nin İnsanla İlgili Dizeleri ve Bu Dizelere Yansıyan Kur'an Kültürü

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan<sup>18</sup>, kendisi dışında yaratılan her şeyin kendine musahhar/ emrine âmâde kılındığı<sup>19</sup> irade ve tercih sahibi, görevleri

13 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 41.

14 Örnek ayetler için bkz. 2.Bakara, 24, 48, 123; 3.Âlu İmrân, 50,102.

15 Muhtemelen okuma hatasından dolayı ayetteki şedde hafzedilmiş ve kayıtlara “tezrau” şeklinde geçmiş olmalıdır. Ayetin aslında şedde vardır ve kelimenin doğrusu “تَضَرَّعُوا” şeklindedir.

16 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 110.

17 Yasa, Metin, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 33.

18 2.Bakara, 30.

19 14.İbrâhim, 32-33; 16.Nahl, 12,14; 22.Hacc, 65; 29.Ankebût, 61; 31.Lukmân, 20,29; 35.Fâtır, 13; 39.Zumer, 5; 43.Zuhrûf, 13; 45.Câsiye, 12-13.

ve sorumlulukları olan insan en güzel bir nitelikte yaratılmıştır.<sup>20</sup> Allah da ona Kendi ruhundan bir nefha vermiştir.<sup>21</sup> “Hiçbir varlığın yüklenmeye cesaret edemediği emaneti insan yüklenmiş (...) insanda, diğer varlıklarda münferit ve dağınık biçimde bulunan Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisi topluca ve tam olarak bulunmuştur”<sup>22</sup>.

İnsanlık yolculuğu başladığı noktadan itibaren bugüne kadar epeyce mesafe katetmiştir. Ancak bu yolculuk, akan bir nehrin, kendisine katılan başka suların getirdiklerini taşımak zorunda kalması gibi zaman içinde saflığını yitirmiş, “katkılı” hale gelmiştir. İnsan, başlangıçtaki saflığına geri dönmek ister. Saflığa geri dönüş aslında o saflığın Kaynağına, Hakk’a dönüştür. Yunus Emre, özüne dönme arzusunu şöyle dile getirir.

*“Beni bende demen, bende değilim  
Bir ben vardır bende benden içeru”*<sup>23</sup>

### 2.1. İnsanın Faniliği

Yunus Emre, bir insanın en başta bilmesi gereken şeyi geçiciliği, fâniliği, dünya hayatının daimi bir hayat olmadığını, bâki olanın sadece Allah Teâlâ olduğunu Kur’an ayetleri aracılığıyla iyi bildiğini hem 57.Hadîd suresinin 3. hem de 55.Rahman suresinin 26. Ayetinden alıntı yaparak ilan eder. 57.Hadîd suresindeki ayet, başlangıcı ve sonu olmayan yegâne varlığın Allah olduğunu, insanların ise ölümlü varlıklar olarak O’nun tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. 55.Rahman suresindeki ayette ise yine aynı husus vurgulanmakta ve insanın faniliğine atıf yapılmaktadır:

*“Evveli Hû âhiri Hû yâ Hû illâ Hû olam  
Evvel âhir ol kullu men aleyhâ fân olam”*<sup>24</sup>

Allah hem ezeli hem de ebedîdir. Ebedîlik, Allah’a özgü bir sıfattır. İnsan ise belli bir süreyle sınırlı olarak yaratılmıştır.<sup>25</sup> Fakat ruhunda ebediyeti asla son bulmayacak, sönmeyecek bir hükümlü şiddetle arzular.<sup>26</sup> Sınırlı ve geçici bir hayatı olduğu için de insan ebedîlik arzusunu tatmin edemez.<sup>27</sup> Bu

20 95.Tîn, 4.

21 15.Hicr, 29; 21.Enbiyâ, 91; 38.Sâd, 72; 66.Tahrîm, 12.

22 Demirci, Mehmet, *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Selçuk Yay., Ankara, 1991, s. 107.

23 Tatçı, a.g.e., II, s. 279, Toprak, a.g.e., s. 160.

24 Tatçı, a.g.e., II, s. 167.

25 6.En’âm 2.

26 20.Tâhâ, 120.

27 Bu konuda detaylı bir yorum için bkz. Düzenli, Yaşar, *Kur’an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV. Yay., İstanbul, 2000, s.8.

tatmin, sadece ebedî olana iman ederek yakalanabilir. Yunus Emre vahye kulak vererek bu gerçekleri ifade etmiştir.

Yunus Emre'nin insanın ölümlü olmasıyla ilgili söyledikleri bu kadar değildir. Kendisi “vedûd (=yarattıklarını seven, insanın da Kendisini sevdiği bir varlık)” olan<sup>28</sup> Allah, ölmeyi “yok olup gitmek” olarak tanımlamaz. “Allah yolunda öldürülenlere [yok olup gittiler anlamında] ‘ölüler’ denmemesi” Kur'an'da belirtilir.<sup>29</sup> Kendilerine “ölüler” denecek birileri varsa bunlar; Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakarılan varlıklardır. Onlar kelimenin tam anlamıyla “ölu”dürler.<sup>30</sup> Kur'an'ın öne çıkardığı bu ayrıntıyı Yunus Emre'nin aşağıdaki satırlarında bütün açıklığıyla görmek mümkündür:

*“Ne bilmegün bilmekdürür, ne gülmegün gülmekdürür  
Son menzilin ölmekdürür, duymadınsa aşktan eser  
Ger bu sırrı duyaydın, ya bu gamı yiyeydin  
Yerinde eriyeydin, gideydi senden bu kâr ü bâr  
Bildik gelen geçer imiş, bildik konan göçer imiş  
Aşk şarabın içer imiş bu manadan her kim duyar”<sup>31</sup>*

İnsanın fâni olmasının yanında geçici olan bir başka şey de dünya hayatıdır. Dünya, insanın “kalacağı” değil, gideceği yerdir. Dünyada kalınmaya gelmez, gidilmeye gelinir. Dünya hayatı, ahiret hayatına insanı taşıyan bir hazırlanma yeri olmaktan bağımsız düşünülecek olursa geçici bir oyun ve eğlenceden ibaret bir hal alır.<sup>32</sup> Dünyada kazanılan ve adına dünyalık denilen her şeyin de tıpkı dünya hayatının kendisi gibi geçici olduğunu, Yunus Emre şu çok bilinen sözleriyle atıf yapar:

*“Mal sahibi mülk sahibi / Hani bunun ilk sahibi  
Mal da yalan mülk de yalan / Var biraz da sen oyalan”*

Mal, biriktirilip ona sahip olmayan başkalarına baskı aracı olarak kullanılmadığı sürece olgun insan olma yolunda insana yardım edecektir. Ancak malın biriktirilmesi ve bu birikimin sağladığı imkânların baskıya dönüşmesi hiçbir şekilde kabul edilebilir bir durum değildir. Kur'an'da 102. Tekâsur suresinin 1-8. ayetlerinde bu duruma vurgu yapılır.

28 11.Hûd, 90; 85.Burûc, 14

29 2.Bakara, 154.

30 16.Nahl, 20-21.

31 Toprak, *a.g.e.*, II, s. 124.

32 İlgili ayetler için bkz. 6.En'âm, 32; 29.Ankebût, 64; 47.Muhammed, 36; 57.Hadid, 20.

Durmak için değil, gitmek için gelinen dünyada edinilen her şeyin fâni oluşuna Yunus Emre'nin bir başka vurgusu da şöyledir:

*“Benim bunda kararım yok, ben bunda gitmeğe geldim  
Bezîrgânem (=tüccarım) metaim (=malım) çok, alana satmağa geldim.”*<sup>33</sup>

## 2.2. İnsanın Rabbine Teslimiyeti

“Ahsen-i takvîm”<sup>34</sup> üzere yaratılmış insanın bu yaratılışının gayesiz olmadığı muhakkaktır. Bu gaye, Kur'an'da; *“İnsanları ve cinleri, [bunu hiç hak etmeyen Benden başka birilerine boyun eğsinler diye değil,] sadece Bana ibadet etsinler diye yarattım”*<sup>35</sup> ayetiyle ifade edilmiştir.

İnsanın en önemli görevi, insanlık çizgisinin farkında olması ve bu farkındalığa göre davranmasıdır. Kişi, insanlığının bilincinde olduğu zaman, sınırlı olduğunun, sınırlı şeylere yetkisinin olduğunun ve sınırlarını aşmaması gerektiğinin farkında olur. O, Allah'ın karşısında tanrısal nitelikler taşıyan, bunu iddia eden, azgınca davranan bir zorba değil, Allah'ın sevgisinin bir sonucu olarak yaratılmış ve yetkilendirilmiş bir varlıktır. Bundan dolayı teslim olmayı seçer. Bu teslimiyet aşkın güce, Sevilene, Sevginin kaynağına teslimiyettir. 41.Fussilet suresinin 33. Ayetinde *“Ben hiçbir ön şart olmadan Allah'a teslim olanlardanım, diyenden daha güzel sözlü kimdir”* övgüsüne mazhar olan bu yoldaki kulun Yunus Emre'nin dilindeki tarifi şudur:

*“Âşık olan miskin olur Hak yoluna teslim olur  
Her ne dersen boyun tutar, çare yok gönül yıkmağa”*<sup>36</sup>

Teslim olan kul, kelimenin tam anlamıyla “Müslüman” olmuştur. Teslim olunan Yüce Varlık, Kendisine teslim olanlara kötü muamele eden, onları ezen, onlara acımasız davranan biri değil, tam tersine Rahim sıfatıyla onlara muamele edendir. Kullar ne kadar günahkâr olsalar da Rablerinin rahmetinden asla ümitlerini kesmezler: 39.Zumer suresinin 53. Ayetinde Allah'ın rahmetinden asla ümit kesilmemesi gerektiği açıkça ifade edilir. Yunus Emre, bu ayetin içinden aldığı *“ümit kesmeyin! لا تقنطوا”* lafzıyla şöyle seslenir:

*“Rahîmdürür senin adın, rahîmliğin bize dedin  
Mürşitlerin mücdeledi, 'lâ taknetü' (=Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin!)  
hitap nedir”*<sup>37</sup>

33 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 176, Toprak, *a.g.e.*, s. 150.

34 95.Tîn, 4.

35 51.Zâriyât, 56.

36 Tatçı, *a.g.e.*, I, s. 18, *Yunus Emre Divanı*, Dergah Yay., İstanbul, 1981, s. 37.

37 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 99, Toprak, *a.g.e.*, s. 88.



### 2.3. İnsanın Rabbini Görme Arzusu

Teslim olunan Varlık, gözle görülmez ama varlığından da hiç kuşku duyulmaz. Seven kişi, onu görmeyi elbette arzular, bu arzusunu dile getirir. Ancak kul olmak, sınırlı olmaktır aynı zamanda. Sınırlı olan da Sınırsızı göremez, tam anlamıyla idrak edemez. Nitekim Yunus Emre'nin Kur'an kültürünün anlatıldığı yukarıdaki başlıkta da değinilen 6.En'âm suresinin 103. ayetinde; “Hiçbir beşerî görüş ve tasavvur onu kuşatamaz hâlbuki O her türlü beşerî görüş ve tasavvuru çevreleyip kuşatır” buyrulmaktadır. Yunus Emre, iman ettiği Rabbinin şeriki olmadığını bilir, bütün kâinatın idarecisi, düzenleyicisi, kâinattaki sarsılmaz ve bozulmaz düzenin Yaratıcısı olduğuna hiç kuşku duymadan inanır. Bunun yanında Allah'ın kuluna, şah damarından daha yakın olduğunu haber veren 50.Kâf suresinin 16. Ayetine de vurgu yaparak şu güzel mısraları söyler:

*“Sensin bize bizden yakın, görünmezsün hicap nedir  
Çün aybı yok görklü yüzün, üzerinde nikap (=peçe) nedir  
Sen eyittin ey Padişah, yehdillâhü men yeşâ (=Allah dilediğini doğruya  
eriştirir)  
Şerikin yok senin hâşâ, suçlu kimdir, ikap (=ceza) nedir  
Levh üzre kimdir yazan, azdıran kim, kimdir azan  
Bu işleri kimdir düzen, bu suale cevap nedir”<sup>38</sup>*

Bu dizelerde Allah'ın dileyeni hidayete erdireceği yönündeki Kur'an ifadesini<sup>39</sup> de kullanan Yunus Emre'nin Rabbini görme arzusu karşısında kendi bulduğu cevap; bedeninin varlığını gördüğünü ama canını göremediğinden hareketle Allah'ın da görülemeyeceği sonucudur:

*“Kani (=hani) bu mülkün sultanı, bu ten ise kani canı  
Bu göz görmek diler anı, bu mebde ü meâd (=hayatın başlangıcı ve sonrası)  
nedir  
Yunus bu göz anı görmez, görenler hod (=kendisi) haber vermez  
Bu menzile ho (=şu) akıl ermez, bu kovduğun serap (=hülya) nedir”<sup>40</sup>*

### 2.4. İnsanın “Öğrenen” Olması

İnsanın, yaratılmış bir varlık olarak her şeyi bilmesi, her şeyden haberdar olması beklenemez. İnsanın bilgisinin kaynakları vardır. Bunlar, aklı, beş du-

38 Tatçı, *a.g.e.*, aynı yer, Toprak, *a.g.e.*, aynı yer.

39 Örnek ayetler için bkz. 2.Bakara, 213; 24.Nûr, 46.

40 Tatçı, *a.g.e.*, aynı yer, Toprak, *a.g.e.*, aynı yer.

yusu ve vahiy yoluyla gelen haberlerdir. Aklın ve beş duyunun sınırlarına girmeyen bazı bilgileri insan vahiy yoluyla öğrenir. Kur'an'da 55.Rahman suresinin 2. Ayetinde “*Rahman'ın Kur'an'ı öğrettiği*”, 96.Alak suresinin 5. Ayetinde “*Rabbin insana bilmediği her şeyi öğrettiği*”, 2.Bakara suresinin 31. Ayetinde de “*Rabbin Ademe bütün isim(lendirme)leri öğrettiği*” bildirilir. Yunus Emre, bu ayetlerde haber verilen durumun farkında olarak şöyle der:

“*Biz talib-ilmiz, aşk kitabın okuruz  
Çalab (=Allah Teâlâ) müderris bize, aşk hod (=kendisi) müderrisdir*”<sup>41</sup>

İnsanın, Rabbinin öğrettiklerinden nasipdar olması O'nun hitabına muhatap olmasıyla mümkündür. Yunus Emre'nin bu satırlarından, Rabbinin hitabına muhatap olmuş bir kâmil mümin olduğu sonucu çıkarılabilir.

### 3.5. Sınavı Kazanan İnsana Cennet Mükâfatı

Bu dünya bir imtihan yeridir. İmtihan, ergenlik çağına ermekle başlar ve aklın yerinde olduğu bütün zamanları kapsar. İman etmek bir teslimiyet işidir ve bu teslimiyetin ne kadar samimi olup olmadığı, teslim olunca sınanacaktır. “*İnsanlar sadece ‘iman ettik’, demekle sınanıp denenmeden bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Doğrusu onlardan öncekileri de sınamıştık...*”<sup>42</sup>

Kur'an'da bildirildiğine göre herkes değişik şekillerde sınanacaktır: “*Keşinlikle sizi korkuyla, açlıkla, mallar, canlar ve verimliliklerin azalmasıyla sınanırsınız ama sabredenleri müjdele!*”<sup>43</sup> Sınanma olmadan, samimiler, zorluklara karşı direnenler ve diğerlerinden daha fazla çaba gösterenler ortaya çıkmaz. “*İçinizden Allah yolunda üstün çaba gösteren ve zorluklara karşı direnenleri bilip ortaya çıkarıncaya kadar sizi mutlaka sınayacağız, zira Biz, sizin bütün haberlerinizi sınarız.*”<sup>44</sup> İmtihanların neticesinde kazananların varacakları yer de cennettir. İmtihan kazanılmadan cennete girilmez: 3.Âluimrân suresi 142. Ayet bu konuyla ilgilidir: “*Yoksa siz, Allah içinizden cihad edenleri ve yolunda sabit kalmak üzere direnenleri seçip ayırmadan cennete girebileceğinizi mi sanıyorsunuz?*”

“*Gözüm Seni görmek için, elim Sana ermek için  
Bugün canım yolda kodum, yarın Seni bulmak için  
Bugün canım yolda koyam, yarın ivazın (=bedel) veresin  
Arz eyleme Uçmağın, hiç arzum yok Uçmak için  
Benim Uçmak neme gerek, hergiz (=asla) gönlüm ana bakmaz*

41 Tatçı, a.g.e., II, s. 44, Toprak, a.g.e., s. 91.

42 29.Ankebût, 2-3.

43 2.Bakara, 155.

44 47.Muhammed, 31.

*İşbu benim zârilîğim (=ağlayışım, inleyişim), değıldirdürür bir bağ için  
Uçmak Uçmağım dediğın, müminleri yiltediğın (=teşvik ettiğın)  
Bir ev ile birkaç hûri, hevesim yok koçmak için”<sup>45</sup>*

Benzer anlamda Yunus Emre'nin bir başka mısrası da şöyledir:

*“Cennet Cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri  
İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni”<sup>46</sup>*

### 6.6. İnsanın Mahşer Günü Kendi Durumuyla İlgilenmesi

Vahye dayansın ya da dayanmasın bütün dinler, ölüm ve ölümötesi konusunda bir anlayış oluşturma ihtiyacı içinde olmuşlardır.<sup>47</sup> Bununla beraber vahye dayanan dinler ahiret inancına daha çok ağırlık vermişlerdir.<sup>48</sup> Zira ahiret inancı olmadan Allah'a iman anlamsızdır.<sup>49</sup>

Mahşer günü, insanların kendi dertleriyle ilgilenmekten etraflarında cereyan eden hadiselerle ilgilenmeye fırsat bulamayacakları bir gün olacaktır. Zira o gün hesap vardır. Mahşer günü Kur'an'da; “geleceğinden kimsenin şüphesi olmaması gereken bir gün”<sup>50</sup> “kıyamet günü”<sup>51</sup> “ahiret günü”,<sup>52</sup> “hesap günü”<sup>53</sup> “din günü”<sup>54</sup> olarak da isimlendirilir. Yine o gün kimse kendinden başkasına fayda veremeyecektir.<sup>55</sup>

Kur'an'da Mahşer günü yaşanacaklar anlatılırken “o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, hayat arkadaşından ve çocuklarından kaçacak o gün herkesin birbirinden kaçmak için yeterince işi olacak”<sup>56</sup> buyrulmaktadır.

Yunus Emre, bu ayetin bildirdiği sahneyi daha özet halde, kıyamet pazarında her kulun yeterince başında kaygının olacağı sözleriyle anlatır.

45 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 235, Toprak, *a.g.e.*, s. 120.

46 Toprak, *a.g.e.*, s. 114.

47 Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitabı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yay., İstanbul, 1994, s.11.

48 Paçacı, *a.g.e.*, s.12.

49 Paçacı, *a.g.e.*, s.13.

50 Örnek ayetler için bkz. 3.Âluimrân, 9,25; 4.Nisâ 87.

51 Örnek ayetler için bkz. 2.Bakara, 85, 113,174, 212; 3.Âluimrân, 55, 77, 4.Nisâ 141, 159.

52 2.Bakara, 8, 62, 162,177, 228, 232, 264; 3.Âluimrân, 161, 185, 194.

53 38.Sâd 16, 26, 53; 40.Mumin 27.

54 1.Fâtiha, 4; 15.Hicr, 35; 26.Şuarâ, 82; 37.Sâffât, 20; 38.Sâd, 78; 51.Zâriyât 12, 56.Vâkıa, 56; 70.Meâric, 26; 74.Muddessir, 46; 82.İnfîtâr, 15, 17, 18; 83.Mutaffifîn 11.

55 82.İnfîtâr 19.

56 80.Abese, 34-37.

*“Ol kıyamet bazarında, her kula başı kaygısı  
Yunus sen âşıklar ile hiç görmeyesin kıyamet”<sup>57</sup>*

### 6.7. İnsanın Mahşer Gününün Dehşetinden Korkması

Mahşer gününün dehşetli ve şiddetli olacağına dair Kur’an’da bazı bilgiler verilmektedir. Bu dünya hayatından sonra, burada yapılanların hesabının görüleceği ve bu hesaba göre mükâfat veya cezanın gündeme geleceği bir başka günün varlığına inanmayan Araplara ilk dönem ayetlerinden itibaren kıyamet vurgusu yapılır. Kıyamet vurgusunun yanında bir de mahşer günü yaşanacaklarla ilgili detaylardan da Kur’an’da bahsedilir. Bunlardan bir tanesi de o gün gökyüzünün yarılaacağı, yeryüzünün uçsuz bucaksız bir düzlüğe dönüştürüleceği bilgisidir. 84. İnşikâk suresinin ilk 6 ayetinde yer verilen bu bilgileri Yunus Emre şiirine almış ve o gün insanın bütün bu olup bitenlere nasıl katlanabileceğini sormuştur. Olacakların şiddetinden korkan insanların o gün ağlaşacaklarını da Yunus Emre dile getirir:

*“Ol günde gök çatlayısar  
İnsân niçe katlanısar  
Ol günde kim korkmayısar  
Ağlaşalum ol gün için”<sup>58</sup>*

### 6.8. İnsanın Hatasından Dönüp Rabbine Tevbe Etmesi

Yunus Emre, Allah’ın karşısında insanın kul olduğunun farkında bir Müslüman’dır. Bunu farklı sözlerle dile getirir. O’na göre insanın isyan etmemesi, teslim olması gerekir. Allah’a ve Rasulüne isyan etmek tamamıyla bir kendini bilmezlik olmakla birlikte<sup>59</sup> isyanın ve kulluk sınırlarını aşmanın karşılığı ateşe atılmak<sup>60</sup> ve orada ebedi kalmaktır<sup>61</sup>. Hata yapan kul, eğer Müslüman ise işte bu noktada diğerlerinden farkı ortaya çıkar. Çünkü Müslüman olan, hata yaptığıında bunu nasıl telafi edeceğini bilir; hemen Rabbine hatasından dolayı dönüş yapar ve hatasının bağışlanmasını talep eder.<sup>62</sup> Allah’ın kulundan beklediği de yaptığı hatanın farkına vardığı anda hemen tevbe etmesidir.<sup>63</sup>

57 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 308, Toprak, *a.g.e.*, s. 102.

58 Tatçı, *a.g.e.*, II, s. 219.

59 33.Ahzâb, 36.

60 4.Nisâ, 14.

61 72.Cinn, 23.

62 Konuyla ilgili örnek ayetler için bkz. 5.Mâide, 39; 25.Furkân, 71.

63 4.Nisâ, 27.

Yunus Emre'nin Rabbine tevbesi satırlarına şöyle yansır:

*“Gene zâri kılayım, Çalabıma (=Rabbime) yalvarayım  
Allah'a sığınayım, medet Allahım medet  
Âşk Yunus kıl zâri (pişman), günahın yusun Bârî (=Yoktan var eden  
Allah)  
Göresin Peygamberi, medet Allahım medet”*<sup>64</sup>

### 6.9. İnsanın Yeryüzüne İbret Alıcı Bir Gözle Bakması

Kur'an'da, insana ibret alıcı bir bakışla etrafına bakması ve gördüklerinden kendisine yarayacak sonuçlar çıkarması yönünde çeşitli tavsiyeler vardır. “Suç işleyenlerin”<sup>65</sup>, “Zalimlerin”<sup>66</sup>, “Uyarıldıkları halde bu uyarılara kulak asmayanların”<sup>67</sup>, “Fesat çıkarmakla meşgul olanların”<sup>68</sup>, “Hakikatleri yalanlayanların”<sup>69</sup> sonlarının nasıl olduğuna bakılması örnekleri bunlardan bazılarıdır.

Bunlarla birlikte Kur'an'da yeryüzüne ibretli gözlerle insanın bakmasının istendiği ayetler de vardır. “Onlar, gökyüzüne dönüp bir bakmadılar mı? Onu hiçbir eksik noksan olmaksızın nasıl inşa ve nasıl da tezyin etmişiz, aynı şekilde yeryüzünü de oraya sapaşğlam dağlar yerleştirmek suretiyle uzatıp genişçe sermişiz, orada her bir türden bitkiler yetiştirmişiz.”<sup>70</sup> Bu ayetin dışında bir de Kur'an'ın yeryüzünde önceden yaşamış insanların akıbetine dair kalıntılardan ibret alınması maksadıyla gezilip dolaşılması ve bu kalıntılara bakılması yönündeki hatırlatmaları bulunmaktadır.

Kur'an'da üç ayrı yerde birbirine yakın ifadelerle; “Onlar yeryüzünde dolaşmıyorlar mı? Kendilerinden öncekilerin akıbetlerinin nasıl olduğunu bir görselerdi...”<sup>71</sup> buyrulur. Yunus Emre, yeryüzünde dolaşıp, karşılaşılanlara ibret nazarıyla bakma konusunu şiirine şöyle aktırır:

*“Ey aşk eri aç gözünü, yeryüzüne eyle nazar  
Gör bu latif çiçekleri, bezenüben, geldi geçer”*<sup>72</sup>

64 Toprak, *a.g.e.*, s. 118.

65 7.Ârâf, 84.

66 10.Yûnus, 39; 28.Kasas, 40.

67 10.Yûnus, 73; 37.Sâffât 73.

68 27.Neml, 14.

69 43.Zuhrûf, 25.

70 50.Kâf, 6-7.

71 30.Rûm, 9; 35.Fâtır, 44 ve 40.Mu'min, 21.

72 Tatçı, *a.g.e.*, II, 42, Toprak, *a.g.e.*, s. 124.

### 6.10. İnsanın Hakkı Görecek Bir Göze Sahip Olması

Yunus Emre'nin Kur'an kültüründen haberdar ve bu haberdarlığını şiirlerine yansıtan bir önemli kişi olduğuna dair bir başka örnek de Onun Hakk'ı görecek göze sahip olmak gerektiğini vurgulayan aşağıdaki dizeleridir. İnsanın dünyayı görmek için kullandığı gözü, Rabbini göremez. Rabbi görecek olan göz, gönül gözüdür.

Kur'an'da 2.Bakara suresinin 8. Ayetinden başlayarak anlatılan “gerçeği duymayacak kadar sağır, hakikati dile getirmeyecek ölçüde dilsiz ve gözlerinin önünde duran ve görmeleri gerektiği halde gerçekleri görmemekte ısrar edecek kadar kör” özellikli insan tipi, Yunus Emre'nin yukarıdaki mısrasına da konu olmuştur. Kur'an'da bu tipin durumunun anlatıldığı başka ayetler de vardır.<sup>73</sup> Yunus Emre, bütün bu anlatımların hülhası olarak sözünü bu dörtlüğe sığdırmıştır.

*“Er odur alçak dura, ayık odur yola vara  
Göz odur ki Hakk'ı göre, gündüz gören göz değil  
Yunus Emrem sözün satar, söze bal ü yağ katar  
Altmış bin sarrafa satar, yükü gevherdir koz değil”<sup>74</sup>*

### Sonuç

Anadolu insanının yüreğinde hatırı sayılır bir yeri olan Yunus Emre, özellikle son yıllarda “herkesin kendi bulunduğu yerden bakınca gördüğü” bir kimlik kazandırılmak istenen bir değer olma yolundadır. Yaşadığı zamandan, şiirlerinde kendisine kaynaklık eden dinin temel kaynaklarından adeta koparılarak yeni bir kimliğe büründürülmek üzere olan Yunus Emre'nin, şiirlerinde bazen bizzat ayette geçen kelimelerle bazen de mefhum olarak dile getirdiği Kur'an ayetlerinin görmezden gelinmesi mümkün değildir. Bu makalede Yunus Emre'nin insanla ilgili sözlerinde kullandığı Kur'an ayetleri incelenmiştir. Bu inceleme, Yunus Emre'nin düşünce dünyasını besleyen ana unsurlardan birinin Kur'an olduğu gerçeğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Yunus Emre, şiirlerinden hareketle söylenecek olursa, ciddi bir Kur'an kültürüne sahip, gerektiğinde ayetleri, orijinal lafızlarıyla şiirlerine aktarabilecek kadar lafız ve mana bilen bir ciddi âlimdir.

Bu makalede, Yunus Emre'nin insanın çeşitli yönlerini ele aldığı şiirlerinde kullandığı ayetler incelenmiş ve on başlık altında Kur'an kültürünün yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Ele alınan bu on başlığın hepsi de

73 2.Bakara, 171; 6.En'âm, 39; 8.Enfâl, 22; 10.Yûnus, 42; 21.Enbiyâ, 45; 27.Neml, 80; 30.Rûm, 52; 43.Zuhrûf, 40.

74 Toprak, *a.g.e.*, s. 176.

insanla ilgili dizelerdir. Bu çalışmayla ulaşılan sonuçlar şöyle maddelenebilir:

1. Yunus Emre, insanın Allah'tan farklı en önemli yönü olan fâniliğine dair dizeler kaleme almıştır ve bunu Kur'an ayetlerini kullanarak güzel bir biçimde işlemiştir.
2. Tabiatın hiçbir yerinde kendine rastlamayan, fert olması yönüyle toplum içinde roller üstlenen insan<sup>75</sup>, Rabbinin bir rakibi asla değildir. Rabbiyle arasındaki ilişki biçimi tek cümleyle özetlemek gerekirse; o, Rabbine teslim olmuş bir kuldur. Yunus Emre insanın Rabbine teslimiyetini, ayetlerin ışığında dizelerinde ele almıştır.
3. Teslim olan insanın Rabbinin görme arzusu da yok sayılmaz. Tarihin çeşitli dönemlerinde Peygamberlerin de içlerinde olduğu bazı kimselerin bu arzuları ciddi boyut kazanmıştır ve Allah bu arzuda olan kullarına cevap vermiştir. Kur'an'da<sup>76</sup> Musa Peygamber örneğinde ele alınan konuyu, Yunus Emre de şiirlerinde işlemiş ve bu aklın o menzile varamayacağı sonucunu çıkarmıştır.
4. Sınanmak için gönderilen bu hayatın sonunda iyilerin kazanacağı mükâfat olan Cennet, Yunus Emre'nin görüşüne göre Allah'tan ve O'nun rızasından bağımsız olarak talep edilecek bir yer değildir. O, "bana Seni gerek Seni" diyerek Allah'ın rızasından bağımsız bir cenneti istemediğini açıkta ortaya koymuştur.
5. Allah'la insan arasındaki ilişki Yunus Emre'nin dilinde iki dost ilişkisine dönüşmüştür. Bu aslında Kur'an'ın da işlediği temel konulardandır. İnsan, Rabbinden bağımsız, O'nun rızasına uygun bir hayattan uzak olamaz.<sup>77</sup> Hata etse de mahşer gününün dehşetinden korksa da Rabbinin rahmetinden uzaklaşamaz, Rabbinden ayrı olamaz. O, kendi diliyle Çalabına yalvarıp O'ndan medet istemekten hiç usanmaz.

Günümüz insanı, Yunus Emre'nin kendi yaşadığı çağda dile getirdiği kuşatıcı, sevecen ve ötekini dikkate alan yüreğinin sesine ihtiyaç duyuyorsa Onu, beslendiği kaynaklardan koparmadan bugüne taşımaları ve Ondan yararlanma yoluna gitmelidir. Yunus Emre'nin dile getirdiği bu çağrı, miladın yedinci asrından beri insanlığa rehber olmaya devam eden Kur'an'ın çağrısıdır. Kur'an ayetlerinin kaynaklık ettiği düşünceler değerlendirilir, uygulanabilir, uygulandığında çağlara hitap eden bir öğretiyeye dönüşür ve böylelikle ölümsüzleşir.

75 Konuyla ilgili bkz. Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2000, s.149.

76 7.Ârâf, 143.

77 İnsanla Allah arasındaki ilişkinin boyutları konusunda bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara, tsz. s.114-186.

Yunus Emre ölümsüzü kendine kaynak edindiği için çağlar boyu süren güzel ifadelerin sahibi olmuştur. Kur'an, müminlerini, takipçilerini ve kaynaklık ettiği her şeyi iyiye, doğruya, faydalı olana ve güzele şimdiye kadar olduğu gibi şimdiden sonra da ulaştırmaya devam edecektir.

### Kaynakça

- Bayrakdar, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1994.
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev.Ömer Durmaz, Hayat Yay., İstanbul, 2000.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Yunus Emre ve Düşüncesi*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1984.
- Demirci, Mehmet, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Selçuk Yay., Ankara, 1991.
- Doğramacı, Mehmet, *Bizim Yunus, Yunus Emre Hayatı ve Divanı*, Kitsan Yay., İstanbul, tsz.
- Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV. Yay., İstanbul, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1961.
- , *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara, tsz.
- Karakoç, Sezai, *Yunus Emre*, Diriliş Yay., İstanbul, 2009.
- Özçelik, Mustafa, *Bizim Yunus*, Odunpazarı Belediyesi Yay., Eskişehir, 2007.
- Öztelli, Cahit, *Yunus Emre*, Özgür Yay., İstanbul, 2009.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitabı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yay., İstanbul, 1994.
- Tatcı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, Akçağ Yay., Ankara, 1991.
- Toprak, Burhan, *Yunus Emre Divanı*, Odunpazarı Belediyesi Yay., İstanbul, 2006.
- Uysal, Abdullah-Alodalı, Necati-Demirci, Musa, *Dünü ve Bugünüyle Karaman Kültür-Tarih-Coğrafya*, Karaman Yunus Emre Kültür Derneği Yay., Karaman, 1992.
- Yardım, Mehmet Nuri, *Yunus Emre Divanı*, Kahraman Yay., İstanbul, 2006.
- Yasa, Metin, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- Yunus Emre Divanı*, Dergâh Yay., İstanbul, 1981.



## KAMU HARCAMALARI AÇISINDAN ZEKÂT

Emrullah DUMLU<sup>(\*)</sup>

### ÖZ

*Bu çalışmanın amacı, zekâtın sarf yerlerini kamunun harcama alanları açısından ele almaktır. Bu kapsamda zekât, temel olarak sosyal güvenlik harcamaları, siyasî/idarî nitelikli harcamalar, sosyo-ekonomik harcamalar, tüm toplumu ilgilendiren kamusal harcamalar ve özel nitelikli kamusal harcamalar ekseninde incelenmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar kelimeler;** Zekât, Kamu, Kamu Harcamaları

### ABSTRACT

#### *Zakat in Terms of Public Expenditures*

*The aim of this study is to deal with zakat's spending places in the public expenditures. Within this context zakat, basically, in the axis of social security expenditures, political/administrative qualified expenditures, socio-economic qualified expenditures, concerning the whole community public expenditures and special qualified public expenditures is tried to examine*

**Keywords:** Zakat, Public, Public expenditures

\* Yrd. Doç Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

Sözlükte kamu kelimesi, “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü veya bir ülkedeki halkın bütünü, amme”<sup>1</sup> anlamına gelmektedir. Kamu harcamaları ise, en genel ve en basit şekliyle, halkın ortak ihtiyaçlarını karşılamak üzere devlet tarafından yapılan tüm harcamaları ifade etmektedir. Daha teknik bir ifadeyle kamu harcamaları “devletin ekonomik, sosyal, siyasal ve idarî amaçlarını gerçekleştirmek için bu faaliyet alanlarında verdiği hizmet ve ürettiği mallar için yapmış olduğu harcamalar toplamını”<sup>2</sup> ifade etmektedir.

İdeal uygulama şekliyle kamunun sabit ve muayyen gelirleri arasında yer alan zekâtın, kamu harcamalarından hangisini karşıladığı öteden beri hep tartışılmıştır.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu zekâtın harcama alanlarını ayette zikredilen sınıflar çerçevesinde nispeten dar bir kapsamda ele alırken, bu alanların *bir devletin tüm giderlerini*<sup>3</sup> kapsadığı kanaatinde olanlar da vardır. İmam-ı Azam Ebû Hanife de, tespit edilebilen zekât mallarının (zâhir malların) hazinenin hakkı olduğunu, dolayısıyla söz konusu malların kamu otoritesinin rey ve içtihadına göre harcanacağı<sup>4</sup> kanatindedir.

Tevbe sûresi 60. ayette tek tek sayılan bahse konu harcama alanları bir bütün olarak ele alındığında, ilk iki sınıfın iktisadî açısından yetersiz olan kişileri, son altı sınıfın ise birbirinden farklı alanları ifade ettiği görülmektedir. Muhtevaları hakkında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte *muhtaç olma* ortak paydasında birleşen ilk iki sınıf, iki farklı isimle iki grup olarak ifade edilmiş ve bu alan için toplam zekât gelirlerinden iki (2/8) pay tahsis edilmiştir. Son altı sınıfın her biri için ise sadece birer pay (1/8) ayrılmıştır.

İlk iki grupta zekâta hak kazanmak için *‘iktisadî açıdan yetersiz olma’* temel kriter olunca, diğer gruplarda da bu kriterin aranıp aranmayacağı sorusu akla gelmektedir. Başka bir ifadeyle, zekâta hak kazanabilmek için tüm gider kalemlerinde *‘fakirlik’* temel gerekçe midir, yoksa onlara daha farklı gerekçelerle mi zekât verilmektedir? Bu sorunun netliğe kavuşması konumuz için hayli önem arz etmektedir.

1 Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, 10.bs. Ankara, 2005, s. 1055 (kamu maddesi)

2 Arda Erhan, *Ekonomi Sözlüğü*, 2. Bs., Beta Basım Yayın, İstanbul, 2008, s. 477.

3 Bkz. Fazlurrahman, *İslamiyet ve İktisadî Adalet Meselesi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum, 1976, s. 31, 32. (Fazlurrahman, Lebip el-Said’in, “el-Şuyû‘iyyâ ve’l-İslâm” adlı eserinden hareketle bu düşüncesini vaz etmiştir. Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1993, II, 970, Prag. No: 1632.

4 Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb, *Abkâmu’s-Sultaniye*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1999, s. 355.

Klasik müfessirlerden Taberî, zekâtın farz kılınmasında iki temel gayenin esas alındığını söyler. Bunlardan birisi, Müslümanlar arasında 'fakirlik ve zaruret' içine düşmüş olanların yardımına koşmak, diğeri ise İslam'ın hedeflerini gerçekleştirme ve İslam'ı yüceltme gayesine matuftur. Bu ikinci durumda fakirlere olduğu kadar varlıklı kimselere de zekâttan ödemelerde bulunulacaktır. Zira burada asıl gaye, muhtaç olanın ihtiyacını gidermek değil, dinin yücelmesine yardım etmektir.<sup>5</sup> Taberî'nin mezkûr yaklaşımından maslahata binaen zengin olanlara da zekât verileceği çok net olarak anlaşılmaktadır.

Zengine zekât verilip verilemeyeceği ile ilgili Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler bu konuya ışık tutmaktadır. Mesela konuyla ilgili rivayetlerin birinde; "Şu beş grup dışında zengine zekât<sup>6</sup> helal değildir. 'Zekât memuru', 'zekât malını kendi parası ile satın alan kişi', 'borçlu', 'Allah yolunda çaba harcayan/fî sebilillah', 'fakirin kendisine verilen sadakayı hediye ettiği zengin kişi'" ifadesi yer alırken, bir diğeri rivayette ise; "Şu üç grup dışında zengine zekât helal değildir. Fî sebilillah, İbn-i Sebilî yolcu ve kendisine zekât verilen fakir komşununun zekâtı hediye olarak verdiği zengin kişi<sup>8</sup>" ifadesi yer almaktadır.

Her iki hadis birlikte değerlendirildiğinde, konumuz olan sekiz sınıftan dördünün, bahse konu hadislerin başında ifade edilen 'Zengine zekât helal değildir.' temel kuralından istisna edildiği görülmektedir. Bu dört sınıf, *âmiller*, *borçlular*, *fî sebilillah* ve *ibn-i sebilîdir*. Mezkûr hadislerde bu dört sınıfın sözü konusu temel kuraldan istisna edilmesi, bu grupların zengin de olsalar zekât alabileceklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sınıfların zekâta hak kazanmasında dikkate alınan temel neden 'iktisadî yetersizlik' yani yoksulluk değil daha farklı gerekçelerdir. Kuşkusuz bu gerekçelerin içinde iktisadî yetersizlik de bulunabilir fakat bu temel neden değildir. Zira yoksulluğun temel gerekçe

5 Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerir, *Camiu'l-Beyân An Têvili'l-Kur'an*, Daru İbn-i Hazm, Daru 'Alâm, Beyrut, 2002, X, 204.

6 Hadiste 'sadaka' kavramı geçmektedir. Buradaki 'sadaka'dan kasıt, zekâttır, zorunlu olmayan sadaka değildir. Zira gönüllü sadaka, *hediye* konumundadır ki, zengine de fakire de helal olur. Bkz. el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman bin Halef bin Saîd bin Eyyüp, *el-Müntekâ Şerhü Muvatta Malik*, tahk. Muhammed Abdulkâhir- Ahmed Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II, 235.

7 Kısmî farklılıklar olmakla beraber karşılaştırmalı olarak bkz. Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, III, 56; Malik bin Enes, *Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul, tsz. Zekât, 17; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Zekât, 25; İbn-i Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Zekât, 27; İbn-i Hüzeyme, Ebu Bekir Muhammed bin İshak, *Sahihu İbn-i Hüzeyme*, tahk. Mustafa el-'Azamî, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1980, IV, 69,71.

8 Ahmed bin Hanbel, *a.g.e.*, III, 31, 40, 97.

kabul edildiği kalemler iki ayrı sınıf olarak zikredildiği için anılan gruplarda da yoksulluğun temel gerekçe kabul edilmesi mezkûr grupların farklı sınıflar olarak sayılmasının anlamsızlığını akla getirecektir. Dolayısıyla zekâttan pay almanın gerekçesi sadece iktisadî değil, buna ilaveten sosyal, siyasal ve ekono- mik gerekçelerin de içinde bulunduğu daha pek çok gerekçe söz konusudur. Bu da göstermektedir ki, kamu otoritesinin elinde zekât, yoksullukla müca- delede kullanılacak tek yönlü bir araç değil, bu özelliğine ilaveten bünyesinde daha pek çok işlevi barındıran çok fonksiyonlu bir araçtır.

Bu çalışmada kamu otoritesinin elinde siyasal, sosyal ve ekonomik so- runlarla mücadelede kullanılabilecek önemli bir araç olan zekâtın sarf yerleri kamunun harcama alanları açısından ele alınacaktır.

### 1. Sosyal Güvenlik Harcamaları (el-Fukarâ, Mesâkîn, er-Rikâb)

Modern telakkide sosyal güvenlik genel olarak, mesleki, fizyolojik veya sosyo-ekonomik risklerden dolayı geliri veya kazancı sürekli ya da geçici ola- rak kesilmiş kişilerin geçinme ve yaşama ihtiyaçlarını karşılayan bir sistem<sup>9</sup> olarak tanımlanır. Bir başka tanıma göre sosyal güvenlik, “hastalık kaza, ana- lık, yaşlılık, sakatlık, işsizlik, ölüm ve çocuk yetiştirme gibi sosyal risklerin yol açabilecekleri gelir kayıpları ve gider artışlarına karşı kişilerin güvenliklerinin sağlanmasıdır.”<sup>10</sup>

Sosyal güvenlik, kendi iradesi dışında tehlikeye uğrayan insanların uğ- radıkları tehlikenin zararlarından kurtarılma garantisi olarak<sup>11</sup> da tanımlanır. Nitekim hastalık, ihtiyarlık, sakatlık, işsizlik, yetim kalma, dul kalma gibi du- rumlar kişinin iradesi dışında gerçekleşir ve onu kazanmaktan alıkoyar.<sup>12</sup> Bu bağlamda sosyal güvenlik, kişinin anılan ve benzeri sosyal riskler nedeniyle sürekli veya geçici kazançtan mahrum kalması durumunda düşeceği fakirliğe karşı korunmasına yönelik umumi tedbirler sistemini<sup>13</sup> ifade etmektedir.

Günümüzde ‘sosyal devlet’ iddiasında olan her devlet, kendi kendine yeter- li olamayan yardıma muhtaç vatandaşlarını -uygulamada bir takım aksaklıklar olsa da- himayesine alma idealine sahiptir. Bu gün devletler sosyal siyasetin en önemli araçlarından olan sosyal güvenlik sistemi ile maiyetindeki yoksul vatandaşlara insan haysiyetine yaraşır bir hayat standardı sunma çabası için- dedirler. Bu yaklaşım, modern dünyanın devlet anlayışında ulaştığı en önemli aşamalardan birisidir. Ancak şurası bir gerçek ki, yardıma muhtaç vatandaşla- rın himayesini bireylerin merhamet duygularına bırakmadan, sabit ve muay-

9 Talas, Cahit, *Toplumsal Ekonomi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 398.

10 Dilik, Sait, *Sosyal Güvenlik*, Ankara, 1992, s.10.

11 Yazgan, Turan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 11.

12 Yazgan, a.g.e., s. 11.

13 <http://sgk.dmyo.org/sosyal-guvenlik/> (Erişim tarihi: 20.09.2011).

yen bir gelir olan zekâtın harcama alanları arasında ilk iki sırada zikrederek, modern dünyanın son dönemlerde ulaştığı bu aşamayı İslam bin dört yıl önce ortaya koymuştur.

Kur'an-ı Kerimde zekâtın harcama alanları arasında yer alan ilk iki sınıf (el-fukarâ ve el-mesâkîn), farklı isimlerle ifade edilmiş olsa da, *muhtaç olma* noktasında birleşmektedirler. Bu iki sınıfın kapsam ve sınırları İslam kültür havzasında çokça tartışılmış ve bu kavramlara genelde *yoksulluk* derecesi açısından bakılarak farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Ayrıca bu iki kavramın hedef kitlesinin *Müslümanların muhtaçları* olduğu yönünde genel kanaat oluşmuştur. Buna göre örneğin hastalık, yaşlılık, işsizlik sakatlık gibi herhangi bir sosyal risk nedeniyle desteğe ihtiyacı olan Müslüman vatandaşların zekât giderlerinden yararlanacakları kuşku götürmez bir gerçektir. İlgili ayette söz konusu mahiyetteki vatandaşların sosyal güvenliklerinin sağlanması kamu otoritesinin yetkisine havale edilmiş<sup>14</sup> ve bunlar için tüm zekât giderlerinden iki pay ayrılarak kamunun herkes için insan haysiyetine yaraşır bir hayat standardı sunmasında elini güçlendirecek bir finansman ortaya konmuştur.

Zekâtın Müslüman vatandaşların sosyal güvenliklerinin sağlanmasında temel bir araç olduğu hususunda konsensüse varan bir yaklaşım olmakla birlikte, kamu idaresi altında yaşayan muhtaç gayrimüslim vatandaşları kapsayıp kapsamadığı ise tartışma konusudur. Yukarıda ifade edildiği üzere İslam alimleri bu iki sınıfın hedef kitlesini genelde Müslümanlara hasretmişlerdir. Ancak aksi yönde görüş serdedenler de mevcuttur. Mesela Hz. Ömer, ayette geçen fukaradan maksadın, Müslümanlar arasındaki fakirler, mesâkinden maksadın ise kitap ehlinin fakirleri<sup>15</sup> olduğu kanaatindedir.

Hz. Ömer'in bu yaklaşımını destekleyen başka bir rivayet daha vardır. Bahse konu rivayete göre, Hz. Ömer, Şam yolculuğu esnasında Câbiye adlı yerleşim alanına geldiğinde orada Hıristiyanlardan cüzzam hastalığına yakalanan bazı kimseler görmüş ve onlara hem zekât gelirlerinden maaş bağlanmasını hem de yiyecek tahsisi yapılmasını emretmiştir.<sup>16</sup>

14 Zekâtın sevki ve idaresinin kamusal bir görev olduğuna ilişkin deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Dumlu, Emrullah, "İslam'ın İlk Dönemlerindeki Uygulamalar Ekseninde Kamusal Bir Gelir Olarak Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 33, 2010, ss. 91-116.

15 Hz. Ömer'in bu kanaatini ortaya koymasına dayanak teşkil eden olay için bkz. Ebu Yusuf, Yakup bin İbrahim, *Kitabu'l-Harâc*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979, s.126; Kısmî rivayet farklılıkları olmakla birlikte aynı olay için ayrıca bkz. Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammedbin Ahmed, *el-Cami' Li Ahkami'l-Kur'an*, tash. Hişam Semir el-Buharî, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyâd, tsz. VIII, 174.

16 Belazurî, Ebu'l-Abbas Ahmed bin Yahya bin Cabir, *Futûbu'l-Buldân*, tahk. Abdullah Enis ed-Dabba' ve Ömer Enis ed-Dabba', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut, 1987, s. 177.

Mesâkin kavramını, gayrimüslimlerin fakirleri olarak yorumlayan Hz. Ömer, en üst düzey kamu görevlisi olarak söz konusu kişilere zekât gelirlerinden kamu harcaması bağlamında tahsisatta bulunmak suretiyle bu yaklaşımını hayata geçirmiştir. Bu konuda Hz. Ömer yalnız da değildir. Nitekim İkrime de, ilgili ayette<sup>17</sup> geçen *'fukarâdan'* kastın Müslümanların fakirleri, *'mesâkinden'* kastın ise ehl-i kitabın fakirleri<sup>18</sup> olduğu yönünde bir kanaat ortaya koymuştur. Yine Hanefî mezhebinin önde gelen müçtehitlerinden biri olan İmam Züfer de gayrimüslimlere zekât gelirlerinden verilebileceği<sup>19</sup> kanaatinde. Bu kanaatine de zekâtın amacı Allah'a yakınlaşmak kastıyla muhtaç olan birinin ihtiyacını gidermekse, gayrimüslime verilmesi durumunda da bu amacın gerçekleştiğini<sup>20</sup> gerekçe göstermiştir.

Son dönem araştırmacılarından Muhammet Hamîdullah da *mesâkin* kelimesinin etimolojisinden hareketle, yukarıdaki yorumun daha kuvvetli olduğu kanaatine varmaktadır. Zira M. Hamîdullah, Hamurabi Kanunlarında 'moşkin' terimi ile ifade edilen miskin kelimesinin Sâmi dillerinde, başka bir ülkeye yerleşmiş yabancı anlamına geldiğini<sup>21</sup> söylemektedir.

Hız. Ömer ve onunla aynı kanaatte olanlar tarafından ortaya konan mezkûr perspektiften bakıldığında, insan haysiyetine yaraşır bir hayat standardında yaşamının dil, din, ırk, mezhep farkı gözetilmeksizin, insan olarak doğan herkesin hakkı olduğunu İslam bin dört yüz sene önce ortaya koymuştur.

Hastalık, dulluk, yaşlılık, kimsesizlik, işsizlik, sakatlık gibi nedenlerden dolayı bakıma muhtaç bireyler de sosyal güvenlik hakkına sahiptirler. Nitekim Hz. Peygamber muhtacın ihtiyacını gidermenin kamusal bir görev olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Mesela bir hadisinde bakıma muhtaç olanların devlet himayesine alınması gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir. "Her kim ölür de arkada mal bırakırsa, onun malı vârislerine, her kim de bakıma muhtaç kimseler bırakırsa onların bakımı bize aittir."<sup>22</sup>

17 9.Tevbe, 60.

18 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 174; Ebu Hayyan, Muhammed bin Yusuf, *Tefsîru'l-Babru'l-Muhîr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V, 58; İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer bin Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk. Sami bin Muhammed es-Selame, Riyâd, 1999, IV, 166.

19 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, tahk. Ebû Abdillah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 269.

20 Serahsî, *a.g.e.*, II, 269.

21 Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 971.

22 Ahmed bin Hanbel, *a.g.e.*, II, 356, 456, IV, 131, 133; Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Ferâiz, 15, 25; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Ferâiz, 17; Ebu Davud, İmâre, 15; İbn-i Mace, Ferâiz, 9; Ebu Ubeyd, Kasım bin Sellam, *Kitabu'l-Emvâl*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 249.

Zekâtın harcama kalemleri arasında yer alan ve Hz. Ömer ve onunla aynı kanaatte olan bilim adamları tarafından gayrimüslimlerin fakirleri şeklinde yorumlanan “mesâkîn” kavramı, Kur’an-ı Kerimde hem ganimetlerin<sup>23</sup> hem de feyin<sup>24</sup> harcama alanları arasında yer almaktadır. Aynı ayetlerde<sup>25</sup> sosyal güvenliğe muhtaç olan yetimler de bahse konu kamu gelirlerinin harcama kalemleri arasında sayılmaktadır. Dolayısıyla ganimet ve fey gelirleri de mesâkin kavramı kapsamında yer alan bireylerin ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılabilir.

Zekâtın sarf yerleri arasında yer alan ‘er-Rikâb’ köleler, başka bir ifadeyle, hürriyetini kaybetmiş olanlar kalemi de kamunun geçici veya sürekli sosyal güvenlik harcamaları çerçevesinde ele alınabilir. Hz. Peygamber’in köleler hususunda ortaya koymuş olduğu bir uygulama bu konuya ışık tutmaktadır. Nitekim hürriyetine kavuşturulduktan sonra desteğe ihtiyacı olduğu düşünülen bir köle, Hz. Peygamber tarafından devlet himayesine alınmış ve kendisinden sonra da bu himayenin sürdürülmesini istemiştir. Söz konusu uygulama kaynaklarda şöyle nakledilmektedir: Hz. Peygamber, efendisi tarafından işkence edilerek burnu kesilen bir köleyi kendi salahiyetine istinaden azat ederek, himaye altına almış ve Müslümanlara da bu himayeyi tavsiye etmiştir. Hz. Ebu Bekir halife olunca bu vasiyet gereği söz konusu köle ve ailesine beytülmalden maaş başlanmış, daha sonraları Hz. Ömer kendi döneminde Mısır’a yerleşmek isteyen bu kölenin geçimini temin etmek için Mısır valisine söz konusu kişiye bir arazi verilmesi hususunda talimat vermiştir.<sup>26</sup> Mezkûr olayda görüldüğü üzere, azat edilmiş olduğu halde geçimini temin edecek malı ve işi olmadığı için söz konusu kişi devlet koruması altına alınmıştır.

er-Rikâb kaleminin doğrudan hedef aldığı kölelik sistemi bugün artık aşılmıştır. Ancak köleleri zekâta muhatap kılan gerekçeler düşünüldüğünde günümüzde bu kalemden istifade edecek kitlelerin mevcut olmadığını söylemek biraz zor görünmektedir. Zira sosyal, siyasal ve ekonomik özgürlüğünü kısmen veya tamamen kaybeden esirler, mülteciler, hapse düşen kişiler bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim bazı İslam alimleri özellikle esirlerin rikâb payından harcanarak özgürlüğe kavuşturulmasını savunmuşlardır. Gerekece olarak da; bir Müslüman’ın boyunduruğu altında bulunan bir kişinin

23 Bkz. 8.Enfâl Suresi, 41.

24 Bkz. 59.Haşr Suresi, 7.

25 8.Enfâl Suresi, 41; 59.Haşr Suresi, 7.

26 Ahmed bin Hanbel, *a.g.e.*, II, 182, 225; Heysemî, Nureddin Ali bin Ebu Bekir, *Buğyetü’r-Râid Fi Tahkiki Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid*, tahk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Daru’l-Fikir, Beyrut, 1994, VI, 451. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mezkûr rivayetin nakledildiği kaynaklarda, Hz. Peygamber ve sonraki halifelerin bu kişinin işe temini beytülmalin hangi gelirinden temin ettiklerine dair bir sarahat bulunmamaktadır.

zekât gelirlerinden harcanarak kurtarılması ibadet olarak caiz görülüyorsa bir kafirin boyunduruğu altında bulunan bir Müslüman'ın kurtarılmasının çok daha uygun bir davranış olacağını<sup>27</sup> ileri sürmektedirler.

Savaş dün var olduğu gibi bugün de yarın da hep var olacağı için esirler ve mülteciler daima olacaktır. Kuşkusuz bu kitleler zaman zaman geçici veya sürekli kamu desteğine ihtiyaç duyacaklardır. Yine hapse girenlerin hür olmayanlar kategorisine sokularak onların masum ev halkının rikâb kapsamında zekât gelirlerinden istifade edebileceği de bazı bilginler<sup>28</sup> tarafından kabul edilmiştir.

Söz konusu kişi ya da gruplar sosyal ve siyasal özgürlüklerini kaybettikleri için tıpkı köleler de olduğu gibi özgürlüklerini kazanma aşamasında zekât gelirlerinden harcama yapılabileceği gibi sonrasında da ihtiyaç duyulduğu takdirde bu kişilere geçici veya sürekli olarak kamusal destek sunulabilir. Bu nitelikteki kişilerin, devletin sosyal güvenlik harcamaları çerçevesinde er-rikâb kaleminden yararlanabilmeleri zekâtın sosyal fonksiyonunun da bir gereği olsa gerektir.

## 2. Siyasî/İdarî Nitelikli Harcamalar

### 2.1. Zekât İşlerinde Çalışan Kamu Görevlilerinin Maaşları

Zekât işlerinde görevlendirilen kamu personelinin bizzat Kur'an-ı Kerim'de zekâtın gider kalemleri arasında gösterilmesi, zekâtın kamu otoritesi tarafından organize edilmesi gerektiğine dair en kuvvetli delildir. Bu kamu gelirinin tespiti, tedariki ve tevzii ile ilgili memur atama işi devletin siyasî/idarî fonksiyonları arasında yer aldığı için bu kalem aynı zamanda zekâtın siyasî/idarî boyutunu da ortaya koymaktadır.

Zekât memurlarının hangi gerekçeyle zekâta hak kazandıkları klasik fıkıh bilginleri arasında tartışmalı bir konudur. İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu bu sınıfa verilen zekâtın yaptıkları işe karşılık<sup>29</sup> bir ücret olduğu<sup>30</sup> kanaatin-

27 İbnü'l-Arabi, Muhammed bin Abdullah, *Abkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 532. Esirlerin rikâb kapsamında değerlendirileceğine ilişkin bir görüş için bkz. Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, tahk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut ve Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, III, 60.

28 Mannan, M.A., *İslam Ekonomisi*, çev. Bahri Zengin, Fikir Yay., İstanbul 1973, s. 406.

29 Serahsî, *a.g.e.*, III, 11; Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekir b. Mesud, *Bedâiu's- Sanâi fi Tertibi's- Şerâi* tahk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcüd, Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 2003,II, 467; İbn-i Âbidîn, Muhammed Emin bin Ömer, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1998.

30 İbn-i Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, tahk. Muhammed Şerefuddîn Hattâb ve Seyyid Muhammed Seyyid, Daru'l-Hadis, Kahire, 1996, III, 486; İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, III, 258; Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Kahire, 1947, X, 573.



dedirler. Bu durumda zekât memuru zengin de olsa bu kalemden ücretini alacaktır. Zira burada zekâta hak kazanma gerekçesi, iktisadî yetersizlik değil, kamuya ait bir görevi icra etmektir.<sup>31</sup>

Zekât memurlarına verilen zekâtın yapılan işe karşılık bir ücret olduğunun kabul edilmesi, kamu harcamalarının önemli bir ayağını teşkil eden diğer kamu görevlilerinin maaşlarının da bu kalemden ödenip ödenemeyeceği problemini beraberinde getirmiştir. Maliye hukuku sahasında eser yazan bilim adamları bu konuyu ele almış ve muhtemelen farklı bir görüş olmamasına istinaden üzerinde herhangi bir tartışma yapmadan direkt olarak konu hakkındaki yaklaşımlarını ifade etmişlerdir.

Mesela bu alanda ilk eser yazanlardan biri olan İmam-ı Ebu Yusuf, bu konuda şöyle demektedir: “Vali, kâdı ve diğer memurların maaşları ancak beytülmalden verilir, zekât mallarından verilmez. Zekât faslından sadece zekât işleri ile ilgilenen memurların maaşları verilir.”<sup>32</sup> Maverdî ve Ferrâ'nın bu konudaki görüşleri de Ebu Yusuf'un görüşünden farklı değildir. Bu iki bilim adamına göre, harac memurlarının maaşı harac gelirlerinden, zekât memurlarının maaşı ise zekât gelirlerinden yani “el-âmilîn” kaleminden ödenir.<sup>33</sup> Şafiî mezhebinin önemli eserlerinden biri olan Mecmu'da da benzer bir görüş yer almaktadır. Nitekim bu eserde İmam Nevevî, Şafiî fıkıh bilginlerinin sultan/devlet başkanı, eyalet valisi ve kâdının zekâta haklarının olmadığını, aksine anılan kamu görevlilerinin maaşlarını beytülmalden alacaklarına dair kanaatlerinin<sup>34</sup> olduğunu nakletmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik fıkıh bilginleri arasında devlet başkanı<sup>35</sup> dışındaki kamu görevlilerinin maaşla-

31 Zekât işinin bir kamu görevi olduğunu destekleyen birkaç olay kaynaklarımızda nakledilmektedir. Mesela Hz. Peygamber, zekât işinde görevlendirdiği Hz. Ömer'e ücretini vermek istediğinde Hz. Ömer, ihtiyacı olanlara vermesini teklif etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber ona, verilen ücreti alıp uhdesine geçirdikten sonra ihtiyacı yoksa tasadduk etmesini söylemiştir. Bkz. Buharî Zekât, 17; Müslim, Zekât, 112; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Zekât, 94. Benzer bir olay da Hz. Ömer ile bir âmili arasında yaşanmıştır. Kaynaklarda yer alan rivayete göre, Hz. Ömer zekât işinde görevlendirdiği bir kişinin zengin olduğu gerekçesiyle kendisi için verilen zekâtı almaması üzerine, yukarıda anlatılan olayı aktararak verilen ücreti almasını istemiştir. Bkz. Müslim, Zekât, 112; Nesâî, Zekât, 94

32 Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 186-187.

33 Bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 271; Ferrâ, Ebu Ya'lâ Muhammed bin Hüseyin, *Abkamu's-Sultaniyye*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 173.

34 Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin bin Şeref, *Kitabu'l-Mecmu'*, tahk. Muhammed Necip el-Mutî'i, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, tsz. VI, 169.

35 Devlet başkanının zekât gelirlerinden maaş alıp alamayacağı konusu ise tartışmalıdır. Râzi, tarafların kimler olduğunu belirtmeden bu konuda biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı yaklaşımın olduğunu nakleder. Râzi'nin nakline göre meseleye olum-

rını hangi gelir kaleminden alacaklarına ilişkin yukarıda nakledilen görüşün aksine bir yaklaşım ortaya koyan bir bilgin bulunmamaktadır.

Nevevî, Şafîî bilginlerin, eyalet valisi ve kadı gibi devlet başkanının da zekâta herhangi bir hakkının olmadığını, adı geçen görevlilerin maaşlarını beytûlmalden alacakları istikametinde bir yaklaşımlarının olduğunu<sup>36</sup> aktarmaktadır. İmam Şafîî de, Ümm'de halife ve eyalet valisinin zekât gelirlerinden maaş alamayacaklarını<sup>37</sup> ifade etmektedir.

Zekât memurları kaleminden diğer memurların maaş alıp alamayacağına ilişkin son dönem bilim adamları arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ağır-lıklı görüş, alamayacakları yönünde olmakla birlikte, bu konuda en dikkat çekici yaklaşım, M. Hamîdullah tarafından ortaya konmuştur. Zira M. Hamîdullah, 'el-âmilîne aleyhâ' bölümünün, mülkî ve askerî devlet memurlarının hemen hemen tamamını içine alacağı<sup>38</sup> kanaatindedir.

Kanaatimizce bu konuda ortak bir yargıya varılamamış olması, Hz. Peygamber ve Hülefa-i Râşidin'den konuya ilişkin net uygulama örneklerinin gelmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka neden ise, klasik tefsir ve fıkıh geleneğinde ilgili ayetteki "sadakalar" kavramının, genelde zekât olarak yorumlanıp, hükümlerin bu yorum üzerine inşa edilmesidir.<sup>39</sup> Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da 'el-amiline aleyhâ' ifadesi, zekât işlerinde çalışan memurlar ekseninde incelenmiştir.

Esasen problem ve çözümü "sadakalar" kavramının ifade ettiği anlamda yatmaktadır. Zira ayetin ifade tarzı, sadakalar her ne ise, 'el-âmilîne aleyhâ' ifadesi de onun üzerinde çalışan görevlileri kapsar nitelikte serdedilmiştir. 'El-Âmilîne aleyhâ' kavramına en geniş anlamı veren M. Hamîdullah, 'sadaka' kavramının Rasûlüllah'ın Medine döneminin sonlarında ziraat ürünleri, hay-

lu yaklaşanlar bu kanaatlerini, zekât memurunun zekât toplama işini devlet başkanının tayin ve desteği ile yaptığını, dolayısıyla gerçekte âmilin, yani zekâtı toplayanın devlet başkanı olduğu gerekçesine dayandırmaktadırlar. Aksi görüşte olanlar ise, ayetin zekât gelirlerini sekiz sınıfa hasrettiğini, devlet başkanının bu sınıflar arasında yer almadığı için zekâta da hakkının olmadığını savunmaktadırlar. Râzî, Fahrüddin, *Tefsîru-Fabri'r-Râzî (Mefâtihü'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1981, XVI, 117.

36 Nevevî, *a.g.e.*, VI, 169.

37 Bkz. Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed bin İdris, *Kitabu'l-Ümm*, tahk. Ali Muhammed ve Adil Muhammed, Daru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2001, II, 338.

38 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 972, Prag. No: 1635; Ayrıca bkz. Hamîdullah Muhammed, *Modern İktisat ve İslam*, (trc.: Salih Tuğ), Yağmur Yay., İstanbul, 1969, s. 18.

39 Bu yoruma bir örnek olarak önemli müfessirlerden Râzî'yi gösterebiliriz. Zira Râzî ayette geçen 'sadakalar' lafzından kastın zekât olup olmadığına ilişkin farklı bir bakış açısını sunduktan sonra kendisi buradaki 'sadakalar' kavramı ile kastedilenin farz olan zekâtlar olduğunu ifade etmiş ve bunun ispatı için de bir takım deliller ileri sürmüştür. Ayrıntılar için bkz. Râzî, *a.g.e.*, XVI, 116.

van sürüleri, ticarî mallar, birikmiş altın, gümüş vesairenden olmak üzere Müslümanlardan alınan her çeşit devlet vergilerini ifade ettiğini<sup>40</sup> söylemektedir. Akabinde de harac ve ganimet gibi fevkalade ârizî vergilerin nerelere harcancacağını Kur'an'ı Kerim devlet başkanının tasarrufuna bırakmışken, muntazam ve mu'tad vergiler olan sadakaların tahsis yerlerinin ise bizzat ayet tarafından belirlendiğini<sup>41</sup> ifade etmektedir. Şimdi M. Hamîdullah'ın öncüllerinden hareketle onun ifade ettiği sonuca varılıp varılamayacağına ilişkin akıl yürütme çalışalım.

Ayette geçen sadaka kavramını, M. Hamîdullah'ın dediği gibi ziraat ürünleri, hayvan sürüleri, ticarî mallar, birikmiş altın, gümüş v.s. olmak üzere Müslümanlardan alınan her çeşit devlet vergisi olarak düşünmemiz halinde, 'el-âmilîne aleyhâ' ifadesinin de mantıken bu vergilerin tespit, tedârik ve tevziinde çalışan görevlileri kapsadığı anlaşılacaktır. Zira 'el-âmilîne aleyhâ' terki bindeki 'hâ' zamiri sadakalar kavramına gitmektedir. Yine M. Hamîdullah'ın 'Müslümanlardan alınan her çeşit devlet vergisi' ifadesinden, kamu otoritesinin zekât konuları dışında kamu yararı gereği Müslüman tebaaya koyduğu örfî vergiler benzeri diğer vergileri kapsadığını düşünmemiz halinde de 'el-âmilîne aleyhâ' kavramı, en genel anlamda, *mali konular* üzerinde çalışan '*maliye memurlarını*' kapsar nitelikte gözükmektedir. Görüldüğü üzere kendi öncüllerinden hareket edildiğinde dahi onun vardığı sonuca varılamazken, M. Hamîdullah'ın 'el-âmilîne aleyhâ' kavramının hemen hemen tüm mülkî ve askerî devlet memurlarını kapsadığı yönündeki yaklaşımının gerekçesinin ne olduğu merak konusudur. Zira M. Hamîdullah, bu sonuca varırken hangi argümanlardan hareketle böyle bir hükme varılacağı yönünde herhangi bir açıklama sunmamakta, doğrudan sonuca ilişkin görüşünü ifade etmektedir. Netice itibariyle, Kur'an'daki konuya ilişkin ayetin ifade tarzından M. Hamîdullah'ın vardığı sonuca varmak biraz zor gözükmektedir.

Unutulmamalıdır ki, Hz. Ömer döneminden itibaren kurumsal bir niteliğe kavuşan beytülmal, modern maliye biliminde, "belirli bir gelirin yine belirli bir gidere ayrılması" şeklinde tanımlanan 'gelirlerin tahsis kaidesi'<sup>42</sup> diye adlandırılan bir sistem üzerine yapılandırılmıştı. Hatta Hz. Peygamber döneminde bile, kamu gelirleri hazineye ayrı biçimde saklanır ve kendine özgü alanlara tahsis edilirdi.<sup>43</sup> Divanların kurulup beytülmal düşüncesinin iyice istikrar kazandığı Hz. Ömer döneminden itibaren kamu gelirleri bu minval

40 Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 970.

41 a.y.

42 Bkz. Erginay, Akif, *Kamu Maliyesi*, Savaş Yay., Ankara, 1990 s. 169.

43 Serahşî, Muhammed bin Ahmed, *Şerhu Kitabi'Siyeri'l-Kebîr*, tahk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, III, 117-118.

üzere isim ve niteliklerine göre ayrı biçimde saklanmış ve her bir gelir yine kendisine ait alana harcanmıştır.<sup>44</sup> Aksi uygulamalar tepkiyle karşılaşmış ve tepkiler sonucu bu uygulamalardan vazgeçilmek zorunda kalınmıştır. Mesela Hz. Muaviye döneminde halka sürekli olarak verilen tahsisat ve ödemeler/maaşlar, cizye ve fey gelirlerinden ödenirken, bir ara bu gelirler yetersiz kalınca, Hz. Muaviye açığı Yemen'den gelecek zekât gelirlerinden kapatmak istemiş, fakat gelen tepkiler üzerine bu düşüncesinden vazgeçmek durumunda kalmıştır.<sup>45</sup>

Netice itibarıyla ayetteki 'sadaka' kavramını zekât dahil kamunun tüm gelirlerini kapsar nitelikte düşünürsek 'el-âmilîne aleyhâ' kalemi tüm maliye memurlarının maaşlarını, şayet bu kavramın sadece zekâtı ifade ettiğini düşünürsek<sup>46</sup> bu durumda yalnızca zekât işlerinde çalışan personelin maaşlarını kapsadığını düşünmemiz isabetli olacaktır. Dolayısıyla 'el-âmilîne âleyhâ' kalemi genel anlamda tüm maliye memurlarını özeldense sadece zekât memurlarını kapsar nitelikte görünmektedir. Tarihî uygulama da zekât hüviyetindeki kamu gelirlerinin kendine özel bir dairede muhafaza edilerek malum giderlere tahsis edilmesi şeklinde devam edegelmiştir. Bu durumda 'el-âmilîne aleyhâ' ismiyle ifade edilen sınıfın sadaka dairesinin gelir ve giderleri ile ilgilenen memurlar olduğu düşüncesi ağırlık kazanmaktadır. Dolayısıyla bu kalemde maaş alacak olan kamu görevlileri de zekâtın tespiti, tedâriki ve tevzii işlerinde çalışan memurlar olacaktır. Ancak bir üst kavram olan sadaka, zekât dışındaki gelirleri de kapsadığı için bu isim altında toplanan gelirlerin tespit, tedârik ve tevziinde çalışan memurların maaşlarının bu kalemde karşılanmasının önünde bir engel bulunmamaktadır.

Kanaatimizce 'el-âmilîne âleyhâ' terkindeki 'hâ' zamirinin ayetin başındaki 'sadaka' lafzına râcî olmasıyla bu kalemde istifade edecek personelin sadece kamunun sadaka/zekât üzerinde çalışan memurlarıyla sınırlandırılması zekât gelirlerinin diğer alanlara harcanabilmesinin önünü açmaya matuf olsa gerekir. Zira tüm kamu personelinin maaşları çok büyük bir yekûn tutacağı için zekât gelirlerini bu alana bağlamayıp zekâtın teşri gayesini daha iyi yansıtan diğer alanlara harcanmasının önü açılmıştır.

44 Divanların kuruluşu, gelişimi ve işleyişi hakkında geniş bilgi için bkz. Yeniçeri, Celal, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984, s. 89 vd.

45 Ebu Ubeyd, a.g.e., s. 272; İbn-i Zenceveyh, Hamit, *Kitabu'l-Emval*, tahk. Şakir Zîb Feyyâz, Riyad, 1986, II, s. 591.

46 'Zekât' ve 'sadaka' kavramlarının kapsam ve sınırları, birbiri ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gözübenli, Beşir, "Zekât: Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006, s. 310-314; Ayrıca Zekâtın kavramsal çerçevesi hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, Şehmus, "Zekâtın Kur'an-ı Kerim'de Kavramsal Çerçevesi", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, İstanbul, 2008, ss. 19-77.

## 2.2. Devlet Başkanının Tasarrufunda Olan Bazı Özel Harcamalar (Müellefe-i Kulûb)

Kalpleri kazanılacak olan ya da kazanılmasında fayda mülhaza edilen kişilerin, zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasında bulunması ve bu fasıldan kimlere ve niçin harcama yapılacağı düşünüldüğünde, zekâtın, sosyal ve ekonomik fonksiyonlarının yanında, siyasî fonksiyonunun da olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Müellefe-i kulûbün niteliği ile ilgili değerlendirmeye geçmeden önce, bu kalemin hedef kitlesi ve ilga edilip edilmediğine dair klasik tefsir ve fıkıh bilgilerinin kanaatlerine kısaca yer vermek istiyoruz.

İslam âlimleri bu faslın hedef kitlesinin niteliği ve ilga edilip edilmediği konularında ortak bir kanaate varamamışlardır. Özellikle hedef kitlenin tespiti konusunda meseleye ilişkin değerlendirmede bulunan her bilim adamı, neticede aşağı yukarı aynı sonuca varan farklı bir tasnif yapmıştır.<sup>47</sup> Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır, Hz Peygamberin uygulamalarından hareketle bu kalemin hedef kitlesini üç kısımda mütalaa etmektedir. Bu mütalaa göre;<sup>48</sup> birinci kısım, azılı kâfirlerdir ki, Hz. Peygamber bunlara şerhlerinden emin olmak, Müslümanlara eziyet etmelerinin önüne geçmek ve kalplerini İslam'a ısındırmak için yardım ve ihsanda bulunmuştur. İkinci kısım, kabile reisi ve ileri gelenler konumunda olanlardır ki, Rasûlullah bunlara ise hem kendi kabilelerinden İslam'a girenlere eziyet etmemeleri amacına istinaden hem de kendileri ve emrindekilerin İslam'a girmeleri ve İslam'da sebat etmeleri gibi mashalatları gözeterek bol bol ikram ve ihsanda bulunmuştur. Üçüncü kısım ise İslam'a henüz yeni girmiş, niyet ve iradeleri iyice pekişmemiş zayıf karakterli kişilerdir ki, Rasûlullah bunlara da, fakir ve muhtaç olmasalar da kalplerini İslam'a ısındırmak ve imanlarını pekiştirmek gayesiyle vermiştir.

Müellefe-i kulûb niteliği taşıyan bu üç gruba mensup olanlar arasından Müslüman olmayanlara zekât verilir verilemeyeceği klasik İslam âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler, ister Müslüman ister müşrik/kâfir olsun müellefe-i kulûb sınıfında olan herkese zekât gelirlerinden verilebileceğini caiz görürken,<sup>49</sup> diğer bazı âlimler ise Müslüman olmayan müellefe-i

47 Hedef kitle ile ilgili yapılan tasniflere birkaç örnek için bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 222; Ferrâ, *a.g.e.*, s.132; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IX, 116; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V, 60; Kurtubî, VIII, *a.g.e.*, 178-179.

48 Bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yay., İstanbul, tsz. IV, 369.

49 Ferrâ, *a.g.e.*, s. 132; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 116-117. Müfessir Kurtubî, eserinde şöyle bir görüş nakleder: Müşrikler üç sınıftır. Bir kısmı 'delille', diğer bir kısmı 'zorla', bir diğer kısmı da 'iyilikle' şirkinden döner. Bu durumda Müslümanlara nezaret eden devlet başkanı, her bir bölümün şirkten kurtuluşuna sebep teşkil edecek uygulamayı hayata geçirir. Geniş bilgi için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 179.

kulûba asla zekât verilemeyeceğini<sup>50</sup> savunmaktadırlar. Bu son yaklaşımı benimseyenler, teellûf amacıyla Müslüman olmayanlara harcama yapılabileceği kanaatinde olmakla birlikte, bunun zekât gelirlerinden değil, ganimet ve fey gelirlerinden verileceği düşüncesini taşımaktadırlar. Bu düşüncelerini de Hz. Peygamber'in Müslüman olmayanlara zekât gelirlerinden değil, fey ve ganimet gelirlerinden ikram ve ihsanda bulunduğu<sup>51</sup> gerekçesine dayandırmaktadırlar.

Bu sınıfın ilga edilip edilmediği de ayrı bir tartışma konusudur. Tefsir ve fıkıh kitapları bu konuda lehte ve aleyhte ileri sürülmüş görüşler ve bu görüşleri destekleme sadedinde ileri sürülen delillerle doludur. Çalışmamızın kapsamını daha fazla uzatmamak için bu tartışmaya girmeyeceğiz. Ancak şu gerçeği ifade etmek yerinde olacaktır: Her ne gerekçeyle olursa olsun bir kişinin bir ayetin hükmünün ilânihaye ortadan kalktığını iddia etmesi, bizzat Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Çünkü Kur'an'ın hükmünün bakî olduğu tartışma götürmeyecek bir gerçektir. Kaldı ki, bir dönemde belli bazı gerekçelerle uygulamaya ara verilmesi, onun sonsuza dek lağvedildiği anlamına gelmez. Ayrıca Kur'an ayetini lağvetmek hiç kimsenin yetkisi dahilinde değildir. Dolayısıyla kalplerin ısıdırılma ihtiyacının olduğu her dönemde bu kalemde harcama yapılabileceği düşüncesi, eski-yeni birçok bilim adamının da tasvip ettiği, Kur'an'ın ruhuna uygun bir realitedir.

Müellefe-i kulûb terkiibinin ifade ettiği anlam ve Hz. Peygamber'in bu kalemde yaptığı harcamaların niteliği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu sınıfın muhtevası ve fonksiyonu bugün çok daha iyi anlaşılacaktır. Zira burada amaç, bir toplumun, bir dinin, bir kültürün lehinde, neticede kendisine katılımı amaçlayan bir sempatizan halkası oluşturmaktır.

Günümüzde hemen hemen bütün devletler yatırım, turist çekme, taraftar kazanma ve benzeri gerekçelerle, kendi kültürel değerlerini diğer toplumlara 'tanıtma' hususunda çok büyük gayretler sarf etmekte ve bu alanda önemli harcamalar yapmaktadırlar. Bu uygulama, bugün için artık devletin temel görevlerinden biri konumuna yükselmiş durumdadır. Zira yapılan her tanıtım neticede ilgili devletin devletler arenasındaki konumuna bir katkı sağlayacaktır. Bu perspektiften bakıldığında müellefe-i kulûbün önemli bir işlevinin olduğu anlaşılacaktır. Zira her toplumun olduğu gibi, İslam toplumunun da kendini diğer toplumlardan farklı kılan *değerlerini* tanıtma ve sevdirmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç, İslam'a sevgiyle bakarak neticede Müslüman olması amaçlanan yahut şerrinden emin olunmak istenen kitleye doğrudan ekonomik değer trans-

50 Şafî, *a.g.e.*, II, 338; Maverdî, *a.g.e.*, s. 222.

51 Bkz. Şafî, *a.g.e.*, II,338; Ayrıca bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 976.

feri yapılarak giderilebileceği gibi, İslamî değerlerin bizzat tanıtılması uğruna yapılan harcamaların finanse edilmesi şeklinde de olabilir. Dolayısıyla İslamî değerlerin tanıtılması, müellefe-i kulûb çerçevesinde addedilerek<sup>52</sup>, bu alanda yapılan harcamaların bahse konu harcama kaleminden karşılanması zekâtın ruhuna bir aykırılık teşkil etmese gerektir.

Ayrıca M. Hamîdullah Hz. Peygamber'in manevî meselelerle pek fazla ilgilenmeyen kabile başkanlarını kendisine bağlamak amacıyla zekâtın bu bölümünü kullanmış olmasından hareketle, bu faslın devletin az veya ileri derecede gizlilik isteyen tasarruf ve muamelelerini de gerçekleştirme imkanına işaret ettiğini<sup>53</sup> ifade eder.

Müellefe-i kulûb faslının, gerek İslamî değerlerin tanıtımı, gerek devletin gizlilik isteyen işlerinin gerçekleştirilmesi, gerek İslam'a ve İslam toplumuna sempatiyle bakan bir kitlenin oluşturulması, gerekse bu çerçevede özel bazı siyasi harcamaların finanse edilmesi yoluna işaret etmesi, bu bölümün modern dünyadaki hükümetlerin elinde bulunan "örtülü ödenek" benzeri bir mahiyet arz ettiği yönünde değerlendirmeler<sup>54</sup> yapılmasına neden olmuştur. Hem Hz. Peygamber'in bu çerçevedeki uygulamaları, hem de daha sonraki dönemlerde bu alana ilişkin yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında, bu yaklaşımın isabetli bir yaklaşım olduğu anlaşılacaktır. Zira bu çerçevede yapılan harcamaların siyasî nitelikli, oldukça özel harcamalar olduğu hemen dikkati çekmektedir.

Son tahlilde müellefe-i kulûbün, siyasî otoritenin elinde toplumun faydasına olacak bazı siyasî meselelerin finansmanı için oluşturulmuş özel bir harcama kalemi/örtülü ödenek görünümü arz ettiğini söyleyebiliriz. Ancak şurası da bir gerçek ki, söz konusu harcama kaleminden yapılacak harcamalar, ayette bu fasıl için kullanılan kavramın ifade ettiği anlamla paralel olmalıdır. Zira ayetteki terkipten teellüfün temel gerekçe olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kalemden her tür siyasi meselenin değil, bünyesinde teellüf amacı taşıyan meselelerin finanse edilmesi uygun olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in bu fasıldan yaptığı harcamalar göz önüne alındığında, bunların hepsinde Kur'an'da teklif edilen teellüf amacının gözetildiği fark edilecektir.

### 3. Sosyo-Ekonomik Nitelikli Harcamalar (Borçlular)

Harcama kalemleri arasında yer alan borçlular sınıfı, esas itibarıyla zekâtın ekonomik boyutunu ön plana çıkarmakla birlikte, sosyal bir probleme

52 Gözübenli, *a.g.e.*, s. 324.

53 Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 972.

54 Bkz. Hamîdullah, Muhammed, *Modern İktisat ve İslam*, s. 18.

çözüm sunduğu için sosyal bir fonksiyon da icra etmektedir. Dolayısıyla bir bütün olarak borçlular sınıf, zekâtın sosyo-ekonomik boyutunu ortaya koymaktadır.

Bu gider kaleminin kamunun hangi harcama alanına tekabül ettiğinin belirlenebilmesi için muhtevasının ortaya konması gerekir. Klasik fıkıh geleneğinde olmadığı halde pozitif hukukta önemli bir yere sahip olan âdî borç- ticarî borç ayırımı, bir gider kalemi olan ‘borçlular’ sınıfının kapsam ve sınırlarının belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Malum olduğu üzere *âdî borç*, kişinin bireysel ve ailevi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla aldığı borçtur. *Ticarî borç* ise zarurî ihtiyaçlardan kaynaklanmayan, tamamen kâr elde etmek için alınan borçtur. Konumuz olan borçlular sınıfına hangi tür borcun, dolayısıyla borçlunun girip hangisinin girmeyeceği bu bağlamda irdelenmesi gereken bir meseledir.

Klasik fıkıh ve tefsir geleneğinde incelemekte olduğumuz alan için söz konusu olan borç ile ilgili farklı bir perspektiften bakılarak genelde ikili bir tasnif yapılmıştır. Bunlardan biri; zarurî olan nafaka veya ihtiyaçtan dolayı meydana gelmiş olan borç, (bugünkü ifadesiyle âdî borç) diğeri ise diyet ve iyilik yapmak amacıyla birbiriyle sorunlu iki tarafın (iki mahalle, iki köy gibi) arasını bulmak için yükümlülük altına girip de bu yükümlülük nedeniyle borçlanmak zorunda kalan kişi tarafından alınan borçtur.<sup>55</sup> Daha genel bir ifadeyle, bireysel ve ailevî zorunlu ihtiyaçtan kaynaklanan borçlarla, toplumsal bir sorunun çözümü için girişilen bir işin neticesinde ortaya çıkan borç bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Klasik İslam âlimleri, ‘borçlular’ sınıfının kapsamına ilişkin değerlendirmelerini genelde şu rivayete dayandırır: Kefalet yoluyla maddî bir yükümlülük altına girip yardım için kendisine müracaat eden Kabisa bin Muhârik isimli sahabiye -muhtemelen o esnada hazinede mal/para bulunmadığı için- Hz. Peygamber; “Zekât malları bize gelinceye kadar bekle, sana ondan verilmesi için emir verelim.” demiş ve arkasından şu ilavede bulunmuştur: İsteğe bulunmak/istemek sadece şu üç kişiden birine helal olur. Birincisi; başkaları adına maddî bir yükümlülüğe kefil olan kişi (Kefalet altına giren kişi) ... İkincisi; başına bir felaket gelip de malını kaybeden kişi... Üçüncüsü ise kendi çevresinden üç bilirkişinin falanca kişiye fakirlik isabet etti diye şahitlikte bulunduğu kişi...<sup>56</sup> Mezkûr rivayette görüldüğü üzere, birinci grupta makul ve

55 Karşılaştırmalı olarak bkz. Râzî, *a.g.e.*, VIII, 183; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 184; İbn Kesir, *a.g.e.*, IV,168; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V, 61; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 122; Mâverîdî, *a.g.e.*, s. 222; Ferrâ, *a.g.e.*, s. 133.

56 Müslim, Zekât, 109; Ebu Davud, Zekât, 26; Nesâî, Zekât, 80; Dârimî, Zekât, 37; İbn-i Hüeyme, *a.g.e.*, IV,64.



meşru sosyal bir faaliyet neticesinde borçlanan kişi, ikinci grupta kendi elinde olmadan başına gelen bir felakete malını kaybeden kişi, üçüncü grupta ise üç kişinin kendisine fakirlik isabet ettiğine dair şهادette bulunduğu kişi yer almaktadır.

Ortaya konulan bu perspektif dikkate alındığında kimsesizler yurdu, çocuk esirgeme kurumu, fakirlerin bedava muayene olabilmeleri için dispanser, okul ve benzeri sosyal nitelikli hizmetleri gerçekleştirme amacıyla borçlananlar, makul ve meşru sosyal faaliyetler çerçevesinde<sup>57</sup> zekâta müstahak olurlar.

Yine yangın, su baskını<sup>58</sup> ve deprem<sup>59</sup> gibi doğal afetlerde zarar görüp malını kaybederek ailesinin ihtiyaçlarını karşılayabilmek için borçlanan kişiler, başına bir felaket gelip de malını kaybedenler kapsamında zekâta hak kazanırlar.

Giriş bölümünde zengine zekât verilir verilemeyeceği ile ilgili serdedilen hadislerde görüleceği üzere, borçlunun zekâta hak kazanabilmesi için fakir olması şart değildir. Zira mezkûr hadislerde, zengin olduğu halde zekât alabileceği öngörülen beş sınıftan birisinin 'borçlu' olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla durumu iyi olduğu halde *israf* ve *masiyet* içermeyen herhangi bir nedenden dolayı geçici olarak borçlanan kişilere bu fondan destekte bulunulmasının önünde herhangi bir engel gözükmemektedir. Üstelik borçlunun zekâta müstahak olabilmesi için her şeyini kaybetmiş olması da şart değildir. Ömer bin Abdülaziz'in bir uygulaması bu konuya ışık tutmaktadır. Halife II. Ömer, zekât memurlarına borçlularının borçlarını ödemeleri hususunda tâlimat verdiği onlar; "Öyle insanlarla (borçlularla) karşılaşıyoruz ki evi, hizmetçisi, atı ve eşyası var. Böyle kişilerin de borçlarını ödeyelim mi?" diye yazmışlar, Ömer b. Abdülaziz de; "Elbette ki bir Müslüman'ın barınacağı bir evi, işlerinde kendisine yardım edeceği hizmetçisi, üzerinde cihad edeceği bir atı ve evinde eşyası olacaktır. Evet, bu durumdaki insanların borçlarını da ödeyiniz. Zira o borçludur."<sup>60</sup> diye yazmıştır. Neticede bireysel ve ailevî ihtiyaçlardan kaynaklanan borçları bulunan borçluların gerekli şartları taşıdıkları takdirde zekât kapsamında değerlendirileceği hususunda herhangi bir engel gözükmemektedir.

Bireysel ihtiyaçlardan kaynaklanmayan ve tamamen kâr elde etmek için alınan *ticarî borçlara* gelince, bu tarz borçların borçlular sınıfı kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusuna geçmeden önce devletin ticarî

57 Karadâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, II, 630.

58 Taberi, *a.g.e.*, VI, 206.

59 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 977.

60 Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 552.

amaçlı borç verip veremeyeceğine ilişkin tarihsel bazı uygulama örneklerine yer vermek konumuzun temellendirilmesi açısından faydalı olacaktır.

Konuya ilişkin uygulama örnekleri arasında Hz. Ömer tarafından sistemleştirilmiş *faizsiz kredi* uygulaması hayli dikkat çekicidir. Zira Hz. Ömer, tacirlere açılan kredilerden elde edilen kârları, onlarla hazine arasında taksim ederek İslam hukukunda ‘mudarebe ortaklığı’ olarak bilinen sistemin<sup>61</sup> temelini atmıştır. Bu sistem, o dönemde özellikle devlet hazinesine ait paranın/malın eyaletlere yahut eyaletlerden merkeze aktarılmasında önemli bir işlev görmüştür.

Kaynaklarda aktarılan uygulama örnekleri incelendiğinde kredi verme işleminin o dönem için oldukça yaygın bir mahiyet arz ettiği anlaşılmaktadır. Mesela, Ebu Süfyan’dan boşanmış olan Hind, o sırada Şam valisi olan oğlu Muaviye’yi ziyarete giderken oradan ticarî mal getirip Medine’de satmak için gerekli olan krediyi temin etmek amacıyla Hz. Ömer’e başvurmuş, Hz. Ömer de hazineden ona dört bin dirhemlik bir kredi vermiştir.<sup>62</sup> Mezkûr rivayetlerde bahse konu kredinin devletin hangi gelirinden verildiği ifade edilmemektedir. Ancak bu uygulamalarda ortaya konan perspektif, sosyal bir problem olan finans ihtiyacının giderilmesi bağlamında önemli bir orijinalite sunmaktadır. Kredi verme işlemi sonraki dönemlerde gayrimüslim vatandaşları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Örneğin, Ömer bin Abdülaziz döneminde içine düştüğü sıkıntıdan dolayı toprağını işleyemeyecek durumda olan *zimmîlere* bir veya iki yıl sonra geri ödemek üzere kredi açılmıştır.<sup>63</sup>

M. Hamîdullah’ın aktardığı malumata göre, Hz. Ömer, hali vakti yerinde olup müreffeh bir hayat yaşarken geçici bir süre için muhtaç duruma düşmüş olan kişilere yardım şeklinde değil, ama sıkıntılarını atlatabilmeleri için ödünç para yani kredi vermiş ve bu şekilde devlet hazinesinden verilen kredilerden de faiz almamıştır. Devletin alacağını da borçluların altı ayda bir ödenen maaşlarından tahsil cihetine gitmiştir.<sup>64</sup> M. Hamîdullah, Hz. Ömer’in bu uygulamasında borca batmış olan müreffeh kişinin borcunun ticarî mi yoksa adı mi olduğu hususunda herhangi bir ayrıntı vermemektedir.

Klasik fıkıh ve tefsir geleneğinde borçlular sınıfı kapsamında ele alınan borçlu üzerinde yapılan incelemelerden, bahse konu olan borcun, bugünkü

61 Hz. Ömer’in iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah ile Basra valisi Musa el-Eş’arî arasında geçen ve mudarebe ortaklığına temel teşkil eden olayın ayrıntıları için bkz.. Malik bin Enes, Kırâd, 1; Dârekutnî, Ali bin Ömer, *Sünenü’l-Dârekudnî*, tahk. Şuayb Arnavut ve arkadaşları, Müessetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, IV, 23.

62 İbnü’l-Esîr, Ebu’l-Hasan Ali bin Ebi’l-Kerim, *el-Kamil fi’l-Tarih*, tahk. Ebu’l-Fida Abdullah el-Kâdî, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, II, 457.

63 Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 265.

64 Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 977, Prg. No: 1645.

ifadesiyle adî borç olduğu anlaşılmaktadır. Esasen, tespit edebildiğimiz kadarıyla, mantalite olarak klasik fıkıh geleneğinde bugünkü anlamıyla adî borç-ticarî borç ayırımı yoktur. Ancak bazı bilim adamları hangi borcun zekâttan ödenebileceği, hangisinin ödenemeyeceği ekseninde kısmen de olsa adî borç-ticarî borç ayırımı işaret etmişlerdir. Mesela Malîkî hukukçusu Bâcî, Muvatta şerhi Muntekâ'da, mal alım satımlarından doğan borcun –bugünkü ifadesiyle ticarî borcun- zekât gelirlerinden ödenemeyeceğini<sup>65</sup> ifade etmektedir.

Bâcî, borçlunun zekâta müstahak olabilmesi için, zekâtı aldığı anda ihtiyacını gidererek durumunu düzeltebilme, almadığında ise düzeltememe durumunda olmasının temel kriter olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, bir kişi borcu yüzünden kendisini geçindirecek kadar gelir getiren bir malını satmak mecburiyetinde kalırsa ve söz konusu malını sattığında durumunun bozulacağı bilinirse o kişinin borçları zekât gelirlerinden ödenir. Buna mukabil, mal alım satımlarından doğan borçlar zekât gelirlerinden ödenmez. Zira bu tarz borçlar, kişinin durumunu değiştirmez ve onu normal yaşantısından çıkmaya mecbur etmez.<sup>66</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere klasik fıkıh geleneğinde pozitif hukuktaki yaygın haliyle adî borç-ticarî borç ayırımı yapılmaz. Bu nedenle de borçlular sınıfı ekseninde incelenen borçlu ile ilgili ileri sürülen şartlar ve yapılan yorumlar, kısmen kefalet yoluyla borçlanma üzerinde, ağırlıklı olarak da bireysel ve ailevî zorunlu ihtiyaçlar için borçlanma üzerinde- bugünkü ifadesiyle adî borç üzerinde- yoğunlaşmıştır.

Ticarî borçların, borçlular fonundan ödenip ödenmemesi meselesi, bugün için hayli önem arz eden bir konudur. Evvela bu tarz borçlulara borçlular fonundan zekât verilebilir mi? Verilebilirse karşılıklı mı yoksa karşılıksız mı olacaktır?

Karadâvî, ticarî borç - âdî borç ayırımına değinmeksizin - faizli işlemlerin önlenmesi amacıyla muhtaç olanlara borçlular fonundan karz-ı hasen/faizsiz borç verilebileceği<sup>67</sup> kanaatindedir. Bu kanaatini Ebu Zehra, Hallaf ve Abdurrahman Hasan'ın zekât fonundan verilecek karz-ı haseni, meşru borçların bu fonundan karşılıksız ödenebilmesine kıyasla caiz görmelerine dayandırmaktadır. Nitekim mezkûr üç alime göre meşru borçlar zekât fonundan karşılıksız ödenebiliyorsa bu fondan netice beytülmale dönecek olan faizsiz karz-ı hasen vermek evleviyetle caizdir.<sup>68</sup>

65 Bâcî, *a.g.e.*, III, 240.

66 Bâcî, *a.g.e.*, III, 240.

67 Bkz. Karadâvî, *a.g.e.*, II, 634.

68 Karadâvî, *a.g.e.*, II, 634. Adı geçen üç alimin mezkûr görüşünün yer aldığı Halkatü't-Dirâsetü'l-İslamiye *adlı esere ulaşamadık*.

M. Hamîdullah, 'Modern İktisat ve İslam' adlı risalesinde, kâr getiren ticarî muamelelerle faiz getiren ödünç muamelelerini mukayese ettikten sonra ödünç vermede devlet dışında hiç kimsenin kolay kolay faizden müstağni kalamayacağını gerekçe göstererek, faizin mahzurlarını bertaraf etmek için, devlet bütçesinin en önemli gelir kaynağı olan zekâtın tahsis edileceği alanlar arasında borçlular sınıfının bulunmasına istinaden, ödünç verme işleminin devletleştirilmesini,<sup>69</sup> Kur'an'ın çözüm olarak sunduğunu ifade etmektedir. M. Hamîdullah, ödünçün devletleştirilmesinin şahısların takva sâikiyle kendi hesaplarına ödünç vermelerine engel teşkil etmeyeceğini ifade etmiş ve ödünçün devletleştirilmesi işleminin Hz. Ömer döneminde tatbikat sahası bulabildiğini<sup>70</sup> ortaya koymaya çalışmıştır.

Esasen Kur'an'ın genel anlamda borçlu olanların problemlerine sunduğu çözüm, karşılıksız olarak onların borçlarının ödenmesidir ki, klasik İslam âlimleri de bu çözümün imkân ve sınırları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu bağlamda özellikle âdi borçların ödenmesi hususunda herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak ticarî borçların *borçlular* fonundan ödenip ödenmemesi noktasında özellikle bugünün ticarî işletmelerinin hacmi ve fonksiyonları göz önüne alındığında, bu konuda hükme varabilmek için esas teşkil eden bireysel gerekçelerin yanında toplumsal gerekçelerin de dikkate alınması elzem görünmektedir. Zira işletmenin dolayısıyla tacirin devlet desteği olmadan kendi kendine sorunlarını çözemediği takdirde ortaya çıkacak toplumsal sorunların göz ardı edilmesi, çözüme ulaşmada takip edilecek parametrelerin eksik ve yüzeysel kalmasına yol açabilecektir. Dolayısıyla burada işletmenin muhtevası, batması durumunda ortaya çıkacak sonuçlar, bu sonuçların bireysel ve toplumsal zararları gibi konular, meseleye sunulacak çözümde temel hareket noktaları arasında yer almalıdır.

Âdi borçların karşılıksız ödenmesi hususunda klasik İslam âlimlerinin konuya yaklaşımlarından, bu tarz borçları olan kişinin temel ihtiyaçları dışında borcunu ödeyecek imkâna sahip olmadığı gerekçesinin yattığı bilinmektedir. Buna göre, ticarî borçları olan kişinin söz konusu borcunu ödeyecek menkul veya gayrimenkul malı varsa, bu durumda ticarî borçların zekât gelirlerinden karşılıksız olarak ödenmesi pek makul gözükmemektedir. Buna mukabil, borcu malını aşılıyor, kendi imkânları ile borcunu ödeyemiyorsa, üstelik battığında çalıştırdığı kişilerin işsizlik sorunu ortaya çıkacaksa, bu durumda o kişinin ticarî borçlarını zekât gelirlerinden ödemek yerine, içine düştüğü bu sıkıntılı

69 Hamîdullah, Muhammed, *Modern İktisat ve İslam*, 27; Ayrıca bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, s. 978, Prg. No: 1645.

70 Hamîdullah, *Modern İktisat ve İslam*, s. 28; Ayrıca bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 977-978, Prg. No: 1645.

durumu atlatabilmesi için borçlular kaleminde kredi vermenin çözüm olacağını söylemek zekâtın mantalitesine aykırılık teşkil etmese gerektir.

Şöyle ki, ticaretin normal seyri içerisinde iyi niyetle faaliyetlerini yürütürken, israf ve masiyet gibi nedenlerin dışında herhangi bir nedenle altından kalkamayacağı borca girip yardıma muhtaç hale gelen tacirin içine düştüğü ekonomik sıkıntıdan çıkabilmesi için zekât fonundan ödünç para yani kredi vererek durumunu atlatabilmesine yardım etmek, zekâtın sosyo-ekonomik fonksiyonuyla da örtüşmektedir. Böyle birinin tüm mal varlığı nisabın üzerinde olabileceği için, zekât fonundan *karşılıksız* bir yardımda bulunmak makul ve meşru olmaz. Bunun için kredi vererek sıkıntısını atlatmasına yardımcı olmak, hem sosyal devletin bir gereği hem de devletin elinde çok amaçlı bir araç olarak bulunan zekâtın sosyo-ekonomik fonksiyonunun hayata geçirilmesidir. Kuşkusuz devlet, bu tarz kredi verme işlemlerini genel hazineden yapacaktır. Ancak kanaatimizce ihtiyaç olduğunda zekâtın 'borçlular' fonunun da bu amaçlı kullanılabilceğini söylemek, zekâtın mantalitesine aykırılık teşkil etmez. Aksine bu durum zekâtın sosyo-ekonomik fonksiyonunun bir gereği olsa gerektir.

Konuya son vermeden önce İslam âlimlerinin, borcun zekât gelirlerinden ödenebilmesi için ileri sürdükleri şartlara kısaca yer vermek konu bütünlüğü açısından faydalı olacaktır. Evvela borç, israf<sup>71</sup> ve şarap alımı, kumar, zina gibi masiyet içeren bir nedenden doğmamış olması gerekir.<sup>72</sup> Masiyet içeren bir nedenle borçlanmış kişinin borcunun zekât gelirlerinden ödenebilmesi için tövbe etmesi gerekir.<sup>73</sup> Ayrıca borçlunun borçlarını kendi imkanları ile ödeyememiş olması,<sup>74</sup> borcun hapsedilmeye yol açacak türden olması,<sup>75</sup> ve borcun süresinin bitmiş olması<sup>76</sup> da ileri sürülen şartlardandır.

#### 4. Tüm Toplumunu İlgilendiren Genel ve Özel Kamusal Harcamalar

##### 4.1. Genel Nitelikli Kamusal Harcamalar (Fî Sebîlillah/Allah Yolunda)

Yol anlamına gelen 'sebîl' ve 'Allah' kelimelerinin birleşiminden meydana gelen *sebîlullah* formu, Allah'ın rızasını/hoşnutluğunu kazanmak amacıyla mal ve canla yapılan her türlü mücadele, çaba, iyilik, taat ve hayır yollarını kapsayan genel bir ifadedir.

71 Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 183; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V, 61; Nevevî, *Mecmu'*, VI, 193.

72 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, VI, 206; Râzi, *a.g.e.*, XXI, 115; İbn-i Kesir, *a.g.e.*, IV, 168; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V, 61; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 121; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 193; İbn-i Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefşîrû't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, X, 239.

73 İbn-i Kesir, *a.g.e.*, IV, 168; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IV, 121; İbn-i Âşur, *a.g.e.*, X, 239;

74 Taberî, *a.g.e.*, VI, 206; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 121.

75 Bkz. Ebu Hayyan, *a.g.e.*, V, 61.

Kelime anlamı itibariyle geniş bir içeriğe sahip olan 'fi sebîlillah' kavramı, bağlam itibariyle Kur'an-ı Kerimde hem bu geniş anlamın muhafazasını gerektiren hem de daralmasına yol açan bir takım fiillerden sonra kullanılmıştır. Bu kullanım şeklinin bilinmesi, içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı için, bahse konu kavramla en fazla kullanılan fiillere kısaca işaret etmek istiyoruz.

Bunlardan ilki, 'öldürmek, öldürülmek, savaşmak' gibi nispeten dar kapsamlı ve özel bir manayı ifade eden *katl* ve '*kıtâl*'<sup>77</sup> köklerinin türevi olan fiil grubudur (*Kıtâl fi sebîlillah*). İkincisi, bir yerden başka bir yere göç etmek gibi yine dar bir anlamı ifade eden '*hicret*'<sup>78</sup> kökünün türevi olan fiil grubudur (*Hicret fi sebîlillah*). Üçüncüsü, her türlü harcamayı ifade eden oldukça geniş kapsamlı '*infak*'<sup>79</sup> kökünün türevi olan fiil grubudur (*İnfak fi sebîlillah*). Dördüncüsü ise hem mal hem de canla her türlü çabayı ifade eden *cehd*, *cihad*<sup>80</sup> kökünün türevi olan fiil grubudur (*Cihad fi sebîlillah*). En fazla kullanılan bu dört fiil grubunun dışında fi sebîlillah kavramı özel anlamlı diğer bazı fiillerle birlikte de kullanılmıştır.

'*Fi sebîlillah*' formunun birlikte kullanıldığı fiiller ve ayetlerdeki siyâk ve sibâk dikkate alındığında, bu kavramın Kur'an'da hem geniş hem de dar bir içerikte kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bahse konu kavram, maruf ve makul tüm hayır, taat, iyilik ve erdem yollarını ifade eden oldukça geniş bir anlam yelpazesinde kullanıldığı gibi, dar anlamda savaşmak gibi askerî nitelikli bir çabayı ifade etmek için de kullanılmıştır.

Konumuz olan zekâtın harcama kalemlerini belirten ayette, bahsedilen fiillerden hiçbirisi yer almamakta ve söz konusu kavram mutlak olarak kullanılmaktadır. Bu durumda burada bu kavramdan kastedilen anlam hangisidir? Menfaati tek bir şahsa ait olmayan yol, köprü, okul, hastane gibi maslahatların da içinde bulunduğu her türlü hayır, taat ve iyilik yollarını kapsayan geniş mana mı, yoksa daha dar kapsamda askerî /savunma harcamaları mı?

Konuyla ilgili görüş serdeden klasik İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti, incelemekte olduğumuz ayetteki '*fi sebîlillah*' kavramının dar anlamı üzerinde

76 Borcun vadeli olması durumunda ise farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birine göre bu durumda o kişiye zekât verilmez. Çünkü mevcut durumda o kişi muhtaç değildir. Diğer bir görüşe göre, verilir. Çünkü neticede borçludur. Bir diğer görüşe göre ise borcun vadesi bir yıl kadar ise o kişiye zekât verilir. Bir yıldan fazla ise içinde bulunulan yılın zekâtından verilmez, ancak borcun tahakkuk ettiği yılın zekâtından verilir. Geniş bilgi için bkz. Nevevî, *a.g.e.*, VI, 194.

77 'Katl' 'kıtâl' kelimelerinden türemiş fiillerle kullanımı için bkz. 2.Bakara, 154,190, 244, 246; 3.Al-i İmran, 13,157,169; 4.Nisa, 74,75,76,84; 9.Tevbe, 111; 73.Müzzemmil, 20.

78 Hicret kökünden türemiş kelimelerle birlikte kullanımı için bkz. 2.Bakara, 218; 4.Nisâ, 89,100; 8.Enfâl, 72, 74; 9.Tevbe, 20, 22.Hacc, 58; 24.Nur, 22.

79 2.Bakara, 95,261,262; 8.Enfâl, 60; 9.Tevbe, 34; 57.Hadîd, 10.

80 2.Bakara, 217; 4.Nisa, 95; 5.Mâide, 54; 8.Enfal, 72, 74; 9.Tevbe, 19, 20, 81; 61.Saff, 11.

yoğunlaşmışlardır. Aksi yönde serdedilen birkaç görüş dışında, ayrıntıya dair küçük farklılıklar bulunmakla beraber dört büyük fıkıh mezhebi, bu kavramın savaşa katılan/katılma imkânından yoksun olan kişilere, gerekli teçhizatı temin edebilmeleri için yapılacak ödemeleri gösterdiğini savunmuşlardır.<sup>81</sup> Başka bir deyişle, bu kalemin Allah yolunda girişilecek bir savaşta harbe katılanlara ve harp için gerekli edevâtın temini amacıyla harcanacağını iddia etmişlerdir.

Bu kalemin hacca gitme imkanına sahip olmayan hacılara harcanacağını savunan İmam-ı Muhammed de dahil tüm Hanefî mezhebi, *fi sebilillah* kapsamına giren herkesin<sup>82</sup> bu fondan yararlanabilmesi için fakir olması şartını koşarken,<sup>83</sup> Şafî,<sup>84</sup> Maliki<sup>85</sup> ve Hanbeli<sup>86</sup> mezhepleri, böyle bir şart ileri sürmeden zengin-fakir harbe katılan her şahsın bu fondan yararlanabileceğini savunmuşlardır. Ayrıca Şafî ve Hanbelî mezhepleri, harbe katılan mücahitlerin gönüllü olmasını ve devletin genel hazinesinden maaş almamalarını şart koşmuşlardır.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu iki mezhebe göre, sadece harbe gönüllü olarak katılanlar bu kalemde pay alabilir. Buna mukabil askerî divandan maaş alan devletin profesyonel askerleri ise alamazlar.<sup>88</sup> Yine şahsa temlikî<sup>89</sup> savunan Ha-

81 Karşılaştırmalı olarak bkz. Serahsî, *Mebûsât*, III, 12; Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali bin Ebu Bekir bin Abdulcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyet'ül-Mübtedî*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 112; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 472; İbn-i Nüceym, Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, *Bahrû'r-Râik*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 422; Şafî, *a.g.e.*, II, 340; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 198; Maverdî, *a.g.e.*, s. 222; İbn-i Arabî, Ebu Bekir Muhammed bin Abdullah, *Abkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, 2003; II, 533; el-Bâcî, *a.g.e.*, III, 240; Kudame, *a.g.e.*, IX, 124-125.

82 Hanefî bilim adamları içerisinde, bu kavramdan kastın ilim tahsil edenler olduğunu savunanlar da vardır. Bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, II, 422.

83 Serahsî, *Mebûsât*, III, 13; Merğînânî, *a.g.e.*, I, 112; İbn Nüceym, *a.g.e.*, II, 422.

84 Şafî, *a.g.e.*, II, 340.

85 İbn-i Arabî, *a.g.e.*, II, 533; el-Bâcî, III, 240.

86 İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 124.

87 Nevevî, *a.g.e.*, VI, 198,200; Heytemî, Şihabuddin Ahmed İbn Hacer, *Tuhfetü'l-Muh-tâc bi Şerhi'l-Minhâc (Havâşî Tuhfetü'l-Muhtaç bişerhi'l-Minhâc'ın hamîşinde)*, Matbaatu Mustafa Muhammed, byy., tsz. VII, 159; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IX, 125.

88 Şafî Mezhebi bu konuda oldukça net bir tavır ortaya koymuştur. Zira Şafîlere göre, fey gelirlerinden/divandan düzenli olarak maaş alan devletin profesyonel askerlerine *fi sebilillah* faslından verilemezken gönüllü askerlere de fey gelirlerinden verilemez. Yani her iki grup birbirlerinin mal ve haklarına ortak olamaz. Bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 81-82; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 200. Hanbeli mezhebi de aynı kanaatte olmakla birlikte biraz daha esnek bir tutum benimsemiştir. Şöyle ki, bu mezhepte de tercih edilen görüşe göre divandan maaş alanlar *fi sebilillah* faslından zekât alamazlar. Ancak bu hüküm bir şarta bağlıdır. Eğer divandan aldıkları maaş yeterli geliyorsa alamazlar. Alınan maaş yeterli değilse eksik miktar *fi sebilillah* faslından tamamlanır. Bkz. Merdâvî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali bin Süleyman, *el-İnsâf Fi Marifeti'r-Râcih Mine'l-Hulâf*, tahk. Muhammed Hamit, byy., 1955, III, 235.

89 Hanefî mezhebinin zekât hukukunda esas aldığı 'temlik kriterinin" muhtevası ve bunun bir değerlendirmesi için bkz. Köse, Murteza, "fi Sebilillah Kavramının Zekât Açısından

nefi mezhebinin dışındaki diğer mezheplere göre, bu kaleminden harbe katılan şahısların bizzat kendilerine verilebileceği gibi, savaş için gerekli olan malzeme<sup>90</sup> için de harcama yapılabilir.

Özetle klasik İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu inceleme konumuz olan *fi sebilillah* kavramını, 'askerî anlamda cihad' şeklinde yorumlamış ve bu fonun 'Allah yolunda girişilecek bir savaşa katılan şahıslara' (el-Ğuzât fi sebilillah) ve savaş için gerekli olan teçhizatın temini için harcanacağını ifade etmişlerdir.

Fazla taraftar kitlesi bulmamakla beraber bu kavramı daha geniş çerçevede yorumlayanlar da olmuştur. Kavramın muhtevasının daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacağı mülâhazasıyla bu yorumlara kısaca işaret etmek istiyoruz.

Klasik müfessirlerin önde gelenlerinden Râzi tefsirinde, "*fi sebilillah* ifadesinin zâhiri bu hükmün, savaşan mücahitlere (el-ğuzât) hasredilmesini gerektirmez"<sup>91</sup> diyerek, *fi sebilillah* kavramının sadece savaşa katılanlarla (el-ğuzât) sınırlandırılmayacağı yönünde bir kanaat ortaya koymuştur. Ancak konuya giriş sadedindeki mezkûr ifadesi üzerinde herhangi bir yoruma girmeyen Râzî, Kaff'âl'in tefsirinde bazı fakihlerin zekâtın ölü kefenleme, kaleler yapma ve mescid inşa etme gibi hayır işlerine harcanmasını caiz gördükleri yönünde bir nakilde bulunduğunu<sup>92</sup> söylemekle yetinmiştir.

Bu yaklaşıma paralel olarak Hanefî mezhebinden İmam-ı Ebu Yusuf da yol yapım ve onarım çalışmaları için bu fasıldan harcama yapılabileceği<sup>93</sup> kanaatindeydi. Yine Enes bin Malik, Atâ ve Hasan-i Basrî de köprü ve yol yapımı için verilen zekâtın yerine gelmiş/ulaşmış bir zekât olduğu<sup>94</sup> kanaatindeydiler.

Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden biri olan Kâsânî, hüküm itibarıyla mezhebinin görüşünü benimsemiş olsa da *fi sebilillah* kavramı için oldukça geniş bir çerçeve çizmiştir. Ona göre *fi sebilillah*, Allah'a yakınlık ama-

Tahlilî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 21, 2004, ss. 107-134. (127-133 arası).

90 İbn-i Arabî, *a.g.e.*, II, 534; Şafî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bkz. Nevevî, *a.g.e.*, VI, 201; Karafî, Şihabuddin Ahmed bin İdris, *ez-Zehîra*, tahk. Muhammed Haccî, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1994, III, 148; Rahîbanî, Mustafa Suyutî, *Metâlibu Ulî'n-Nühâ fi Şerhi Gayeti'l-Müntehâ*, el-Mektebetü'l-İslamî, Dimaşk, 1961, II,148.

91 Râzi, *a.g.e.*, XVI, 115.

92 Râzi, *a.g.e.*, XVI, 115

93 Bkz. Ebu Yusuf, *a.g.e.*, S. 81.

94 Karşılaştırmalı olarak bkz. İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, III, 501, IX, 106; İbn-i Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk. Hamed bin Abdullah, Muhammed bin İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004, IV, 270; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, s. 568.



cı taşıyan her şeydir. Dolayısıyla Allah'a itaat ve iyilik amacıyla çaba harcayan herkes bu kapsama girer.<sup>95</sup> *Fî sebîlillah* kavramını anılan şekilde oldukça geniş bir içerikte ele alan Kâsânî, bu yaklaşımı için hem muhtaç olma<sup>96</sup> şartını ileri sürerek hem de mensup olduğu mezhebin zekât hukukundaki temel hareket noktalarından birisi olan 'şahsa temlik' kriterini esas alarak, zekâtın mescit inşası, yol ve köprü yapımı, ölülerin kefenlenmesi gibi hayır yollarına sarfının caiz olmadığını<sup>97</sup> söyleyerek bu geniş bakış açısını daraltmıştır.

Bazı bilim adamları da bu kalemin ilim tahsil edenler için, hatta sadece bu amaç için harcanacağı<sup>98</sup> yönünde kanaat belirtmişlerdir.

Son dönem İslam âlimlerinden Reşit Rıza, *fî sebîlillahın* bireylerin dışında, dini ve devleti ayakta tutan Müslümanların umumî maslahatları olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle, bireysel olarak hacca gitme işleminin umumî maslahatlardan sayılamayacağını, zira haccın sadece gücü yetenlere farz olduğunu ifade etmektedir. Buna mukabil devletin kendi vatandaşlarının hacca gitmelerini sağlamasının devletin dini maslahatlarından olduğunu, bu nedenle *fî sebîlillah* kaleminin hac yollarında güvenliğin sağlanması, su, yiyecek ve sağlık imkânlarının temin edilmesi için harcanabileceğini<sup>99</sup> söylemektedir. *Fî sebîlillah* faslının devletin umumî şer'î maslahatlarını kapsadığı kanaatinde olan Reşit Rıza, bu maslahatların en önemlisi ve en başında geleninin, savaşa hazırlık amacıyla silah, ordunun gıda masrafları, ulaşım araçları, araç ve gereçlerin temini olduğunu<sup>100</sup> ifade etmektedir. Temel yaklaşımı anahatlarıyla ifade edilen Reşit Rıza, günümüzde *fî sebîlillah* faslından harcama yapılacak en mühim alanın İslam davetçileri yetiştirmek olduğunu<sup>101</sup> söylemektedir.

Bu faslın devletin umumî maslahatlarını ifade ettiği yönünde bir kanaat ortaya koyan bilim adamlarından biri de Şeltut'tur. Zira o bu kalemin, menfaati herhangi bir şahsa ait olmayan ve tek kişinin mülkü bulunmayan umumî maslahatları kapsadığını<sup>102</sup> savunmaktadır. Şeltut, bu maslahatların en önemlisinin, ümmete/topluma karşı her türlü saldırıyı önleyecek askerî güç ve savaş

95 Bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 471.

96 Bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 471.

97 Bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 456.

98 İbn-i Nüceym, Fetava-i Zahiriye'de bu görüşün benimsendiğini nakletmektedir. Bkz. İbn-i Nüceym, *a.g.e.*, II, 422. Bu yorumun zorlama bir yorum olduğunu düşünenler de vardır. Bu kanaatlerini ayet indiğinde ilim talep edenler şeklinde bir muhatap kitlenin olmamasına dayandırmaktadırlar. Bkz. İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, III, 261.

99 Reşit Rıza, *a.g.e.*, X, 585.

100 Reşit Rıza, *a.g.e.*, X, 587.

101 Reşit, Rıza, *a.g.e.*, X, 587.

102 Şeltut, Şeyh Mahmud, *el-İslam Akided ve Şer'ia*, Daru's-Şurûk, Kahire, 2001, s. 104-105

hazırlığı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu kavram her türlü araç ve gereciyle askerî güç hazırlamanın yanı sıra, askerî ve sivil hastaneler kurmak, yol yapmak, bilim adamı yetiştirmek, Kur'an'ın gelecek nesillere naklini sağlamak amacıyla hâfız yetiştirmek gibi maslahatları<sup>103</sup> kapsamaktadır.

Zekâtla ilgili çalışmalarıyla öne çıkan Karadâvî, söz konusu ayetteki *fi sebîlillah*ın muhtevasına ilişkin İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen *cihad* yaklaşımını tercih etmektedir. Ancak o bu kavramın dört büyük mezhepte meşhur ve muteber olan 'askerî manada cihattan' daha geniş bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Neticede o da buradaki *fi sebîlillahtan* kastın *cihad* olduğunu savunmaktadır. Ancak *cihad*ın sadece askerî cihattan ibaret olmadığını, dolayısıyla *cihad* olgusunun daha geniş bir muhtevada yorumlanmasını gerektiğini ifade etmektedir. Şöyle ki, *cihad*ın sadece kılıçla değil, aynı zamanda kalem ve dille olabileceğini, askerî olabileceği gibi fikrî, ictimaî, iktisadî, siyasî ve kültürel nitelikte de olabileceğini ve bu *cihad* çeşitlerinin de finansman ve desteğe ihtiyacı olacağını ileri sürerek zekâtın bu alanlara da harcanabileceği<sup>104</sup> şeklinde bir yorum ortaya koymaktadır.

M. Hamîdullah, *fi sebîlillah* kaleminin İslam'ın her yoldan ve her çeşit savunma ve hayrının sağlanması için gerekli olan iş ve fiillere işaret ettiğini söyleyerek bu kalem için çok geniş bir çerçeve çizmiştir. Nitekim M. Hamîdullah'a göre bu fasıl, dul kadınlar ve yetimler lehine ödemelerde bulunmayı, okullara ve öğrencilere yardım yapmayı, hastanelere ve camilere tahsisat ayırmayı, ordunun alet ve edevâtı ile teçhizatını ve sair masraflarını karşılamayı, ülkenin müdafaası için bir takım askerî sabit tesisler kurma masraflarına katılmayı vs. harcamaları içine alır.<sup>105</sup>

Son dönem müfessirlerinden Muhammed Esed ise, *fi sebîlillah*ın terim olarak "İslam'ın yayılıp insanlara ulaşması başta olmak üzere, doğru ve maruf amaçlarla yapılan her türlü *harcamayı*, savaşta ve barışta hak uğruna girilen her türlü *çabayı* içine aldığı"<sup>106</sup> ifade etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, zengin olduğu halde zekât alabilecek sınıfların zikredildiği hadisin bazı varyantlarında yer alan 'ğâzin *fi sebîlillah*'<sup>107</sup>

103 Şeltut, *a.g.e.*, s.105.

104 Bkz. Karadâvî, *a.g.e.*, II, 655-659.

105 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 978, Prg. No: 1646. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Hamîdullah, *Modern İktisat ve İslam*, s. 19.

106 Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst.1999, 7.Tevbe Suresi 60 ayetine ilişkin 85. dipnot

107 Bkz. Ahmed bin Hanbel, *a.g.e.*, II, 56; Ebu Davud, Zekât, 25; İbn-i Mace, Zekât, 27; İbn-i Hüzeyme, *a.g.e.*, IV, 71. Söz konusu hadisin diğer bazı varyantlarında *fi sebîlillah* ifadesi mutlak olarak zikredilmekte, (Bkz. Ahmed bin Hanbel, *a.g.e.*, II, 31, 40, 97) yine

ifadesi, klasik İslam âlimlerinin kahir ekseriyetinin bu kavramı harbe katılanlar (el-ğuzât fi sebîlillah) şeklinde yorumlamasının arkasında yatan en temel gerekçe olarak gözükmektedir.

Esasen İslam bilim dünyasında söz sahibi olan bilim adamlarının aynı kavram etrafında birbirinden farklı yorumlarda bulunmaları, bu kavramın ifade edilen tüm anlamları kapsayabileceği şeklinde bir yorumu da haklı kılmaktadır.

Fî sebîlillah kavramının muhtevasına ilişkin ayrıntıya dair küçük farklılıklar bir tarafa bırakılırsa, hemen hemen tüm İslam âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği nokta, bu kavramın Allah için yapılacak bir harbe katılan şahıslar ve harp için gerekli olan araç ve gerecin temini amacıyla yapılan harcamaları kapsadığı görüşüdür. Kuşkusuz bir toplumun muteber ve meşru güzel şeyler yapabilmesi, öncelikle onun var olmasına ve varlığını devam ettirebilmesine bağlıdır. Toplumların varlık arenasında boy gösterebilmeleri de onların sağlam ve güçlü bir askerî gücünün olmasıyla mümkün olur. Ancak şurası da bir gerçek ki, savaş sürekli tekrarlanan bir olay olmadığı için, sulhün hakim olduğu dönemlerde bu fasıl, caydırıcı bir askerî güç için gerekli olan savunma harcamalarını finanse etmeyi ifade edecektir. Nitekim Hz. Ebu Bekir'in bu konuya temel teşkil edecek bir uygulaması kaynaklarımızda yer almaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgiye göre, Hz. Ebu Bekir, Kabeliyye, Cüheyne ve kendi döneminde yeni açılan Beni Süleym madenlerinden gelen yüklü miktardaki sadakaların/zekâtların bir bölümüyle fî sebîlillah amacıyla at, deve ve silah satın almıştır.<sup>108</sup>

Savunma harcamaları dışında Esed'in ifadesiyle, *fi sebilillah* kavramının terim olarak, İslam'ın insanlara ulaşması başta olmak üzere, doğru ve maruf amaçlarla yapılan her türlü *harcamayı*, savaşta ve barışta hak uğruna girişilen her türlü *çabayı* ifade ettiğini<sup>109</sup> temel alırsak, bu faslın ilim tahsil edenlere, daha genel bir ifadeyle, eğitim - öğretim faaliyetlerine harcanabileceğini söyleyebiliriz. Zira ilk emri 'oku' olan bir dinin tavsiye edebileceği en makul ve maruf şey kuşkusuz ilim öğrenmek olacaktır. Bu ayet inerken 'ilim tah-

aynı hadisin bazı rivayetlerinde ise 'âmil fî sebîlillah' ifadesi yer almaktadır. Bkz. İbn-i Huzeyme, *a.g.e.*, IV, 69. Kuşkusuz manen rivayetin egemen olduğu hadis metinlerinde literal yorumlar çok da isabetli olmayabilir fakat bir fikir vermesi açısından zikre değerdir.

108 Bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali bin Hasan, *Tarihü Medineti Dimâşk*, tahk. Muhibbud-din Ebu Sa'd Ömer bin Garâme el-'Amrî, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995, XXX, 320; İbn-i Sa'd, Muhammed, *Kitabu Tabakati'l-Kübra*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001, III, 195.

109 Esed, 7. Tevbe Suresi 60 ayetine ilişkin 85. dipnot

sil edenler' şeklinde bir hedef kitlenin olmadığı savıyla<sup>110</sup> bu yaklaşıma karşı çıkmak pek makul görünmemektedir. Kaldı ki bu yaklaşım, ilim talebinin ahkâm çıkarmaktan başka bir şey olmadığı iddiasıyla, hiçbir araştırmacının Hz. Peygamberden hüküm almak için Ashâb-ı Suffe gibi onun meclisine devam eden kişiler rütbesine ulaşamayacağı dile getirilerek eleştirilmiş ve Fî sebîlillahın 'ilim talebesi' şeklindeki yorumunun güzel bir yorum olduğu<sup>111</sup> vurgulanmıştır. Ayrıca ayetin indiği esnada 'ilim talep edenler' şeklinde bir hedef kitlenin olmadığı iddiası doğru kabul edilse bile, bu iddiayı ileri sürenler de dahil ilgili tüm taraflar çok iyi bilirler ki, Kur'an sadece indiği döneme değil, tüm dönemlere hitap eden ilahî bir metindir. Dolayısıyla ilim öğrenmek, Allah yolunda gerçekleştirilen maruf ve makul güzel bir şey olarak düşünüldüğünde, bu alanın fî sebîlillahın kapsamına girdiğini söylemeye engel bir şeyin olmadığı da anlaşılacaktır.

Yol, köprü, okul, hastane ve mescit gibi menfaati tek bir şahsa ait olmayıp tüm toplumu ilgilendiren kamusal hizmet alanlarına bu fasıldan harcanıp harcanmayacağı meselesine gelince, bu konuda olumsuz tutum sergileyenlerin gerekçelerinin de birbirinden farklı olduğu dikkati çekmektedir. Mesela Hanefiler, zekât hukukunda rükün kabul ettikleri 'şahsa temlik' ilkesinden hareketle<sup>112</sup> olumsuz bir yaklaşım sergilemişlerdir. Diğer mezhepler ise, ilgili ayetin<sup>113</sup> başındaki 'innemâ' lafzının hasır/sınırlama ifade ettiğini, yani zekâtın harcama alanlarının sekiz sınıfla sınırlandırıldığını, neticede anılan alanların ayette sayılan sınıflar arasında yer almadığı düşüncesinden hareketle<sup>114</sup> olumsuz bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.

Esasen zekâtın sarf yerlerini belirleyen ayette ifade edilen sınıfların diziliş ve ifade ediliş biçimindeki farklılık, anılan konularda harcama yapılıp yapılmayacağı hususunda bir fikir vermektedir. Nitekim sekiz sınıftan ilk dört sınıfın başında (ilk sınıfın başında 'lam' harfi kullanılıp son üç sınıf atıf harfiyle ilk sınıfa atfedilerek) temlik (mülkiyet) ifade eden 'lam' harfi, son dört sınıfın başında da zarfiyyet ifade eden 'fi' harfi kullanılmaktadır. Kuşkusuz Kur'an bir Allah kelamı olduğu için kullanılan her ifade biçiminin mutlaka bir anlamı olacaktır. Bu anlamı İslam âlimleri şöyle yorumlamışlardır: İlk dört sınıfa verilen zekât, diledikleri gibi harcamaları için bizzat kendilerine verilir, verilen

110 Bkz. İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, III, 261.

111 Bkz. İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, III, 261.

112 Bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 456; İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, III, 263.

113 9.Tevbe, 60.

114 Bkz. İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, III, 501; Malik bin Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, tahk. Hamdi Demertaş Muhammet, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003, II, 413; Ayrıca Bkz. Karadâvî, *a.g.e.*, II, 644.

şeyler de onların mülkü olur. Oysa son dört sınıfa verilen zekât, onların mülkü olması için değil, onlarla ilgili bir maslahatın gerçekleşmesi için verilir.<sup>115</sup> Aradaki bu farka binaen, zekâtın sarf yerleri, “Şahıslar” ve “Maslahatlar”<sup>116</sup> olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir.<sup>117</sup> Bu duruma göre, zekâtın sarf yerlerinden ilk dört sınıf için “temlik şartı”, son dört sınıfı için ise “maslahat prensibi” dikkate alınacaktır.

Ayetteki sarf yerlerinin ifade ediliş biçimine getirilen bu yoruma binaen fi sebîlillah kapsamında yol, köprü, okul, hastane ve mescit gibi menfaati tek bir şahsa ait olmayıp tüm toplumu ilgilendiren kamusal hizmet alanlarına kamu adına bir maslahat görüldüğü takdirde zekâtın bu faslından harcanabileceğine ilişkin bir engel görünmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu konuda olumsuz kanaat belirten İslam âlimlerinin bir kısmı kendi içtihat sistematığı mucibince bu tutumu benimserken, diğer bir kısmı ise sekiz sınıf olarak ifade edilen harcama kalemlerinde bu alanlara yer verilmediği gerekçesine dayanmaktadırlar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, zekâtın anılan alanlarda harcanmaması hususunda olumsuz bir kanaate dayanak teşkil edecek bir nass bulunmamaktadır. Zaten aynı konuda olumlu ve olumsuz bağlamda birbirine taban tabana zıt yorumların olması, konuya ilişkin bir nassın olmamasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki, zekâtın klasik fıkıh usulü geleneğinde ortaya konulan ve fûru'da da benimsenen Allah hakkı - kul hakkı ayırımında, belirli şahıs ve zümreyi değil, kamu yararı ve düzenini ilgilendiren haklar şeklinde tanımlanan Allah hakkı içersinde mütalaa edilmesi,<sup>118</sup> kamuya ait hizmetlerin finansmanında zekâtın önemli bir gelir kaynağı oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu çıkarsama, zekâtın fi sebîlillah faslından bu tür kamusal hizmetler için harcanabileceğini görüşünü de güçlendirmektedir.

Malum olduğu üzere fi sebîlillah faslı tüm zekât gelirlerinin sekizde birini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında sadece bu faslın anılan tüm kamusal hizmet alanlarını finanse edemeyeceği açıktır. Bu alanlara kamunun diğer gelirlerinden de harcama yapılacaktır. Kuşkusuz normal dönemlerde bu faslın harcama alanlarında bir öncelik sırası yapılacaktır. Mezkur alanla-

115 Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 60; İbnu'l-Müneyyir, Ahmed b. e'l-Müneyyir e'l-İskenderî, *el-İntisâf*, (Keşşâfın hamışinde), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, III, 60; Râzi, *a.g.e.*, XVI, 115; Hâzin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefsîru Hâzin (Lübâbu't-Tevîl Fi Me'ânî't-Tenzîl)*, Beyrut tsz. II. 239; Reşid Rıza, *a.g.e.*, X. 587-590.

116 Reşid Rıza, *a.g.e.*, X, 586-590; Şeltût, *a.g.e.*, s. 93.

117 Reşid Rıza, son dört sınıf içinde yer alan “borçlular ve yolda kalmışlar” sınıfını ilk dört sınıfa ekleyerek “Şahıslar” sınıfını altı sınıf, geriye kalan “köleler ve fi sebîlillah” sınıfını da “Maslahatlar” sınıfı içinde mütalaa etmiştir. ( bkz. *a.g.e.*, X.587)

118 Allah hakkı-kul hakkı ayırımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, Ali , ‘Hak Madde-si’, *DİA*, XV, 143-142.

ra ilişkin harcamalar kamunun diğer gelirlerinden karşılanıyorsa *fi sebîlillah* faslı, kapsamında yer alan diğer alanlara harcanacaktır. Ancak mesela ülkenin yeni kurulmuş yahut savaştan yeni çıkmış olması veya sel, deprem gibi büyük doğal afetlerde zarar görmesi ve benzeri durumlarda menfaati tüm toplumu ilgilendiren yol, köprü, okul, hastane ve mescit gibi toplumun en temel hizmet alanlarına öncelik verilmesi gerekebilir. Bu durumda zekât gelirlerinin fi sebîlillah faslından bu alanlara harcama yapılamayacağını söylemek biraz zor görünmektedir. Kaldı ki tespit edebildiğimiz kadarıyla normal dönemlerde de bu alanlara harcama yapılabilmesinin önünde nassa dayalı herhangi bir engel yoktur.

#### 4.2. Özel Nitelikli Kamusal Harcamalar (İbn-i Sebîl)

İbn-i sebîl' ifadesi, kelime anlamı itibarıyla 'yol oğlu' anlamına gelmektedir. Araplar, bir şeyle uzun süre birlikte bulunan kişiye onunla bilinecek şekilde 'onun oğlu' adını vermektedirler.<sup>119</sup> Mesela sürekli savaş içinde bulunan kişiye *ibnü'l-harb*,<sup>120</sup> fakir olan kişiye 'ibnü'l-fakr', zengin olan kişiye de 'ibnü'l-ğani'<sup>121</sup> denir. İbn-i sebîl, bir yerden başka bir yere giden kişiye denir ki, Türkçede bu anlam 'yolcu' kelimesiyle karşılanmaktadır.

İbn-i Sebîl kavramı klasik fıkıh ve tefsir geleneğinde hep bireysel bazda ele alınmıştır. İbn-i sebîl, aktif yolcu mu, yoksa yolculuğa niyeti olduğu halde imkânı olmayan kimse mi?<sup>122</sup> Memleketinde ekonomik durumu iyi olduğu halde yolculuk esnasında muhtaç duruma düşen kişiye zekât verilip verilemeyeceği,<sup>123</sup> memleketine döndüğünde artan miktarın geri iade edilip edilmeyeceği,<sup>124</sup> ibn-i sebîle zekâttan ne kadar verileceği<sup>125</sup> gibi konular, üzerinde en fazla durulan konulardır.

Mezkûr konulara ilaveten seyahatin muhtevasına ilişkin değerlendirmeler de yapılmıştır. Nitekim seyahat çeşitleri tasnif edilmiş ve hangi tür seyahatin zekât kapsamında olduğu irdelenmiştir. Buna göre; hacc, ana-babayı ve kutsal mekânları ziyaret gibi taat amaçlı seyahatler, rızık elde etmek, ticaret yapmak gibi mubah seyahatlere çıkanlar, ilgili şartları taşıdıkları takdirde ibn-i sebîl

119 Taberî, *a.g.e.*, VI, 207-208.

120 Taberî'de nakledilen bir şiirde bu ifade şöyle kullanılmaktadır. "Ben savaş oğluyum. Çocukluktan büyüyünceye, yaşlanıncaya kadar beni o büyüttü." Bkz. Taberî, *a.g.e.*, VI, 207.

121 Serahsî, *Mebûsât*, III, 13.

122 Karşılaştırmalı olarak bkz. İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 127; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 202 vd.

123 Taberî, *a.g.e.*, VI, 208; Malik, *Müdevvene*, II, 413; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 473; İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 127.

124 Karşılaştırmalı olarak bakınız. Serahsî, *Mebûsât*, III, 13; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 204;

125 Nevevî, *a.g.e.*, VI, 203;

kapsamında zekâttan hak alabilirler.<sup>126</sup> Herhangi bir şekilde masiyet içeren dolayısıyla dinen meşru olmayan bir seyahate çıkan kişi zekâttan hak alamaz.<sup>127</sup> Gezinti, dinlenme, eğlenme amaçlı seyahatler hakkında ise biri olumlu diğeri olumsuz iki farklı kanaat ortaya konmuştur. Olumsuz kanaatte olanlar bu tür seyahatleri fuzulî görerek, bu amaçla seyahate çıkanların zekâttan faydalanamayacaklarını savunurlarken, olumlu kanaatte olanlar bu tür seyahatlerin de mubah olan seyahatler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini dolayısıyla bunların da zekâttan pay alabilecekleri<sup>128</sup> kanaatini taşımaktadırlar.

Kur'an-ı Kerim'de nuzül sürecinin ilk döneminden itibaren yolcuların haklarının gözetilmesi emredilmiştir.<sup>129</sup> En en dikkat çekici durum ise, bu kavramın hemen hemen tüm kamu gelirlerinin harcama alanları arasında zikredilmiş olmasıdır. Nitekim bu kavram hem zekâtın<sup>130</sup> hem feyin<sup>131</sup> hem de ganimet<sup>132</sup> gelirlerinin harcama kalemleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu kalem de tıpkı fı sebîlillah gibi zekâtın hukukî boyutunu yani vergi mahiyetli kamu geliri olma özelliğini ön plana çıkarmaktadır.

Giriş bölümünde aktarılan hadislerde görüleceği üzere, İbn-i sebîl zengin olduğu halde zekât alabilecek gruplar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu fasıldan zekât alabilmek için fakirlik şart değildir. Ayrıca bir önceki bölümde ifade edildiği üzere, ilgili ayetteki<sup>133</sup> sekiz sınıfın başında farklı anlamlar içeren harflerin bulunmasını İslam âlimleri ilk dört sınıfa verilen zekâtın bizzat onların mülkü olmak üzere şahsa temlik edilmesi gerektiğini, buna mukabil son dört sınıf için ise şahsa temlikin şart olmayıp onlarla ilgili bir maslahatın gerçekleşmesi için harcanacağı şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre, son dört grup içerisinde yer alan İbn-i sebîl faslından yolcunun bizzat kendi şahsına değil, onunla ilgili bir maslahatı gerçekleştirmek, başka bir ifadeyle, yolcunun faydalanabileceği mesela bir mekân inşa etmek amacıyla harcama yapılmasının önünde herhangi bir engel görünmemektedir.

Nitekim Hz. Ömer, kendi döneminde bir 'un ambarı' (dâru'd-dakîk) adı verilen bir bina/mekân ihdas edip içine un, hurma, kuru üzüm ve kavut gibi besin maddeleri koyarak yolda kalmış yolcuların ve misafirlerin hizmetine

126 İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 128; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 203; Merdâvî, *a.g.e.*, III, 237.

127 İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 128; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 203; Merdâvî, *a.g.e.*, III, 237.

128 İbn-i Kudâme, *a.g.e.*, IX, 128; Nevevî, *a.g.e.*, VI, 203

129 Mekkî surelerde şu ifade yer almaktadır. "Akrabaya, yoksula ve *yolcuya* haklarını ver" 17.İsra, 26; 30.Rum, 38. Benzer mahiyetli ifadeleri ihtiva eden Medenî surelerdeki yer alan ayetler için bkz. 2.Bakara, 177, 215; 4.Nisa, 36.

130 9.Tevbe, 60.

131 59.Haşr, 7.

132 8.Enfal, 41.

133 9.Tevbe, 60.

sunmuş, ayrıca Mekke ile Medine arasında belirli yerlerde sebîl kabilinden yolcuların ihtiyaçlarını karşılamak ve onların bir su kaynağından diğer su kaynağına ulaşmalarına katkıda bulunacak konaklama yerleri kurmuştur.<sup>134</sup> Esasen Hz. Ömer'in bu mekân için hangi kamu gelirini kullandığı mezkur bilginin aktarıldığı kaynakta yer almamaktadır. Ancak bu durum konumuz açısından söz konusu uygulama örneğinin önemini asla azaltmaz. Çünkü Kur'an'ı Kerimde ibn-i sebîl hem zekât hem ganimet hem de fey gelirlerinin harcama alanları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in böyle bir mekânı zekât dışındaki gelirlerle yaptırdığını düşünsük bile Kur'an perspektifinden bakıldığında, zekât geliriyle de böyle bir mekân inşa etmenin önünde herhangi bir engelin olmadığı aşikârdır.

Son dönem bazı bilim adamları ibn-i sebîl kalemîni âdeta bir ülkenin turizm bakanlığının bütçesi şeklinde yorumlamışlardır. Mesela M. Hamîdullah: "Bu terim turist akımı içinde bir ülkeye gelen yabancıların yararlanacağı bütün iş, fiil ve hareketleri, hizmetleri içine alır: Yolların yapım ve bakımı, otellerin inşası, yollardaki emniyet ve asayişin sağlama, yolcuların sağlıklarını temin eden tesisler kurma gibi.." faaliyetleri kapsadığı yönünde bir kanaat ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz insanın temel haklarından biri olan seyahat hakkının güvenli bir şekilde sürdürülebilmesi için gerekli önlemleri almak, makul ve meşru seyahatlerde insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla konaklama tesisleri kurmak, kamu otoritesinin en temel görevlerinden birisidir. İbn-i sebîl sınıfının Kur'an'da kamunun diğer gelirleri ile birlikte zekâtın da harcama kalemleri arasında yer aldığı düşünüldüğünde, bu alanlara yapılan harcamalarda zekâtın bu faslının da kullanılacağını düşünmek yanlış olmasa gerektir.

İbn-i sebîl kaleminden zekâta hak kazanabilmek için fakirlik şart olmakla beraber, tüm klasik değerlendirmelerde bu kavramın muhtevasında 'yolda muhtaç duruma düşmüş olma durumunun' dikkate alındığı bilinen bir gerçektir. Ancak fakirlik, düşkünlük, muhtaçlık söz konusu olduğunda akla hemen zekâtın ilk iki sınıfı gelir. Zira söz konusu iki sınıf (fakirler ve miskinler), temel olarak "muhtaç olma" kriterine binaen zekâttan hak almaktadırlar. O halde ibn-i sebîl kalemînin bu iki sınıftan bir farkının olması gerekir ki, kavramın serdediliş biçimi bu farkı ortaya koymaktadır. Zira bu ifadedeki muhtaçlık, *yolla kayıtlı* bir muhtaçlık durumudur. Nitekim bazı fıkıh âlimleri bu yapıyı çağırıştırır nitelikte ibn-i sebîlden kastın '*dilenciler*' olduğu<sup>135</sup> yönün-

134 Bkz. İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, III, 253; Ayrıca bkz. Kettanî, Muhammed Abdulhay, *Nizamu'l-Hükümeti'n-Nebeviyye et-Teratibu'l-İdariyye*, tahk. Abdullah Halit, Daru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, Beyrut, tsz. I, 350.

135 Merdâvî, *a.g.e.*, III, 237.



de bir kanaat ortaya koymuşlardır. Ayrıca Kur’andaki serdediliş biçimi itibariyle ilk iki sınıf şahsa temlikin şart olduğu ilk dört grup içerisinde yer alırken, ibn-i sebîl herhangi bir maslahata istinaden zekâttan pay alan son dört grup içerisinde yer almaktadır. Bu durumda muhtaçlık gerekçesiyle yapılan harcamalar, ilk iki sınıf için *bireysel* bir nitelik taşıırken, ibn-i sebîl ise *kurumsal* bir niteliği de ihtiva etmektedir.

Neticede yolla kayıtlı olan bu kavram; sokağa terk edilmiş evi barkı olmayan sokak gezginleri, sokak çocukları, dilenciler gibi yolda/sokakta kalmış kişileri de içermektedir. Malum bir realitedir ki, nerede ve nasıl harcaacaklarını doğru dürüst bilemeyen bu insanların şahsına zekâttan pay vermek yerine, zekât geliriyle onların daimî olarak barınabilecekleri mekânlar yapmak çok daha akıllıca bir iştir. Diğer kamu gelirleri ile beraber zekâtın bu faslı böyle mekânların inşasına imkân vermektedir. Dolayısıyla sokak çocukları için yapılacak rehabilitasyon merkezleri yahut kimsesiz veya düşkün kadınlar için kadın sığınma evleri gibi kurumsal nitelikli harcama alanları, zekâtın bu faslı için günümüzde en öncelikli harcama alanları olarak ön plana çıkmaktadır.

### Sonuç

Zekâtın sarf yerleri bir bütün olarak incelendiğinde bu sınıfların birbirinden farklı alanları kapsadığı ve hemen hemen her kalemin zekâtın farklı bir boyutuna işaret ettiği görülmektedir. Bu itibariyle zekât sosyal, siyasal, ekonomik ve hukukî yönü olan çok boyutlu bir mükellefiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devletle irtibatı koparılmış bugünkü uygulama şekli zekâtın zenginden fakire bir mal transferi şeklinde algılanmasına yol açmışsa da, bu uygulama zekâtın sadece sekizde ikilik bölümüne tekâbül etmektedir. Diğer altı sınıf ise çok daha farklı amaçlarla farklı alanlara ayrılmıştır. Üstelik bu alanlar arasında yer alan el’âmilîne âleyhâ sınıfı zekâtın tedârik ve tevzî işlerinin kamu otoritesinin yetkisine havale edildiğini çok ne bir şekilde ortaya koymaktadır.

Zekâtın sarf yerlerinin serdediliş biçimi dikkatle incelendiğinde ilk dört sınıfta temlik, son dört sınıfta ise maslahat prensibinin esas alınacağı anlaşılmaktadır. Bu durum zekâtın hedef kitlesinin sadece şahıs eksenli olmadığını bunun yanı sıra kurumsal harcamaları da içerdiği sonucunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla zekâtın, sosyal güvenlik harcamalarından örtülü ödeneğe, kredi sandıklarından genel ve özel nitelikli kamusal harcamalara kadar geniş bir yelpazeyi kapsar nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zekât kamu otoritesinin elinde sadece fakirlikle mücadelede kullanılacak tek yönlü bir araç değil aksine kamunun en temel gider kalemlerini finanse eden çok yönlü bir araçtır.

### Kaynakça

- Ahmed bin Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Arda, Erhan, *Ekonomi Sözlüğü*, Beta Basım Yayın, İstanbul, 2008.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman bin Halef bin Saîd bin Eyyüp, *el-Müntekâ Şerhü Mu-vatta Malik*, tahk. Muhammed Abdulkâhir- Ahmed Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Belazurî, Ebu'l-Abbas Ahmed bin Yahya bin Cabir, *Futûhu'l-Buldân*, tahk. Abdullah Enîs ed-Dabba' ve Ömer Enis ed-Dabba', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut, 1987.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail, *Sahîhu'l-Buharî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Dârekutnî, Ali bin Ömer, *Sünenü'd-Dârekudnî*, tahk. Şuayb Arnavut ve arkadaşları, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Demir, Şehmus, "Zekâtın Kur'an-ı Kerim'de Kavramsal Çerçevesi", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, İstanbul, 2008.
- Dilik, Sait, *Sosyal Güvenlik*, Ankara, byy., 1992.
- Dumlu, Emrullah, "İslam'ın İlk Dönemlerindeki Uygulamalar Ekseninde Kamusal Bir Gelir Olarak Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 33, 2010.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebi Davud*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Ebu Hayyan, Muhammed bin Yusuf, *Tefsîru'l-Babru'l-Muhît*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Ebu Ubeyd, Kasım bin Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Ebu Yusuf, Yakup bin İbrahim, *Kitabu'l-Harâc*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979.
- Erginay, Akif, *Kamu Maliyesi*, Savaş Yay., Ankara, 1990.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 1999.
- Fazlurrahman, *İslamiyet ve İktisadî Adalet Meselesi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum 1976.
- Ferra, Ebu Yalâ Muhammed bin Hüseyin, *Abkamu's-Sultaniyye*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Gözübenli, Beşir, "Zekât: Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1993.
- .....*Modern İktisat ve İslam*, çev. Salih Tuğ, Yağmur Yay., İstanbul, 1969.
- Hâzin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefsîru Hâzin (Lübâbu't-Tevîl Fî Meânî't-Tenzîl)*, Beyrut tsz.
- Heysemî, Nureddin Ali bin Ebu Bekir, *Buğyetü'r-Râid Fî Tahkîki Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, tahk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1994.

Heytemî, Şihabuddin Ahmed İbn Hacer, *Tuhfetü'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac (Havâşî Tuhfetü'l-Muhtac bi şerhi'l-Minhac'ın hamışinde)*, Matbaatu Mustafa Muhammed, byy., tsz.

İbn Arabî, Muhammed bin Abdullah, *Abkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali bin Hasan, *Tarihu Medineti Dimaşk*, tahk. Muhibbud-din Ebu Sa'd Ömer bin Ğarâme el-'Amrî, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, Kahire, 1947.

İbn-i Âbidîn, Muhammed Emin bin Ömer, *Reddü'l-Muhtar Alê'd-Dürri'l-Muhtar*, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

İbn-i Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrir ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984.

İbn-i Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk. Hamed bin Abdullah, Muhammed bin İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004.

İbn-i Hüzeyme, Ebu Bekir Muhammed bin İshak, *Sahihu İbn-i Hüzeyme*, tahk. Mustafa el-'Azamî, el-Mektebül-İslamî, Beyrut, 1980.

İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer bin Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk. Sami bin Muhammed es-Selame, Riyâd, 1999.

İbn-i Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, tahk. Muhammed Şerefuddîn Hattâb ve Seyyid Muhammed Seyyid, Daru'l-Hadis, Kahire, 1996.

İbn-i Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

İbn-i Nüceym, Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, *Babru'r-Râik*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İbn-i Sa'd, Muhammed, *Kitabu Tabakati'l-Kübra*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 2001.

İbn-i Zenceveyh, Hamid, *Kitabu'l-Emval*, tahk. Şakir Zib Feyyâz, Riyad, 1986.

İbnu'l-Müneyyir, Ahmed b. e'l-Müneyyir e'l-İskenderî, *el-İntisâf*, (Keşşâfın hamışinde) Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi'l-Kerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, tahk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Karadâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

Karafî, Şihabuddin Ahmed bin İdris, *ez-Zehîra*, tahk. Muhammed Haccî, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1994.

Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekir b. Mesud, *Bedâi'ü's-Sanâi fi Tertîbiş-Şerâi*, tahk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Köse, Murteza, "Fî Sebilillah Kavramınının Zekât Açısından Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 21, 2004.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammedbin Ahmed, *el-Cami' li Abkâmi'l-Kur'an*, tahk. Hişam Semir el-Buharî, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyâd, tsz.

Malik bin Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, tahk. Hamdi Demertaş Muhammet, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003

..... *Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul, tsz.

Mannan, M.A., *İslam Ekonomisi*, çev. Bahri Zengin, Fikir Yay. İstanbul 1973.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb, *Abkâmu's-Sultaniye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Merdâvî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali bin Süleyman, *el-İnsâf fi Marifeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf*, tahk. Muhammed Hamit, byy., 1955.

Mergînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali bin Ebu Bekir bin Abdulcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l- Mübtedî*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Nevevî, Ebu Zekerriya Muhyiddîn bin Şeref, *Kitabu'l-Mecmu'*, tahk. Muhammed Necîp el-Mutî'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, tsz.

Rahîbanî, Mustafa Suyutî, *Metâlibu Uli'n-Nühâ fi Şerhi Gayeti'l-Münteha*, el-Mektebetü'l-İslamî, Dimaşk, 1961.

Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîru-Fabri'r-Râzî (Mefâtihü'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1981.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, tahk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

.....*Şerhu Kitabi's-Siyeri'l-Kebîr*, tahk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Şafî, Ebu Abdullah Muhammed bin İdris, *Kitabu'l-Ümm*, tahk. Ali Muhammed ve Adil Muhammed, Daru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

Şeltut, Şeyh Mahmud, *el-İslam Akided ve Şeria*, Daru'ş-Şurûk, Kahire, 2001.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerir, *Camiu'l-Beyân An Têvili'l-Kur'an*, Daru İbni Hazm, Daru 'Alâm, Beyrut, 2002.

Talas, Cahit, *Toplumsal Ekonomi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

Yazgan, Turan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yay., İstanbul, tsz.

Yeniçeri, Celal, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984.

## ŞEYH GALİB HAKKINDA BAZI BİBLİYOGRAFİK NOTLAR\*

Süleyman TÜLÜCÜ(\*\*)

### ÖZ

*Türk şairi, Osmanlı edebiyatının son büyük klâsik şairlerinden biri. Galib Dede, Osmanlı devletiyle ve önemli bir İslâm tarikatı Mevlevilikle iyi ilişkiler içinde bulunan bir ailede dünyaya geldi. Divan-ı Hümayun'da bir memur olmak suretiyle aile geleneğini sürdürdü. Sonra, bu devlet memuriyetinden vazgeçerek, Mevlevîliğin ünlü merkezi İstanbul'da Galata Mevlevîhanesi'nin şeyhi oldu. Hayatının geri kalan kısmını bu makamda geçirerek şiir yazmaya devam etti. Galib Dede, en çok, şaheseri Hüsn ü Aşk ("Güzellik ve Aşk") ile tanınır. Bu simgesel hikâye bir genç (Hüsn, yani "Güzellik") ile bir kız (Aşk, yani "Aşk, Sevgi") arasındaki âşkane iltifatı anlatır. Bu ünlü eserin yanı sıra Galib Dede, Divan'ı dolayısıyla da tanınır.*

*Bu yazı, son yıllarda Türkiye'de hazırlanmış, Şeyh Galib hakkındaki bibliyografyaları tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, III. Selim, Osmanlı edebiyatı.

### ABSTRACT

#### *Some Bibliographical Notes on Sheikh Ghalib*

*Turkish poet, one of the last great classical poets of Ottoman literature. Ghalib Dede was born into a family that was well-connected with the Ottoman government and with the Mawlawiyah, an important order of Muslim dervishes. He continued in the family tradition by becoming an official in the Divan-ı Hümayun, the Ottoman imperial council. Later, after giving up this government position, he became the sheikh (superior) of the Galata monastery, in Constantinople, the renowned centre of the Mawlawiyah order. Remaining in this position for the rest of his life, he continued to write poetry. Ghalib Dede*

\* Yazıyı hazırlarken bazı yardımlarından dolayı Fakültemiz Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Reyhan Keleş'e teşekkür ederim.

\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

is primarily known for his masterpiece, *Hüsn ü Aşk* (“Beauty and Love”). This allegorical romance describes the courtship of a youth (*Hüsn*, or “Beauty”) and a girl (*Aşk*, or “Love”). In addition to this famous work, *Ghalib Dede* is known for his *Diwan*.

This article was composed in order to complete the bibliographies on *Sheikh Ghalib*, prepared recently in Turkey.

**Keywords:** *Sheikh Ghalib*, *Hüsn ü Aşk*, *Selim III*, *Ottoman literature*.

Galib Dede, Mehmed Es'ad, keza Şeyh Galib (1171/1757-1213/1799), Türk şairi, *dîvân* edebiyatının beş büyük temsilcisinin (diğerleri Bâkî, Fuzûlî, Nef'î ve Nedîm) sonuncusu. İki meşhur tarih düşürmede (*eser-i 'ışk* ve *cezberullâh*) kaydedildiği gibi<sup>1</sup>, 1171/1757 yılında İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi'nde dünyaya geldi. Şair ve âlim olan babası Mustafa Reşid, Mevlevî bir ailedendi ve Galib'in hayatı ve meslek seçimi üzerinde kesin bir etki icra etti. Annesi hakkında, bizzat Galib tarafından düşürülen bir tarihten, sadece isminin Emîne olduğunu ve 1209/1794'te öldüğünü biliyoruz. Öyle anlaşılıyor ki Galib, düzenli bir *medrese* eğitimi almamış, fakat aile muhitinde ve Mevlevî tekkesinde İslâmî klâsik eserleri lâyıkıyla tahsil etmiştir. Babasından sonra, onun asıl hocası ve mürşidinin, 1194/1790'da Galata Mevlevîhânesi Şeyhi olan Aşçı-başı Hüseyin Dede olduğu anlaşıl-maktadır. Galib çok erken bir yaşta şiir yazmaya başladı ve aynı zamanda *Dîvân-ı Hümayûn*'un Beylikci Odasında bir memur olarak çalışırken, yirmi dört yaşında bir *dîvân* tertip edebildi. Şair Neş'et'in telkiniyle, daha sonra Galib'le değiştirdiği Es'ad'ı müstear isim (*mahlas*) olarak benimsedi. Galib Celâleddîn Rûmî ve Mevlevîlerin eserlerine gittikçe artan bir ilgi gösterdi. 1198/1783'te aniden tarikata girmeye karar verdi ve Mevlevîlerin şeyhi Sey-yid Ebû Bekir Çelebi'nin delâleti altında, tarikatın âsitânesinde lüzumlu ayinleri icra etmek için genç arkadaşı İbrâhîm Hân-zâde Yûnus Bey'le birlikte Konya'ya gitti. Dönüşünde tarikatın meşhur Galata Mevlevîhânesi'nde *çilesini* tamamladı ve daha sonra Haliç üzerinde Sütlüce'deki evine çekildi. Burada Yûsuf Sîneçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî*'sine bir şerh yazdı.

Konya Çelebisi tarafından Galata Mevlevîhânesi *şeyhi* olarak tayini, Galib'in hayatında bir dönüm noktasıdır. Bizzat bir şair ve musikîşinas ve aynı zamanda Celâleddîn Rûmî'nin bir hayranı ve Mevlevî tarikatının bir mensubu olan Sultan III. Selîm'in hemen dikkatini çekti. Sultan, Galib'le çok özel bir dost oldu ve tekkede sık sık onu ziyaret etti. Şair Saray-ı Hümayûn

1 İpekten, Halûk, *Şeyh Galib: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ Yay., 4. baskı, Ankara, 2010, s. 7.

[yani Topkapı Sarayı]'da daima hoş karşılanıyordu. Sultanın yardımıyla Galib, tekke ve müştemilâtını tamamen restore ettirmeyi ve daha sonra onu başkentin en önemli edebî merkezi hâline getirmeyi başardı; bizzat tekkenin harem dairesine taşındı. III. Selîm'in kültürlü ve zeki bir kadın olan kız kardeşi Beyhan Sultan<sup>2</sup>, şaire, daha sonra bir sevgiye dönüşmüş gibi görünen büyük sempati duydu. O, ölünceye kadar birçok bakımdan ona yardım etti ve onu korudu. Galib, şiirlerinin çoğunda ona büyük saygı ve hayranlığını ortaya koymaktadır. Duygu ve sevginin saygı ifadeleri ile ima edildiği birçok pasajlara göre hüküm vermek gerekirse; şairin ona âşık olması imkânsız değildir.

Mevlevîlerin muhitinde Galib'in en iyi arkadaşı, ölümü üzerine meşhur mersiyesini yazdığı şair ve biyografi yazarı Esrâr Dede (ö. 1211/1797) idi. Galib 1213/1799 yılında kırk iki yaşında öldü. Erken ölümünün sebebi hususunda kaynaklar ittifak hâlinde değildir. Vereme yenik düştüğü anlaşılmaktadır. Galata Mevlevîhânesi mezarlığında, meşhur 11./17. asır *Mesnevî* şarihi İsmâ'îl Rüsûhî Dede'nin yanına defnedildi.

Galib, şöhretini büyük ölçüde *mesnevî*si *Hüsn ü Aşk*'a borçludur<sup>3</sup>. Klâsik okulun en zengin farklı formlarını ve şiir veznine ait numunelerini ihtiva eden ve yüksek standartta birçok şiirleri içeren *divânı*, münekkitlerin çoğu tarafından ekseriya ikinci sınıf bir eser olarak nitelendirilmiştir, çünkü çok parlak ve olağanüstü *mesnevî*si, onlara göre, yazdığı diğer her şeyi gölgede bırakmıştır. *Hüsn ü Aşk*, 1783'te kaleme alınan, 2041 beyit ve dört tardiye-den oluşan tasavvufî, fantastik ve sembolik bir *mesnevî*dir. Eserde tasavvuf yolundaki bir sâlikin seyr ü sülûk-i rûhânîsi anlatılmaktadır<sup>4</sup>.

Galib, *divân* şiirinin son büyük temsilcisi olarak, Osmanlı Türk edebiyatı tarihinde eşsiz bir yer işgal eder. 7./13. asrın sonlarından 11./17. asra kadar, Osmanlı Türk *divân* şairleri, sonuncusu Câmî (ö. 898/1492) olan büyük Fars klâsik ediplerinden çoğunlukla esinlendiler. Fakat Hindistan'da Babür'ün torunlarının saraylarında 10./16. ve 11./17. asırlarda Fars şiirinin yeni bir üslûbu (*Sebk-i Hindî*) gelişti. Bu üslûp, önde gelen klâsik edebiyatçıların geleneğini terk ederek, olağanüstü teşbihlerin, simgesel hikâye ve süslü

2 Beyhan Sultan hakkında bkz. Kara, Yunus, "Şeyh Galib'in Şiirlerinde Beyhan Sultan", *Erciyes*, c: 21, s: 250, Ekim, 1998, s. 91-92.

3 Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki, *Şeyh Galib [Divanı'ndan] Seçmeler*, 1000 Temel Eser, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1971, s. 103-116; Okçu, Naci, "Hüsn ü Aşk", *DİA*, XIX, 29-31; İpekten, a.g.e., s. 19-22; Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk (Güzellik ve Aşk)*, dil-içi çeviri: Ahmet Necdet, Adam Yay., İstanbul, 2003, s. 7-11.

4 Kalkışım, M. Muhsin, "Şeyh Galib", *DİA*, XXXIX, 56.

ifadelerin mübalağalı kullanımını zarif hâle getirdi. Vurguyu; sembolik ve kapalı üslûba ve tamamen süslü ve tabîî olmayan renk tasvirlerine dayanan olağandışı kelimelere verdi. Şiirdeki bu “Hint Okulu”, Nef’î (ö. 1044/1635) ve daha özel olarak Nâ’ilî (ö. 1077/1666) ve diğer pek çok ikinci derecedeki edipler gibi 11./17. asır Osmanlı şairlerine etki etmeye başladı.

12./18. asır başlarında Nedîm (ö. 1143/1730) gibi dâhi bir şairin ortaya çıkması, Osmanlı şiirinin İran [Fars, Farsça] ilhamlı geleneğinde köklü bir değişimin habercisi gibi görüldü. Nedîm, her ne kadar geleneksel temaları, şekilleri ve klişeleri ortadan kaldırmaya cesaret edemese de, kendi zamanından ve muhitinden birçok tema ve motifi ortaya koyarak ve geleneklere uymayan ve ekseriya konuşma diline özgü bir dil kullanarak, Osmanlı şiirini “Fars etkisinden kurtarmaya” [depersianize] büyük bir çaba gösterdi. Galib, şiirsel dehası, nadir hayal gücü ve form ustalığı ile Nedîm’in başlattığı şeyi muhtemelen başarıyla sonuçlandırabilirdi, yani onu örnek almış olabilseydi, klâsik geleneğe göre yazılmış derinlemesine bir Türk *divân* şiiri yaratabilirdi. Bunun yerine, Nedîm’i takdir etmek ve bazı şiirlerinde ona çok minnettar olmakla beraber, saati geri çevirmeye karar verdi ve Nâ’ilî’nin terk ettiği “Hint Okulu” geleneğini tekrar topladı. Fakat öngörüsü ve hayal gücü daha fazla, üstün bir şair olduğu ve tasavvufu özümlediği için, klâsik devrin sonlarında, her iki kaynağın kendisine özgü orijinal karışımını yarattı<sup>5</sup>.

5 Bk. İz, Fahir, “Şeyh Gâlib”, çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s: 43, 2010, Prof. Dr. Muhan Bali Özel Sayısı, s. 259-263. Şeyh Galib’in hayatı, eserleri, şiiri ve edebî kişiliği hususunda geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki, *Şeyh Galip, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık Yay., İstanbul, 1953; a.mlf., *Şeyh Galib [Divanı’ndan] Seçmeler*; a.mlf., “Şeyh Galib”, *İA*, XI, 462-467; Kocatürk, Vasfi Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Yay., Ankara, 1964, s. 520-537; Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergâh Yay., İstanbul, 1975; a.mlf., *a.g.e.*, haz. Muhammet Nur Doğan, Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul, 2002; a.mlf., *a.g.e.*, çev. ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2006; Pekolcay, Neclâ, *İslâmî Türk Edebiyatı*, 2. Cilt, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 158-162; Yüksel, Sedit, *Şeyh Galip: Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1980; İpekten, Halûk, *Şeyh Galib: Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1991; Okçu, Naci, *Şeyh Galib: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlilî ve Divânın Tenkidli Metni*, I-II, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993; a.mlf., “a.g.md.”, XIX, 29-31; Kalkışım, M. Muhsin, *Şeyh Gâlib Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1994; a.mlf., “a.g.md.”, XXXIX, 54-57; *Şeyh Galib Kitabı*, haz. Beşir Ayyazoğlu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1995; Esrar Dede, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevlevîyye, İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2000, tür. yer., özellikle, s. 372-400; Pala, İskender, *Şeyh Gâlib: Biyografik İnceleme*, Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul, 2001; Arı, Ahmet, *Galib Dede’nin Aşk Ateşi: Şeyh Galib Divanı’nda Aşk*, Fakülte Kitabevi, Isparta,



Bu yazı, Prof. Dr. Fahir İzden tercüme ettiğimiz (*EI<sup>2</sup>* (İng.), II, 999-1000) “Şeyh Gâlib” maddesinin (*Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 43 (2010), Prof. Dr. Muhan Bali Özel Sayısı, s. 259-289), tarafımızdan düzenlenmiş “Seçilmiş Ek Kaynakça” kısmını tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Ayrıca, daha önce yapılmış şu kaynakçalara bakılabilir: Ahmet Doğan, “Eski Türk Edebiyatı’nda *Hüsrev ü Şirin* ve *Hüsn ü Aşk*”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I, c. 5, sy. 9 (2007), s. 395-400; Betül Sinan, “Necâtî Bey ve Şeyh Gâlib Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eski Türk Edebiyatı Tarihi II, c. 5, sy. 10 (2007), s. 572-586.

### Makaleler, Bildiriler

Açıl, Berat, “Osmanlı Mesnevîlerinde Anlatıcı Olarak Gelenek: Hüsn ü Aşk Örneği”, *Kritik*, s. 3, 2009 (Bahar), s. 148-165.

Akdemir, Ayşegül, “Güzellik, Aşk ve Bilgi Üçgeninde “Şem ve Pervâne””, *Turkish Studies*, vol. 5/3, 2010 (Summer), s. 4, 7, 8, 9, 13, 14, 18, 30, 31-32, 35, 36.

Akkaya, Hüseyin, “Şeyh Gâlib Dîvânı’nda Mevlânâ”, *I. Neşvegâh-ı Süfîyâne: Mevlânâ, Mevlevîlik ve Mesnevî Sempozyumu*, 25-27 Haziran 2010-Yozgat/Sorgun [henüz basılmamış bildiri].

Akkuş, Metin, “Şeyh Galib’in Şiir ve Şair Yorumları: Hüsn ü Aşk’ta Poetika”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Dönemi Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, 26-30 Temmuz 2010, Van/Türkiye [henüz basılmamış bildiri].

Aktaş, Hasan, “Nazirecilik Geleneği ve Çağdaş Şiirimizin Ufukları”, *Hece*, Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl: 5, s: 53-54-55, 2001 (Mayıs-Haziran-Temmuz), s. 317-318.

Altuner, Nuran, “Klâsik’te Sebki Hindî”, *Sanat ve Klâsik*, haz. Halit Özkan, Klâsik [Yay.], İstanbul, 2006, s. 149, 151-154.

Apaydın, Mustafa, “Asaf Hâlet Çelebi’nin *Nürusiyâh* Şiirine Bir Bakış”, *İlmi Araştırmalar*, s: 12 (2001), s. 23-24, 25, 26-27, 28, 29.

Ateş, Süleyman, “Şeyh Galip ve Hüsn ü Aşk”, *Vatan*, 22.04.2009.

Atik, M. Kemal, v.dğr., “Şeyh Galip Dede”, *Tercüman Evliyalar Ansiklopedisi*, Tercüman Tesisleri, İstanbul, 1990, III, 440-443.

Avşar, Ziya, “XVII./XIX. Yüzyıllara Ait Yayınlanmış Türkçe Divan ve Divançeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eski Türk Edebiyatı Tarihi II, c: 5, s: 10, 2007, s. 119-120.

2003; Ayvazoğlu, Beşir, *Kuşunun Son Şarkısı*, Kapı Yay., 5. baskı, İstanbul, 2006; Enginün, İnci, “Şeyh Galip’in Bugüne Etkisi”, *Prof. Dr. Nihad M. Çetin’e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi [Yay.], İstanbul, 1999, s. 117-144; aynı yazı için ayrıca bkz. a.mlf., *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay., İstanbul, 2000, s. 117-136; Gürer, Abdulkadir, “Şeyh Gâlib Hakkında Yeni Bilgiler”, *[Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi] Türkoloji Dergisi*, c: XIII, s: 1, 2000, s. 203-225.

\_\_\_\_\_, “Nef’îden Şeyh Galib’e Edebiyatımızda Bir Kutup; Mevlâna”, *I. Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 12-13 Nisan 2007-İstanbul [henüz basılmamış bildiri].

Çağlar, Behçet Kemal, “Eskilere Nazireler: Şeyh Galib’e Nazire”, *Şadırvan*, c: I, s: 24, 1949 (Eylül), s. 5.

Demirel, Şener, “Mevlânâ’nın Mesnevî’si ve Şerhleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eski Türk Edebiyatı Tarihi II, c: 5, s: 10, 2007, s. 493.

Diriöz, Haydar Ali, “Divan Edebiyatında İç Tekâmül”, *Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*, haz. M. Fatih Köksal-Ahmet Naci Baykoca, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2003, s. 30-32.

Enginün, İnci, “Şeyh Galip’in Bugüne Etkisi”, a.mlf., *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay., İstanbul, 2000, s. 117-136.

Eren, Abdullah, “Hüs ü Aşk’ın Kurgusunda Belirleyici Faktörlerden Biri Olarak Acz”, *Turkish Studies*, vol. 4/7, 2009 (Fall), Klâsik Türk Edebiyatında Mesnevî Özel Sayısı-Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına, s. 239-252.

\_\_\_\_\_, “Hüs ü Aşk’ın Tasvirlerinde Gül”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 3/11, 2010 (Spring), s. 245-251.

“Geçdi Galib Dede”, *Türkiye*, 20 Nisan 1999.

Genç, İlhan, “Mahlâsnâme ve Kaside İlişkisi Üzerine Bir Mukayese”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, c: VI, s: 2, 2006 (Kış), s. 317, 318, 320, 324, 327, 329, 330.

Göktaş, Mehmet, “Şeyh Galip’in “Hoşça Bak Zatına Kim Zübde-i Âlemsin Sen” Mısraı Bağlamında İnsanın Mahiyetine Dair”, *Erzincan Üniversitesi Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, c: 11, s: 2, 2009, s. 289-308.

Gönültaş, Güngör, “Galata Mevlevihanesi Müze Olarak Açılıyor”, *Milliyet*, 29.05.1969, s. 4.

Halis, Müjgân, “Dindar Değilim, Dindarlığa Saygılıyım”, *Sabah*, 24.01.2010 [Şeyh Galib’den de bahsediliyor].

Holbrook, Victoria Rowe, “Originality and Ottoman Poetics: In the Wilderness of the New”, *Journal of the American Oriental Society*, CXII/3 (1992), s. 440-454.

\_\_\_\_\_, “Süretler Kalesi: Mevlânâ ve Gâlib”, çev. Murat Ak, *İSTEM*, yıl: 8, s: 15, 2010, s. 345-361.

İz, Fahir, “Şeyh Gâlib”, çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s: 43, 2010, Prof. Dr. Muhan Bali Özel Sayısı, s. 259-289.

Kalkışım, M. Muhsin, “Şeyh Galib”, *DİA*, XXXIX, 54-57.

Kartal, Ahmet, “Klâsik Türk Edebiyatında ‘Lâle’ ”, *Bilig*, s: 4, 1997 (Kış), s. 108-122 (tür. yer).

Kaya, Mahmud, “Gönül”, *Altınoluk*, s: 170, 2000 (Nisan), s. 21.

Kayaoğlu, İsmet, “Mevlevî Derviş Ahmed Dede’nin et-Tuhfetü’l-Behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 5, 1994, s. 1-34.

Keleş, Reyhan, “Örneklerle Türk Edebiyatı’nda Medhiye”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s: 22, 2009, s. 218, 228, 230-231, 233.

- Koca, Ali, “Şeyh Gâlib’in Sütlüce’deki Kayıp Evi”, *Zaman*, 02.02.2009.
- Kurnaz, Cemal, “Şiirsel Bir İmge Olarak Halep Kumaşı”, *Turkish Studies*, vol. 2/4 (Fall 2007), Tunca Kortantamer Özel Sayısı-II, s. 618-623.
- Kut, Günay, “Anadolu’da Türk Edebiyatı”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999, I, 50, 53, 61-62, 63, 67.
- Kuzu, Fettah, “Şeyh Gâlib’in Sâkî-nâme’sinde İmgesel Söylem”, *VI. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Mine Mengi Adına)*, 25-27 Kasım 2010, Kayseri [henüz basılmamış bildiri].
- Macit, Muhsin, “Divan Şiirinin Cumhuriyet Sonrası Türk Şiirine Etkileri”, *Hece*, Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl: 5, s: 53-54-55, 2001 (Mayıs-Haziran-Temmuz), s. 328-329, 330.
- Marancı, Cavit, “Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk ve Bahar”, *Ay Vakti*, s: 115, 2010 (Nisan), s. 25-27.
- \_\_\_\_\_, “Hüsn ü Aşk Mısraları ve Şeyh Galib’in Şiiri”, *Ay Vakti*, s: 131-132, 2011 (Temmuz-Ağustos).
- Mazıoğlu, Hasibe, “Şeyh Gâlip ve Şiirlerinin Dili”, a.mlf., *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*, TDK Yay., Ankara, 2009, s. 803-814.
- Okay, Orhan, “Galib Dede’nin Dramı”, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, Dergâh Yay., İstanbul, 2011, s. 70-77.
- Okumuş, Sait, “Fars ve Türk Edebiyatlarında Hint Üslûbuna Genel Bakış”, *Nüs-ha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VIII, s: 27, 2008/II, s. 143, 144, 145, 149-150, 151.
- Özçelik, Mustafa, “Şeyh Gâlib’e Göre İnsan”, *Keşkül*, s: 17, 2011 (Kış), s. 70-75.
- Öztoprak, Nihat, “Divan Şiirinde Güzelin Saç Rengi”, *Saç Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi Yay., İstanbul, 2004, s. 240-314 (tür. yer.).
- Pala, İskender, “Şeyh Galib ve Avatar”, *Zaman*, 21 Aralık 2010, s. 6.
- Pelvanoğlu, Emrah, “Bir Osmanlı Aşk Anlatısının Kahramanları Olarak ‘Hüsn’ ve ‘Aşk’”, *Kocaeli Üniversitesi Şiir Etkinlikleri Birimi I. Ulusal Şiir Kongresi*, 16-18 Mayıs 2007-Kocaeli [henüz basılmamış bildiri].
- Sefercioğlu, M. Nejat, “Divan Şiirinde Tarak ve Ayna”, *Saç Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi Yay., İstanbul, 2004, s. 217, 219, 220, 236.
- Sertkaya, Osman F., “Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XVIII, 1970 (1 Ağustos), s. 136-138.
- Şeyh Galib, “Tard u Rekb”, *Esrar*, s: 4, 2010 (Mayıs-Haziran-Temmuz), s. 52.
- Şirin, Mine, “Divan’ın En Güzel ‘Nokta’sı”, *Radikal*, 17.01.2003 [baştan sona *Hüsn ü Aşk* anlatılmış].
- Torun, Şahin, “Galip Dede’nin Ateş’ten Denizi: Bir Manzum Hüsn-ü Aşk Yorumu”, *Ayraq*, s: 7, 2010 (Nisan), s. 45-49 [Cavit Marancı, *Şeyh Galib: Hüsn ü Aşk* (Mem Yay., İstanbul, 2005, 2007, 294 s.) hakkında tanıtma yazısı].

Türkel Oter, Serda-Yıldırım, Ali, “Şeyh Gâlib’in Bestelenmiş Şiirlerinde Usûl-Vezin İlişkisi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s: 27, 2010 (Bahar), s. 211-247.

Ulunay, Refi’ Cevat, “Şeyh Galib”, *Milliyet*, 29.05.1954, s. 2.

Utku, Ali, “Rıza Tevfik’in Nakşî-i Akkirmânî ve Hilmi Yavuz’un Şeyh Galip Okumaları Üzerinden Kültürümüzde Şiir-Felsefe İlişkisi Üzerine Bir Sorunlaştırma”, *Şair ve Yazar Hilmi Yavuz Sempozyumu*, 21 Mayıs 2011-Erzurum [henüz basılmamış bildiri].

Uz, Mehmet Ali, “Vefat Yıldönümünde Bir Mevlevî Şairi: Şeyh Galip”, *Merhaba, Akademik Sayfalar*, c: 17, 2007 (17 Ocak), s. 14-15.

Uzun, Mustafa, “Aşk (Edebiyat, Kültür ve Sanat)”, *DİA*, IV, 20.

Uzluk, Feridun Nafiz, “Taş Yazıtlarda Türkçe Vakfiyeler, Arapça Yazıtlarda Türkçe Söz ve Şiirler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1963*, TDK Yay., Ankara, 1964, s. 259-262, 266.

Üremiş, Ali, “Trabzonlu Köşeç Ahmed Dede ve et-Tuhfetü’l-Behiyye fi’t-Tarîkatî’l-Mevleviyye’si Üzerine”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu, 14-16 Aralık 2006-Konya, Bildiriler*, I, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Konya, 2007, s. 373-391.

Varışoğlu, Mehmet Celâl, “Aşkın Metaforik Yolculuğunda Sühan’ın Rolü”, *I. Ulusal Sosyal Bilimler Sempozyumu: “Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk”*, 9-10 Aralık 2004-Kırıkkale [henüz basılmamış bildiri].

“Yalçın Tura ile Şeyh Galib’e Saygı Kantatı Üzerine: Şarkı Defterinden Kantata”, *Milliyet*, 25.06.1990, s. 12.

Yazıcı, Tahsin, “Gâleb Dada, Mohammad As’ad”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, London 2001.

### Kitaplar, Tezler

Aça, Mehmet, v.dğr., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul, 2009, tür. yer.

Akarsu, Kâmil, *Adına Aşk Dediler-Divân Şiirimizden Metin Şerhi Örnekleri-*, Akçağ Yay., Ankara, 2007, s. 249-262.

Akgün, İbrahim, *Söz İncileri, Osmanlı Şiirinden Seçilmiş Beyitler*, Kurtuba Yay., Ankara, 2010, tür. yer.

Akkuş, Metin, *Divan Şiirinde İnsan: I- Dinî Kişilikler*, Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 2000, tür. yer.

Aktaş, Şerif, *Şiir Tahlili, Teori-Uygulama*, Akçağ Yay., Ankara, 2009, s. 98-102; Tanıtımı: S. Dilek Yalçın Çelik, *Bilig*, s: 54, 2010 (Yaz), s. 269-274.

Altan, Mehmet, *Kent Dindarlığı*, Timaş Yay., İstanbul, 2010, s. 68, 69.

Aras, Makbule, v.dğr., *99 Beyit: Divan Şiirinden Beyitler ve Çözümlemeleri*, Can Yay., İstanbul, 2008, s. 38-39, 82-83, 108-109, 146-147, 184-185, 224-225, 229.

Arı, Ahmet, *Mevlevilikte Bir Hanedanlık Kurucusu: Sâkıb Dede ve Divânı*, Akçağ Yay., Ankara, 2003, s. 7, 27, 37, 38, 51.

- Arpağuş, Sâfi, *Mevlevilikte Ma'nevî Eğitim*, Vefa Yay., İstanbul, 2009, s. 23-24, 29-32, 131, 306, 307, 344, 389-390, 399.
- Atik, M. Kemal, v.dğr., “Şeyh Galip Dede”, *Tercüman Evliyalar Ansiklopedisi*, Tercüman Tesisleri, İstanbul, 1990, III, 440-443.
- Aydın, Abdullah, *Hanyalı Nürî Osmân Dîvânı*, Doktora Tezi, danışman: İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 142-143.
- Babacan, İsrâfil, *Klâsik Türk Şiirinin Sonbaharı: Sebki-Hindî (Hint Üslûbu)*, Akçağ Yay., Ankara, 2010, s. 312-313, 355-357 ve tür. yer.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 347-348.
- Bakırcıoğlu, N. Ziya, *Şah Beyitler*, Ötüken Yay., İstanbul, 2008, s. 248-258.
- Baykut, Hakan, *Sebki-Hindî Şairlerinin (Nâilî, Neşâtî, Fehîm, Şehrî ve Şeyh Gâlib) Kasidelerinde Övme ve Övünme*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Zülfi Güler, Fırat Üniversitesi, 2010, 195 s.
- Coşkun, Menderes, *Klâsik Türk Şiirinde Edebî Tenkit-Şairin Şaire Bakışı*, Akçağ Yay., Ankara, 2007, s. 94-99, 99-101.
- Çavuşoğlu, Mehmet, *Divanlar Arasında*, Kitabevi [Yay], İstanbul, 2006, s. 33, 40, 87, 101.
- Çıklâ, Selçuk, *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar, -1860-1960-*, Akçağ Yay., Ankara, 2010, s. 35, 38, 100, 456.
- Çıpan, Mustafa, *Bir Safâ Bahşedelim, Klâsik Türk Şiirinden Seçmeler*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul, 2005, s. 48-57.
- Dervişoğlu, İsmail, *Gazellerin Güzelleri*, Kırkambar Kitaplığı [Yay.], İstanbul, 2002, s. 104-105.
- Ekinci, Bilge, *Divan Şiirinden Seçmeler*, Elips Kitap, Ankara, 2007, s. 150-157.
- Erkul, Rasih, *Eski Türk Edebiyatı*, Öğreti Yay., Ankara, 2004, s. 54, 66, 73, 79-82, 87, 103, 127-128, 131-132, 185-186.
- Ertürk, Emine Şule, *18. Yüzyıl Klâsik Türk Şiirinde Musikî (Nedim, Şeyh Gâlib, III. Selim)*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Bayram Ali Kaya, Sakarya Üniversitesi, 2009, 202 s.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Divan Şiiri 2*, Say Yay., İstanbul, 1994, s. 365-383.
- Gariboğlu, Kemal, *Edebiyat Bilgileri*, Gariboğlu Yay., 4. baskı, Ankara, 1969, s. 30, 42-43, 59, 66, 70-71.
- Gibb, E. J. W., *Osmanlı Şiirinin Sultanları*, çev. Ali Çavuşoğlu, Laçın Yay., Ankara, 2011, s. 243-247.
- Gökâl, Halûk, *Eski Türk Edebiyatında Mevlânâ ve Mevlânâ Methiyeleri*, Kriter Yay., İstanbul, 2009, tür. yer.
- Gökdemir, Sevgi-Gökdemir, Ayvaz, *Lise ve Dengi Okullar İçin Nazım Yönüyle Yardımcı Edebiyat Kitabı 3*, Ötüken Yay., İstanbul, 1982, s. 59-66.

Göktaş, Mehmet, *Divân Şiirinde İnsan Telâkkisi*, Doktora Tezi, danışman: Naci Okçu, Atatürk Üniversitesi, 2003, tür. yer.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, Marmara Kitabevi, İstanbul, 1945, s. 134 ve tür. yer.

\_\_\_\_\_, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1971-1972, II, 236, 238, 256, 272, 303, 304, 334, 342, 367, 374; III, 88.

Güftâ, Hüseyin, *Divan Şiirinde İlim*, Akçağ Yay., Ankara, 2004, s. 298-299 ve tür. yer.

Güven, Güler, *Ali Nihad Tarlan'dan Divan Şiiri Şerhleri*, haz. Hayri Ataş, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, 2007, s. 159-208, 209-248.

Halil Nûrî, *Târîh*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 5996, ypr. 288b-289a.

İpekten, Halûk, *Şeyh Gâlib: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ Yay., 4. baskı, Ankara, 2010, 159 s.

\_\_\_\_\_, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., 10. baskı, İstanbul, 2008, s. 23, 68-69, 99, 115 ve tür. yer.

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2. baskı, İstanbul, 2003, s. 181-184.

Kartal, Ahmet, *Klâsik Türk Şiirinde Lâle*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, tür. yer.

Kocaturk, Vasfi Mahir, *Divan Şiiri, Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle*, Buluş Yay., Ankara, tsz., s. 178-183.

Köksal, M. Fatih, *Sana Benzer Güzel Olmaz, Divan Şiirinde Nazire*, Akçağ Yay., Ankara, 2006, s. 35, 43, 53, 56, 93, 101, 113.

Kurnaz, Cemal - Çeltik, Halil, *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*, H Yay., Ankara, 2010, tür. yer.

Mermer, Ahmet, v.dğr., *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*, Akçağ Yay., 3. baskı, Ankara, 2008, tür. yer.

Okçu, Naci, *Divan Şiirine Kaynaklık Eden Âyetler*, Doçentlik Tezi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi], 1982, s. 160-181.

\_\_\_\_\_, *Şeyh Gâlib Divânı; Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili*, Türkiye Diyanet Vakfı [Yay.], Ankara, 2011, 960 s.

Okuyucu, Cihan, *Gazel Bahçesi*, Sütun Yay., İzmir, 2006, 196 s.

Olgun, Tahir, *Divan Edebiyatının Bazı Beyitlerinin İzahına Dair Edebî Mektuplar*, haz. Cemal Kurnaz, Akçağ Yay., Ankara, 1995, s. 59-61, 68, 70-72, 85.

Özdek, Refik, *Türkler'in Altın Kitabı*, Tercüman Tesisleri, İstanbul, 1990, IV, 774-777.

Özer, Ahmet, *Türk Edebiyatında Naatler*, Kaynak Yay., İstanbul, 2008, s. 269-270.

Özsoy, Bekir Sami, *Başlangıcından Günümüze Örnekleriyle Türk Şiiri*, Akçağ Yay., Ankara, 2005, tür. yer.

Pala, İskender, *Babil'de Ölüm, İstanbul'da Aşk*, Kapı Yay., 4. baskı, İstanbul, 2009, s. 381-398.

\_\_\_\_\_, *Şahane Gazeller 3: Nâbî, Nedîm, Şeyh Galib*, Kapı Yay., İstanbul, 2010, s. 159-241.

Parmaksız, Mehmet Nuri, *Eserleri Bestelenmiş Divan Şairleri (XVII. ve XVIII. Yüzyıllar)*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Kemal Kahramanoğlu, Selçuk Üniversitesi, 2010, s. 146-153.

Pekolcay, Neclâ, *İslâmî Türk Edebiyatı*, 2. Cilt, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 158-162, 223, 275-276.

Perk, Gülnihal, *18. Yüzyıl Kasidelerinde Medhiye*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Mahmut Kaplan, Celal Bayar Üniversitesi, 2008, s. 79-88.

Pınar, Seyfettin, *Şiirler ve Biyografilerle Yüz Türk Büyüğü*, Halk Basımevi, İstanbul, 1973, s. 174-175.

Savran, Huri, *Eski Türk Edebiyatı Sahasıyla İlgili Yayınlanmış Makaleler Bibliyografyası (1952-1991)*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Turgut Karabey, Atatürk Üniversitesi, 1997, s. 23, 50-51.

Soysal, M. Orhan, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, Millî Eğitim Bakanlığı [Yay.], İstanbul, 2002, s. 108, 578, 582, 591-604, 651.

Şardağ, Rüştü, *Klâsik Divan Şiirimiz*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1976, s. 75, 152, 187-188, 325-327, 403.

Şeyh Galib, *Aşk ve Güzellik, Hüsn ü Aşk*, manzum çeviri: Kenan Sarıalioğlu, Apollon Yay., İstanbul, 2010, 223 s.

Tanyeri, M. Ali, *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, tür. yer.

Tekin, Arslan, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, Ötüken Yay., İstanbul, 1995, s. 564.

Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*, Hece Yay., Ankara, 2003, s. 50, 155, 157-158, 172, 187, 195, 218.

Uzun, Adnan, *Divân Şiiri'nde İslâm Dini Dışındaki Diğer Dinlerle İlgili Mefhumlar*, Doktora Tezi, danışman: Süreyya S. Beyzadeoğlu, Trakya Üniversitesi, 1999, tür. yer.

Yöntem, Ali Canip, *Edebiyat*, Devlet Matbaası, 4. baskı, İstanbul, 1929, s. 352-353, 365-367.

[Yücel], Hasan Âli, *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış, Birinci Kitap*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1932, tür. yer.

### Kısaltmalar

*DİA* : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I- , İstanbul 1988- .

*EP* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, New Edition, Leiden 1960-2005.

*İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.

*TDK* : Türk Dil Kurumu (Ankara).





## TÜRK DİN PSİKOLOGLARI (1949 – 2010) ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA - III

Mustafa KOÇ (\*)

### ÖZ

Üç ayrı makale formatında tasarlanan araştırmadaki ikinci makalenin devamı niteliği taşıyan bu üçüncü makalede, alfabetik sıraya göre üniversite isimleri dikkate alınıp din psikolojisi alanında çeşitli üniversitelerde çalışan akademisyen din psikologlarının biyografik bilgilerinin verilmesine devam edilmiştir. Makalenin devamında yine aynı çerçevede, bu alanda çeşitli üniversitelerde çalışıp emekli olan akademisyen din psikologlarının biyografik bilgilerine de yer verilmiştir. Son olarak din psikolojisi alanında akademik/üniversite dışında çalışan bazı akademisyen Türk din psikologlarının biyografik bilgilerinin de yer aldığı makalenin sonuç bölümünde ise, üniversitelerin isimleri ölçü alınarak biyografik bilgileri verilen din psikologlarına ilişkin genel bir analiz yapılmıştır. Ayrıca bu bağlamda, Türkiye'deki din psikolojisi bilim dalının gelişimi ekseninde din psikologlarının daha organize bir şekilde çalışabilmesine olanak sağlayacak bazı önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler :** Din Psikoloğu, Biyografi, Türkiye, Literatür

### ABSTRACT

#### ***A Biographical Study on Turkish Psychologists of Religion (1949 – 2010) - III***

*This is the third article of an research which deals with the biographical information of retired psychologists/scholars, who worked in various universities in the same field, under the same framework. In the article, the biographies of these psychologists of religion are studied based on an alphapedical order of university names. Finally, in the results section of the article, the biographical information of Turkish psychologists of religion working in the field of psychology of religion outside of a university or academic environment is also included. A general*

\* Dr. University of Edinburgh, Scotland / Edinburgh – UK; Visiting Research Fellow / Misafir Araştırma Görevlisi, (e-posta: mustafakoc@london.com)

*analysis is made of the psychologists of religion, which gives their biographical information based on the universities' names. Suggestions were made in order to provide the opportunity to work in a more organized fashion in the development in the domain of psychology of religion science within Turkey.*

**Keywords:** *Psychologist of Religion, Biography, Turkey, Literature*

### Giriş

1949-2010 yılları arasını kapsayan dönemle sınırlandırılarak Türk din psikologları üzerine yapılan biyografik çalışmanın üçüncü makalesinin bu bölümünde de, konuyla ilgili birinci makalede yer alan ve ikinci makalede de devam edilen “a. Din Psikolojisi Alanında Çeşitli Üniversitelerde Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri” başlığı altında ele alınan bölüme devam edilmiştir.<sup>1</sup>

#### • Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [ Rize ] – (t)

- Ahmet Albayrak (Doç. Dr.)

1967 Bursa doğumlu olan Albayrak, Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nda öğretim üyesidir. 1988 yılında Bursa İmam-Hatip Lisesi’ni bitiren Albayrak, 1992 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. Bir süre Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı orta dereceli okullarda öğretmenlik yapan Albayrak, 1995 yılında aynı üniversitede, “*Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği: Yarı Deneysel Araştırma*” isimli teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. Daha sonra 2001 yılında yine adı geçen üniversitede, “*Muhammed İkbâlî’nin Kişiliği ve Öngördüğü İnsan Modeli*” başlıklı teziyle de doktorasını bitiren Albayrak, 2010 yılında “*Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları*” adlı çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Bir din psikoloğu olarak Albayrak’ın özel ilgi alanları ise; “(a) ergenlik psikolojisi, (b) ergenlerin dinsel gelişimi, (c) sevgi kavramı, (d) kişilik psikolojisi, (e) muhammed ikbal’in insan modeli, (f) değerler psikolojisi; (g) dini tecrübe, (h) transpersonel psikoloji, (i) tasavvuf psikolojisi, (j) ruh sağlığı ve din ilişkisi ve (k) pastoral psikoloji” gibi konulardır.

<sup>1</sup> Bu araştırmanın ikinci makalesinde, ‘Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi’ arasında alfabetik sıraya göre yer alan üniversitelerdeki aktif olarak çalışan din psikologlarının biyografik bilgileri için ayrıca bkz. Koç, Mustafa, “Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-II”, *EAÜİFD.*, s: 35, Erzurum, 2011, s. XX-XX

Albayrak, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Rize Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (53100) Rize  
İş telefon: 0 464 214 11 21-22  
E-posta: ahmetalbayrak1@yahoo.com<sup>2</sup>

• **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [ Adapazarı ] – (u)

- Abdulvahit İmamoğlu (Doç. Dr.)

1955 Trabzon / Köprübaşı doğumlu olan İmamoğlu, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlkokulu Köprübaşı'nda bitiren İmamoğlu, 1972 yılında Sürmene Lisesi'nden mezun olmuştur. 1977 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisansı olarak mezun olan İmamoğlu, lisansüstü çalışmaları kapsamında 1991 yılında Atatürk Üniversitesi'nde, "*Mehmet Akif'te Dini Hayatın Psikolojisi*" adlı teziyle doktorasını tamamlamıştır. 1984 yılında akademik yaşamına Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak başlayan İmamoğlu, 1991 yılında aynı üniversitede yardımcı doçent unvanını almıştır. Daha sonra 1997 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak geçen İmamoğlu, 2005 yılında ise "*Psiko-Sosyal Açısından Rüya ve İstihare*" isimli çalışmasıyla doçent olmuştur.

İmamoğlu, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Sakarya Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / Adapazarı  
İş telefon: 0 264 277 40 02 / D. N. 132  
E-posta : abdulvht@sakarya.edu.tr

- Ayşe Şentepe (Arş. Gör.)

1982 İstanbul doğumlu olan Şentepe, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1993 yılında Gümüşsuyu İlköğretim Okulu'nu bitiren Şentepe, 2000 yılında Kadıköy Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olmuştur. 2006 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesini alan Şentepe, lisans eğitimi sürecinde ise Erasmus Öğrenci-Değişim Programı kapsamında 2005-2006 bahar yarıyılına Belçika'daki Katolik Leuven

2 Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[ <http://ilahiyat.rize.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)

Üniversitesi'nde devam etmiştir. Akademik yaşamına, 2009 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak başlayan Şentepe, yine aynı yılda Marmara Üniversitesi'nde, “*Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*” isimli teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. Şentepe, Sakarya Üniversitesi'nde halen din psikolojisi alanında doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Şentepe, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Adapazarı

İş telefon: 0 264 277 40 02

E-posta : aysentepe82@gmail.com<sup>3</sup>

• **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [ Konya ] – (v)

- Abdülkerim Bahadır (Doç. Dr.)

1965 Trabzon / Çaykara doğumlu olan Bahadır, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1986 yılında Terme İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Bahadır, 1991 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesini almıştır. 1994 yılında Uludağ Üniversitesi'nde, “*Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler ve Tereddütler*” adlı yüksek lisans teziyle bilim uzmanı olan Bahadır, 1999 yılında ise aynı üniversitede hazırlamış olduğu, “*Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*” isimli doktora teziyle de bilim doktoru unvanını almıştır. 1991-1993 yılları arasında Bursa'da öğretmenlik yapan Bahadır, 1993 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olarak akademik yaşamına başlamıştır. 2001 yılında aynı anabilim dalında yardımcı doçent unvanını alan Bahadır, 2006 yılında ise “*Jung ve Din*” isimli çalışmasıyla doçent olmuştur.

Bahadır, Almanca ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Selçuk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi / (42090) Konya

İş telefon: 0 332 323 82 50

E-posta : akerim@selcuk.edu.tr

3 Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[ <http://www.if.sakarya.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)

- Adem Şahin (Doç. Dr.)

1965 Mersin / Mut doğumlu olan Şahin, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1984 yılında Mut İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Şahin, 1989 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde teoloji alanında lisansını tamamlamıştır. Ardından 1993 yılında Selçuk Üniversitesi'nde bitirdiği, “*Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dinî Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*” isimli yüksek lisans teziyle bilim uzmanı olan Şahin, 1999 yılında ise Dokuz Eylül Üniversitesi'nde tamamladığı “*İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dinî Hayatın Boyutları Üzerine Bir Araştırma*” adlı doktora teziyle de bilim doktoru unvanını almıştır. 1990 ve 1991 yılları arasında, Ağrı ve Konya'da bir süre öğretmenlik yapan Şahin, 1991 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'na araştırma görevlisi olarak atanmıştır. Daha sonra 2002 yılında aynı anabilim dalında yardımcı doçent olan Şahin, 2008 yılında ise “*Ergenlerde Dindarlık ve Benlik*” isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Şahin, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Selçuk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (42090) Konya  
İş telefon: 0 332 323 82 50  
E-posta : adesahin@hotmail.com

- Abdülkadir Etöz (Yrd. Doç. Dr.)

1945 Kayseri / Develi doğumlu olan Etöz, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Develi'de tamamlayan Etöz, 1964-1967 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde eğitim almıştır. Ardından 1967-1970 yılları arasında ise, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, “*Gazali'nin Felsefeye Verdiği Değer*” isimli teziyle teoloji alanında lisans öğrenimini tamamlayan Etöz, üniversite yıllarında bir süre gazetecilik de yapmıştır. Daha sonra Aydın'da öğretmenlik ve Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde müdür yardımcılığı görevlerinde de bulunan Etöz, bu süreçte eş zamanlı olarak Kayseri Akşam Lisesi'nde iki yıl felsefe derslerine girmiştir.

1980 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak akademik yaşamına devam eden Etöz, 1989 yılında Selçuk Üniversitesi'nde, “*Kur'an'da Sosyal Psikoloji*” isimli teziyle din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında doktorasını bitirmiştir. Daha sonra 1993 yılında, adı geçen üniversitede yardımcı doçentlik unvanını almıştır.

Etöz, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: Selçuk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (42090) Konya  
İş telefon: 0 332 323 82 50/D. N. 8182  
E-posta : aketoz@selcuk.edu.tr

- Sevide Düzgüner (Arş. Gör.)

1983 Konya doğumlu olan Düzgüner, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1994 yılında Konya'daki Gazi Mustafa Kemal İlkokulu'nu bitiren Düzgüner, 2001 yılında ise Selçuklu Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olmuştur. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDÖP'den, "*Tasavvuf ve Bioenerji İlişkisi*" başlıklı teziyle lisans derecesi alan Düzgüner, 2006 yılında Selçuk Üniversitesi'ne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 2008 yılında adı geçen üniversitede, "*Dine Psikolojik Yaklaşımında Değişimin Dinamikleri*" adlı yüksek lisans teziyle bilim uzmanı olan Düzgüner, halen aynı üniversitede din psikolojisi alanındaki doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Düzgüner, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Selçuk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (42090) Konya  
İş telefon: 0 332 323 82 50/D. N. 8013  
E-posta : sduzguner@selcuk.edu.tr<sup>4</sup>

• **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [ Isparta ] – (y)

- Habil Şentürk (Doç. Dr.)

1950 Kütahya / Gediz doğumlu olan Şentürk, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1972 yılında İzmir İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Şentürk, 1976 yılında İzmir Yüksek İslam Enstitüsü'nü bitirmiştir. 1993 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde, "*Psikoloji Açısından Hz. Peygamberin İbadet Hayatı*" isimli teziyle doktorasını tamamlayan Şentürk, 2006 yılında ise, "*İslamî Hayatın Psikolojik Temelleri*" isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Şentürk, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

4 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[ <http://www.ilahiyat.selcuk.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)

İletişim bilgileri: Süleyman Demirel  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doğu Kampüsü / (32260) Isparta  
İş telefon: 0 246 211 45 82  
E-posta : habil@ilahiyat.sdu.edu.tr

- Hüseyin Certel (Doç. Dr.)

1957 Burdur / Bucak doğumlu olan Certel, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1976 yılında Gönen Öğretmen Lisesi'nden mezun olan Certel, 1981 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ni bitirmiştir. 1993 yılında Atatürk Üniversitesi'nde, "*Ebu Talib El-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış*" isimli teziyle doktorasını tamamlayan Certel, yine aynı fakültede 1994 yılında yardımcı doçent olmuştur. Daha sonra Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak geçen Certel, 2005 yılında "*Kur'an'da İnsan ve Neden Tasavvuf*" isimli çalışmalarıyla da doçent unvanını almıştır.

Certel, Almanca ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Süleyman Demirel  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doğu Kampüsü / (32260) Isparta  
İş telefon: 0 246 211 45 82  
E-posta : certel@ilahiyat.sdu.edu.tr

- Bilal Sambur (Doç. Dr.)

1970 Batman doğumlu olan Sambur, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1988 yılında Siirt Ticaret Lisesi'nden mezun olan Sambur, 1993 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde teoloji lisansını tamamlamıştır. Lisansüstü akademik çalışmalar yapmak üzere gittiği İngiltere'deki University of Birmingham'da 2000 yılında, "*Prayer in the Psychology of Religion with Special Reference to al-Ghazali, Ata Allah al-Iskandari, and Muhammad Iqbal*" isimli teziyle doktorasını bitiren Sambur, Türkiye'ye dönüşünde, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademik yaşamına devam ederken 2004 yılında yardımcı doçent olmuştur. Daha sonra 2007 yılında, "*Bireyselleşme Yolu: Jung'un Psikoloji Teorisi ile İslâm'ın Aktüel Değeri*" isimli çalışmalarıyla doçent unvanını alan Sambur, halen doçentlik sonrası akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Sambur, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Süleyman Demirel  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doğu Kampüsü / (32260) Isparta  
İş telefon: 0 246 211 45 82  
E-posta : sambur@ilahiyat.sdu.edu.tr<sup>5</sup>

• **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [ Bursa ] – (z)

- Hayati Hökelekli (Prof. Dr.)

1951 Yozgat doğumlu olan Hökelekli, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. Teoloji alanındaki lisans eğitimini 1975 yılında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde tamamlayan Hökelekli, kısa bir süre çeşitli okullarda öğretmenlik de yapmıştır. 1977 yılında Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'nde din psikolojisi alanında asistan olarak akademik hayatına başlayan Hökelekli, 1983 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, "*Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi*" isimli teziyle doktorasını bitirmiştir. Ardından 1988 yılında ölüm psikolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmayla doçent olan Hökelekli, 1995 yılında ise profesör unvanını almıştır. Halen adı geçen bu fakültede, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü başkanlığı da yapan Hökelekli, eş zamanlı olarak Din Psikolojisi A.B.D. başkanlığı görevini sürdürmektedir.

Bir din psikoloğu olarak Hökelekli'nin özel ilgi alanları ise; "(a) gençlerin dinsel gelişimi, (b) ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, (c) dinsel iletişim ile (d) din-ahlak ve değerler eğitimi" gibi konulardır.

Hökelekli, Fransızca ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (16140) Bursa  
İş telefon: 0 224 243 13 37  
E-posta : hayatihokelekli@hotmail.com

- İbrahim Gürses (Dr.)

1962 Bilecik doğumlu olan Gürses, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim görevlisidir. 1974 yılında ilköğrenimini Yenişehir'de, 1980 yılında ortaöğrenimini ise Bilecik İmam-Hatip

5 Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[ <http://ilahiyat.sdu.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)



Lisesi'nde tamamlayan Gürses, 1987 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesini almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosunda Bursa ili Yenişehir ilçesinde bir süre din görevlisi olarak çalışan Gürses, 1990 yılında Uludağ Üniversitesi'nde, "*Elmalılı Tefsiri'nde Psikoloji Konuları*" isimli teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Ardından yine aynı üniversitede 1999 yılında, "*Çağdaş Kişilik Teorileri ve İslâm Kişilik Modelinin Karşılaştırılması: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*" adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır. Daha sonraki süreçte ise Türkmenistan Devlet Üniversitesi'nde bir yıl misafir öğretim üyesi olarak çalışan Gürses, halen yine din psikolojisi alanında 'kişilik ve din ilişkisi' üzerine doçentlik çalışmalarını sürdürmektedir.

Gürses, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi / (16140) Bursa  
İş telefon: 0 224 243 13 37  
E-posta : ibrahimgurses@hotmail.com

- Akif Hayta (Öğrt. Gör.)

1968 Giresun / Eynesil doğumlu olan Hayta, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim görevlisidir. 1978 yılında ilköğrenimini Eynesil'de, 1984 yılında ortaöğrenimi ise Vakfikebir İmam-Hatip Lisesi'nde tamamlayan Hayta, 1990 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesini almıştır. 1993 yılında adı geçen üniversitede, "*Psiko-Sosyal Uyum ve Dinî Pratikler: Bursa İlahiyat Örneği*" isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Hayta, doktora çalışmalarına bir süre Dokuz Eylül Üniversitesi'nde devam etmiştir. Daha sonra söz konusu bu çalışmalarına, akademik yaşamını sürdürdüğü Uludağ Üniversitesi'nde devam etme kararı alan Hayta, halen bu üniversitede, "*Yakın İlişkiler ve Din: Bağlanma Teorisi ve Tanrı Tasavvuru*" isimli doktora tez çalışmalarına devam etmektedir.

Hayta, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (16140) Bursa  
İş telefon: 0 224 243 13 37  
E-posta : akifhayta@hotmail.com<sup>6</sup>

6 Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://ilahiyat.uludag.edu.tr/>], (Temmuz-2010); Öcal, Mustafa, Kuruluşundan Günümüze Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Özal Matbaası, İstanbul-2006, s. 129-188

### **b. Din Psikolojisi Alanında Çeşitli Üniversitelerde Çalışıp Emekli Olan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri**

Makalenin bu bölümünde ise, Türkiye'deki çeşitli üniversitelerde din psikolojisi alanında akademisyen olarak çalışıp emekli olan -birinci kuşak- akademisyen Türk din psikologlarının isim listesi verilmiştir. Söz konusu liste yapılırken de; alfabetik sıraya göre akademisyenlerin ad ve soyadları esas alınarak biyografik bilgileri aktarılmıştır.

- Ali Murat Daryal (Prof. Dr.)

1931 İstanbul doğumlu olan Daryal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nden emekli öğretim üyesidir. Babasının süvari subayı olması ve süvari birliklerinin genellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bulunması sebebiyle çocukluğunu bu bölgelerde geçiren Daryal, ilkokulu Ağrı'da, ortaokulu ise Gaziantep'te bitirmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelerek Taksim Erkek Lisesi'nden mezun olan Daryal, yüksek öğrenimini de 1959 yılında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi'nden filoloji alanında lisans derecesini alarak tamamlamıştır.

1980 yılından itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 'din psikolojisi' dersleri vermeye başlayan Daryal, 1988 yılında, "*İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tablolu*" adlı teziyle doktorasını bitirmiştir. 1991 yılında doçent olan Daryal, 1998 yılında ise din psikolojisi alanında profesör unvanını almıştır.

03.08.1998 tarihinde yaş haddinden emekliye ayrılan Daryal, halen İstanbul'da yaşamaktadır.<sup>7</sup>

- Bedii Ziya Egemen (Prof. Dr.)

1906 Radoviç doğumlu olan Egemen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden emekli öğretim üyesidir. 1937 yılında Geissen Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nden mezun olan Egemen, doktorasını Frankfurt Üniversitesi'nde yapmıştır. Bir süre Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde doçent unvanı ile öğretim üyesi olarak çalışan Egemen, 20 Nisan 1953'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne profesör olarak atanmıştır.

1965 yılında uzmanlık alanıyla ilgili inceleme ve araştırmalar yapmak üzere Almanya ve İsviçre'ye giden Egemen, 29.11.1966 tarihli Üniversite-

<sup>7</sup> [Yazarı Yok] *Marmara Üniversitesi İlahiyat Haber Bülteni*, İstanbul-2008, S. 3, s. 28-29

lerarası Kurul toplantısında, 1966 yılı pedagoji doçentliği bilim jürisine asil üye olarak seçilmiştir. Frankfurt Uluslararası Yüksek Pedagoji Enstitüsü ile işbirliği yapan Egemen, burada Türk milli eğitim sistemine ilişkin yıllık raporlar hazırlamıştır. Uluslararası Sonnenberg seminerlerine de katılan Egemen, o günkü ismiyle “Milletlerarası Terbiye İlmi Dergisi”nin yazar kadrosuna seçilmiştir. Öte yandan dönemin Türk milli eğitim hizmetlerinde çok sık görev alan Egemen, 14.05.1954-22.08.1955 ile 23.10.1959-02.06.1960 tarihleri arasında, iki kez Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde dekanlık görevinde bulunmuştur.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi iken yaş haddinden emekliye ayrılan Egemen, 01.17.1967 tarihinde ölmüştür.

- Erdoğan Fırat (Prof. Dr.)

1938 Uşak doğumlu olan Fırat, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nden emekli öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Uşak’ta tamamlayan Fırat, 1962 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. Ardından 1962-1964 yılları arasında Tokat İmam-Hatip Okulu’nda; 1964-1967 yılları arasında Antalya İmam-Hatip Okulu’nda ve 1967 yılında ise Afyon İmam-Hatip Okulu’nda meslek dersleri öğretmenliği yapan Fırat, 1967-1970 yılları arasında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü’nde Tasavvuf Tarihi öğretmenliği ve müdür yardımcılığı görevlerinde bulunmuştur.

1969-1970 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından bilimsel araştırmalar yapmak üzere Fransa’ya gönderilen Fırat, 1972 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Kürsüsü’ne asistan olarak atanmıştır. Yine adı geçen üniversitede 1977 yılında, “*Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*” isimli teziyle doktorasını bitiren Fırat, 1983 yılında ise, “*Şahsiyet Gelişiminde Tövbenin Fonksiyonu*” isimli teziyle doçent unvanını almıştır.

2005 yılında yaş haddinden dolayı emekliye ayrılan Fırat, halen İzmir’de yaşamaktadır.

- Kerim Yavuz (Prof. Dr.)

1941 Antalya / Elmalı doğumlu olan Yavuz, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nden emekli öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Antalya’da tamamlayan Yavuz, 1966 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. 1967 yılında devlet bursuyla

doktora eğitimi için Almanya'ya gönderilen Yavuz, 1973 yılında Albert Ludwig Üniversitesi'nde, "*Der Islam in Werken Moderner Türkischer Schriftsteller*" isimli teziyle doktorasını bitirmiştir. Ardından 1974 yılında Türkiye'ye dönen Yavuz, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde asistan doktor unvanıyla akademik yaşamına başlamıştır. 1979 yılında, "*Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*" adlı çalışmasıyla doçent olan Yavuz, 1989 yılında ise profesör unvanını almıştır. 1991 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak atanan Yavuz, 1994 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurucu dekanlığına getirilmiştir. Adı geçen bu fakültede ise üç dönem dekanlık ve bölüm başkanlığı görevlerinde bulunmuştur.

2008 yılının Ekim ayında yaş haddinden emekliye ayrılan Yavuz, halen Antalya'da yaşamaktadır.

- Neda Armaner (Prof. Dr.)

1920 İstanbul doğumlu olan Armaner, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nden emekli öğretim üyesidir. İlköğrenimini İstanbul'da başlayıp Konya'da bitiren Armaner, ortaöğrenimini ise Ankara Kız Lisesi'nde tamamlamıştır. Orta öğreniminin ardından 1953 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olarak, adı geçen bu üniversiteden teoloji alanında ilk lisans derecesine sahip olanların arasında yer almıştır.

1953-1959 yılları arasında Edirne Kız Öğretmen Okulu ve Edirne Lisesi'nde öğretmenlik yapan Armaner, 1959 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi kürsüsünde asistan olarak akademik çalışmalarına başlamıştır. 1963 yılında, "*İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*" isimli doktora tezini bitirerek 'bilim doktoru' unvanını alan Armaner, 1972 yılında ise adı geçen üniversitede, "*Psiko-Patolojide Dini Belirtiler Üzerine Bir Araştırma*" adlı çalışmasıyla doçent olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar öğretim üyesi olarak çalışan Armaner, 1974 yılında bir süre kürsü başkanlığı da yapmıştır.

1987 yılında yaş haddinden emekliye ayrılan Armaner, halen İzmir'de yaşamaktadır.<sup>8</sup>

8 Yukarıda ismi geçen emekli din psikologlarından birisi de Nebile Arslan (Dr.)'dir. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nden emekli olan Arslan ile yapılan telefon görüşmesi sonucunda, kendi biyografik bilgilerinin bu çalışmada yer almasını istememiştir (Ağustos-2009).

### c. Din Psikolojisi Alanında Akademia Dışından Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri

Türkiye bilim tarihi açısından geçmişi oldukça kısa olan din psikolojisi bilim dalında, akademia/üniversite dışından da akademik çalışma yapan birçok din psikoloğu vardır. Akademia dışından çalışma yapan din psikologları, genellikle Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi çeşitli kamu kurum ve kuruluşlarında öğretmen, vaiz, müdür vb. unvanlarla çeşitli kamu görevlerinde çalışmaktadırlar. Öte yandan bu makale kapsamında yapılan araştırmada, -güncel bir veri olarak- lisansüstü akademik çalışmalar bağlamında doktora sonrası çalışmalarını devam ettirerek akademia dışından din psikolojisi alanında ‘doçent’ unvanı alan bir din psikoloğu olmadığı saptanmıştır (Temmuz-2010).

Makalenin bu son bölümünde de, Türkiye’deki çeşitli kamu kurumlarında çalışan ve eş zamanlı olarak din psikolojisi alanında akademia dışından çalışma yapmış -sınırlı sayıdaki- akademisyen Türk din psikologlarından bazılarının biyografik bilgilerine yer verilmiştir. Söz konusu isimler belirlenirken de; hacim olarak makalenin sayfa sayısını artırmamak amacıyla –ulaşılabildiği kadarıyla– iki kamu kurumundan birer örnek verilmekle yetinilmiştir. Dolayısıyla alfabetik sıraya göre, lisansüstü hazırlamış olduğu tezlerinin dışında herhangi bir telif ve/veya çeviri yayın listesi verilmeden birkaç din psikoloğunun kısaca biyografik bilgileri özetlenmiştir.

- İlhan Topuz (Dr.) [Milli Eğitim Bakanlığı – Öğretmen]

1969 Balıkesir / Bigadiç doğumlu olan Topuz, 1983 yılında Bigadiç İmam-Hatip Lisesi’nden ve 1986 yılında ise Balıkesir Lisesi’nden mezun olmuştur. 1994 yılında Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü’nden mezun olan Topuz, 4 yıl özel bir okulda rehber öğretmen olarak çalışmıştır. Bunun yanı sıra eş zamanlı olarak 1999 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi’nde, “*Üniversite Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Davranışlar*” isimli teziyle yüksek lisans eğitimini tamamlayan Topuz, 2003 yılında ise Uludağ Üniversitesi’nde, “*Dinî Gelişim Seviyeleri İle Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*” adlı teziyle de doktorasını bitirmiştir.

Topuz, halen Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı bir ilköğretim okulunda rehber öğretmen olarak çalışmaktadır.

Topuz, İngilizce bilmektedir.

- Mustafa Koç (Dr.)

[Londra Din Hizmetleri Müşavirliği – United Kingdom]

1975 Bursa / Keles doğumlu olan Koç, 1986 yılında ilköğrenimini Baraklı Köyü İlkokulu'nda; 1994 yılında orta öğrenimini de, Bursa İmam-Hatip Lisesi'nde tamamlamıştır. Ardından 1999 yılında yüksek öğrenimini ise Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, "*Yaşlılık Döneminde Ölüm Düşüncesi ve Ahiret İnancı*" adlı çalışmasıyla teoloji lisansı olarak bitiren Koç, 2002 yılında Uludağ Üniversitesi'nde, "*Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*" isimli teziyle din psikolojisi alanında yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra 2008 yılında ise yine aynı üniversitede, "*Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*" adlı teziyle de adı geçen alanda doktora eğitimini bitiren Koç, ayrıca 2005 yılında Fransa'da, 2006 yılında İngiltere'de ve 2008 yılında ise Suudi Arabistan'da uzmanlık alanıyla ilgili kısa süreli olarak çeşitli konularda inceleme ve araştırmalar yapmıştır. Ardından 2009 yılında İngiltere/Londra'da "*Müslüman-Türk Diasporasının Ruh Sağlığı Profili*" ile "*Dinsel/Pastoral Danışmanlık*" konuları üzerine teorik-ampirik araştırmalarda bulunan Koç, hâlen Scotland/Edinburgh'daki University of Edinburgh'da, "*visiting research fellow/misafir araştırma görevlisi*" statüsüyle din psikolojisi alanında post-doctoral research/doktora-sonrası bilimsel çalışmaları kapsamında "*A Study of Pastoral Counselling: The Sample of Edinburgh Turkish-Muslim Immigrants*" konulu araştırmasını sürdürmektedir.

Uzmanlık alanıyla ilgili, 'uluslararası ve ulusal hakemli dergi' statüsüne sahip süreli yayınlar olan çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanmış çok sayıda telif ve çeviri makaleleri bulunan Koç, bilimsel içerikli çeşitli ulusal psikiyatri ve psikoloji ile psikolojik danışma ve rehberlik kongrelerinde birçok bildiri sunmuştur. Ayrıca çeşitli düzeydeki platformlarda birçok konferansa ve panele de konuşmacı olarak katılan Koç, yabancı dil olarak İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Bir din psikoloğu olarak Koç'un başlıca özel ilgi alanları ise; "(a) gelişim ve din psikolojisi eksenli çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık psikolojisi, (b) dinsel yönelimler ve dindarlık tipolojileri, (c) dinsel ritüellerin psikolojisi, (d) din-ruh sağlığı ilişkisi, (e) Müslüman-Türk diasporasının ruh sağlığı, (f) dinsel/pastoral danışmanlık, (g) ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, (h) din psikolojisi tarihi ve literatürü, (i) benlik ve kişilik psikolojisi ile (j) bilişsel ve kültürel psikoloji" gibi konulardır.

Ayrıca mesleki yaşamına 1997 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip olarak başlayan Koç, 2004 yılında ise yine aynı kurumda vâizlik

kadrosuna atanmıştır. 2009 yılına kadar Bursa ilinde vaiz olarak çalışan Koç, hâlen T.C. Londra Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği hizmet bölgesi kapsamında bulunan Scotland/Edinburgh'da din görevlisi olarak mesleki hayatına devam etmektedir.

Koç, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: T.C. Londra Din  
Hizmetleri Müşavirliği / İngiltere - UK  
İş telefon: 00 44 (0) 208 889 57 21  
E-posta : mustafakoc@london.com

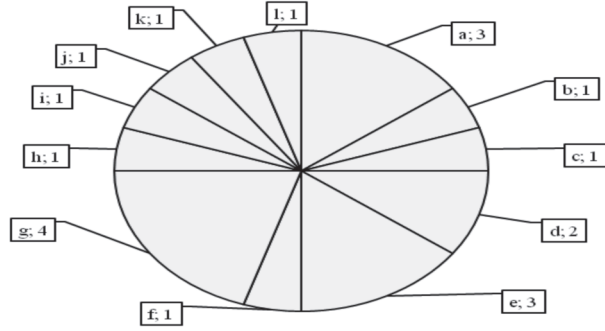
### Sonuç

Bu makalede, din psikolojisi bilim dalıyla ilgili Türkiye'de akademik çalışma yapan Türk din psikologları hakkında genel anlamda biyografik bir değerlendirme ve analiz yapılmaya çalışılmıştır. Temel olarak Türkiye'deki üniversitelerin resmî internet siteleri taranıp buradaki bilgilerden yararlanılarak, konunun daha anlaşılabilir olmasına yönelik -sadece bu makale için anlamı ve önemi olan- bazı sınıflandırmalar ve sınırlandırmalar yapılmıştır.

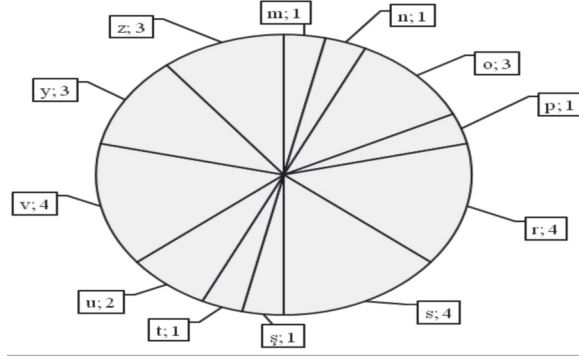
Bu bağlamda makalede, biyografik bilgileri verilen akademik kadroya bakıldığında; 23 devlet üniversitesinde, halen aktif olarak çalışan toplam 49 (kırkdokuz) adet din psikoloğu olduğu görülmüştür. Söz konusu tablo, -yukarıdan aşağıya doğru- akademik kariyer basamaklarındaki unvan sıralamasına göre analiz edildiğinde ise, halen aktif olarak akademik çalışmalarını sürdüren; “8 (sekiz) adet profesör; 16 (onaltı) adet doçent; 9 (dokuz) adet yardımcı doçent; 6 (altı) adet doktor; 9 (dokuz) adet doktor olmayan araştırma görevlisi ile 1 (bir) adet öğretim görevlisi”nin olduğu saptanmıştır. Ayrıca şu ana kadar akademiadan; “5 (beş) adet ‘profesör’ ve 1 (bir) adet de ‘doktor’ unvanına sahip akademisyen” olmak üzere toplam 6 (altı) adet din psikoloğunun emekli oldukları tespit edilmiştir. (Temmuz-2010).

Öte yandan konuyla ilgili verilen biyografik bilgilerin istatistiksel dağılımına bakıldığında da, bu alanda en fazla çalışan akademisyen sayısının dörder adet olarak Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [İzmir]-(g); Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [İstanbul]-(r); Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Samsun]-(s) ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Konya]-(v)'nde olduğu; bu üniversiteleri ise, sayı olarak üçer adet ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Ankara]-(a); Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Adana]-(e); İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [İstanbul]-(o); Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Isparta]-(y) ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Bursa]-(z)'nin izlediği görülmüştür. Daha sonra bu sıralamayı, ikişer adet ile Çanakkale Onsekiz Mart Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi [Çanakkale]–(d) ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Adapazarı]–(u)’nin takip ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca burada isimleri geçmeyen ancak çalışmadaki listede yer alan diğer üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde ise, birer adet din psikoloğunun çalıştığı saptanmıştır (bkz. Grafik-1).



Grafik-1: Din Psikolojisi Alanında Türkiye'nin Çeşitli Üniversitelerinde Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologlarının Grafıksel Gösterimi (Temmuz-2010)<sup>9</sup>



Sonuç olarak, nitelik ve nicelik bağlamında yukarıda isimleri yer alan üniversitelere ve akademisyen din psikologlarına bakıldığında;

(a) Türkiye'nin kalkınmışlık ve gelişmişlik düzeyine göre coğrafi bölgeler bağlamında ülkenin batı bölgelerinde yer alan büyük şehirlerde

9 Grafik-1'e ilişkin kodlamalardaki alfabetik sıraya göre verilen harfler, din psikolojisi bilim dalının ait olduğu üniversiteleri; rakamlar ise, ilgili anabilim dalında çalışan din psikologlarının sayısını ifade etmektedir; Ayrıca karşı. Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-I- II-III", adlı makale metinlerindeki "a. Din Psikolojisi Alanında Çeşitli Üniversitelerde Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri" başlığı altındaki bölüm/lerde oluşturulan ilgili liste.



daha çok din psikoloğunun çalıştığı; bu sayının ülkenin İç Anadolu Bölgesi'nden itibaren doğusuna doğru giderek azaldığı görülmüştür.

(b)(b) Ayrıca yukarıdaki üniversitelerin dışında konuya yine ilahiyat fakülteleri temelinde bakıldığında ise yapılan incelemeler sonucunda; (b.a) Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [Van]; <sup>10</sup> (b.b) Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [Şırnak]<sup>11</sup> ile (b.c) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [Şanlıurfa]<sup>12</sup> Din Psikolojisi A.B.D.'nda, herhangi bir akademik unvanında çalışan din psikoloğu saptanmamıştır (Temmuz-2010).

Öte yandan bu makale kapsamında üzerinde çalışılan din psikologlarının biyografilerinde yer alan akademik eğitim ve arka plan bilgileri analiz edildiğinde ise;

(a) -Beklenildiği gibi- akademia içi ve/veya dışında çalışan din psikologlarının çoğunun, lisans düzeyinde teoloji eğitimi alan ilahiyat kökenli oldukları tespit edilmiştir.

(b) Yine din psikologlarının birçoğunun, ortaöğretim düzeyinde -daha önceden- din eğitimi aldıkları saptanmıştır.

(c) Din psikologlarının çoğunun, din psikolojisi ile ilgili lisansüstü akademik çalışmalarını, daha önceden teoloji alanındaki lisans eğitimlerini tamamladıkları üniversitelerde yaptıkları görülmüştür.

(d) Yine din psikologlarının birçoğunun, akademik çalışmalar bağlamında yurtdışı tecrübesi olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla din psikologlarının çok azı, lisansüstü çalışmalarını yurtdışında yapmışlardır. Batı ülkeleri arasında ise en çok gidilen ülkelerin de, A.B.D. ve İngiltere olduğu görülmüştür. [Not: Konuya ilişkin burada yapılan saptama, tamamen betimsel amaçlı olup akademik bir eksiklik olarak görülmemelidir.]

(e) İlahiyat fakültelerinin dışındaki fakültelerde, çok az din psikoloğunun (iki adet) herhangi bir akademik unvanla bilimsel çalışma yaptığı görülmüştür.

10 Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[<http://www.yyu.edu.tr/birimler.aspx?fakulte=5&birimtr=IlahiyatFakultesi> ], (Temmuz-2010)

11 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[<http://www.ilahiyat.sirnak.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)

12 Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi  
[<http://ilahiyat.harran.edu.tr/> ], (Temmuz-2010)

- (f) Öte yandan Türkiye'deki tüm din psikologlarının, devlet üniversitelerinde çalıştıkları saptanmıştır.
- (g) Yabancı dil olarak genellikle din psikologlarının birçoğunun İngilizce ve Arapça bildikleri gözlenmiştir. Burada Arapça'yı hemen tüm din psikologlarının bir yabancı dil düzeyinde bilmelerinin en temel sebebi ise, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde ağırlıklı olarak Arapça'yı esas alan İslam teolojinin öğretilmesidir. Bu nedenle doğal olarak ilahiyat lisanslı olan din psikologları, teoloji lisans eğitimi süresince Arapça eğitimi de almaktadırlar.
- (h) Birinci kuşak Türk din psikologlarının emekli oldukları kabul edilirse, ikinci kuşak din psikologlarının hemen hepsinin lisansüstü akademik çalışmalar bağlamında yüksek lisans yapmadıkları dikkati çekmektedir. Konuya Türkiye'deki yüksek öğretim tarihi açısından bakıldığında bunun sebebinin ise, 1983 yılında 2809 sayılı kanunun yürürlüğe girmesinden önce bugünkü ilahiyat fakültelerinde, 'Yüksek İslam Enstitüsü' ismiyle eğitim-öğretim yapılmasına bağlı olarak ortaya çıkan kurumsal akademik yapılanma olduğu görülür. Dolayısıyla 1983 yılından önce eğitim yönetimi ve planlaması bağlamında bugünkü gibi organize bir şekilde yapılandırılmış lisansüstü akademik çalışma programlarının olmayışı nedeniyle teoloji lisans eğitimi tamamlayıp emekli olan birinci ve şu anda akademisyenlik yapan ikinci kuşak din psikologlarının, yüksek lisans dereceleri yoktur.
- (i) Emekli olan birinci kuşak ve şu anda akademisyenlik yapan ikinci kuşak din psikologlarının çalıştıkları konulara bakıldığında; daha sonra yetişen üçüncü kuşağa göre daha genel ve yüzeysel konular üzerinde yoğunlaştıkları görülmüştür.<sup>13</sup> Söz konusu bu durum da, -alanın o yıllarda henüz yeni teorik çerçevesinin çizildiği düşünülürse-, bir ölçüde normal karşılanmalıdır.
- (j) Adı geçen bilim dalının geçmiş tarihine bakıldığında, akademika dışından da sayıları azımsanamayacak düzeyde din psikolojisi alanında

13 Ayrıca krş. Koç, Mustafa, "Uludağ Üniversitesi'nde Din Psikolojisi İle İlgili Yapılan Tezler (1980-2002) Üzerine Bir Araştırma", *SÜİFD.*, s: 9, Adapazarı, 2004, s. 43-66; Koç, Mustafa, "Din Psikolojisi Araştırmalarında Ergenlik Dönemi Üzerine Türkçe Yapılan Çalışmalarla İlgili Bir Literatür İncelemesi", *SÜİFD.*, s:12, Adapazarı, 2005, s. 41-69; Koç, Mustafa, "Türkiye'deki İlâhiyat Fakültesi Dergilerinde Din Psikolojisi İle İlgili Yayımlanan Makaleler (1953-2004) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma", *Bilimname Dergisi*, s: 8/2, Kayseri, 2005, s. 107-132; Koç, Mustafa, "Diyabet İlmî Dergi'de Din Bilimleri İle İlgili Yayımlanan Makaleler (1962-2004) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, c: 41, s: 2, Ankara, 2005, s. 111-144

çalışma yapan din psikologlarının olduğu; ancak bunların da çok az bir kısmının, bu lisansüstü çalışmalarını doktora düzeyine çıkarıp bitirebildikleri gözlenmiştir.

Yukarıda, konuya ilişkin yapılan bu analizler çerçevesinde başta Türk din psikologları olmak üzere din psikolojisi alanında yeni çalışmaya başlayan genç akademisyenler için şu önerilerde bulunulabilir:

Türk din psikolojisi çalışmalarının yeni yeni sergilenmeye başladığı web sitesi olan “<http://www.dinpsikolojisi.org>” isimli internet sitesi, daha aktif ve fonksiyonel duruma getirilmelidir. Örneğin; adı geçen bu site üzerinde, Türk din psikolojisi çalışmaları, sanal ortamda bir arada toplanarak “Türk Din Psikolojisi Çalışmaları Bilgi Bankası” ismiyle bir veri tabanı oluşturulabilir. Bu veya benzeri bir isim altında, lisans ve lisansüstü tezler başta olmak üzere telif ve çeviri makaleler ile yayınlanmış yerli ve yabancı kitapların listesi, belirli periyotlarda güncellenerek verilebilir.

Türk din psikologlarının aralarındaki meslekî dayanışmalarının artırılabilmesi ve yakın alanlarda çalışan diğer psikologlar, psikiyatrlar ve psikolojik danışman ve rehberlik uzmanlarıyla daha yakın ve etkin bir iletişim kurulabilmesi için mutlaka legal/yasal bir sivil toplum örgütü çatısı altında toplanmaları gerekmektedir. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak örneğin; “Türk Din Psikologları Derneği/TDPD” ismiyle bir sivil toplum kuruluşu oluşturulabilir. Ayrıca bu türden sivil bir oluşum, yukarıda adı geçen internet sitesini tüzel kişilik üzerinden sahiplenerek güncellenmesini kolaylaştırdığı gibi organizeli çalışmayı gerekli kılan kongre ve sempozyum gibi bazı akademik etkinliklerin hinterlandını da güçlendirecektir.

Özel olarak sadece adı geçen bu alanın telif ve çeviri makalelerini içeren akademik nitelikli bir “sürelî yayın” zaman geçirilmeden çıkarılmalıdır. Örneğin; ‘Türk Din Psikolojisi Araştırmaları Dergisi’ isimli bir sürelî yayın çıkarılabilir. Bu bağlamda daha çok Temel İslam Bilimleri kapsamında yayım hayatına başlayan “Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi” isimli sürelî yayın, bir bilim dalına özgü konuyla ilgili yılda iki sayı olarak düzenli bir şekilde yayınlanan en güzel yerli akademik dergi örneklerden biri olarak verilebilir.

Yine yukarıdaki konuyla ilgili olarak akademik sürelî yayıncılığa ilişkin motivasyon eksikliği, bir ölçüde bu tür sürelî yayıncılık aktivitelerinin gereğinden fazla zaman alacağı gerekçesiyle üçüncü ve dördüncü kuşak din psikologlarının, akademik kariyerini tam olarak tamamlamamış olmalarına bağlanabilir. Belirli oranda gerçeklik durumu olan bu problem ise, şu anda akademik kariyerlerini tamamlamış olan ikinci kuşak din psikologlarının -

tecrübelerini de ortaya koyarak- öncülük yapmaları sonucunda aşılabilir bir durum gibi görünmektedir.

Ayrıca yerli din psikolojisi çalışmalarında kullanılan Türk dilindeki teknik kavramların standardizasyonunu sağlamak ve bilimsel anlamda kullanılan yerli bir ortak bilimsel dilin kalitesini yükseltmek amacıyla “Din Psikolojisi Sözlüğü” ismiyle bir atölye nitelikli sözlük çalışması planlanmalıdır.

Din psikolojisi alanında yabancı dilde yazılan en yeni temel kaynakların, atölye çalışması formatında Türkçe’ye çevrilmesi çalışmalarına planlı bir şekilde ivedilikle başlanmasına ihtiyaç vardır.

Yine bu çerçevede, din psikologlarından oluşacak bir komisyon tarafından, yeni gelişmeleri de kapsayan alanın ‘handbook’ tarzındaki el kitabı ihtiyacını giderecek geniş ve derin bir içeriğe sahip “Din Psikolojisi” isimli temel kaynak niteliği taşıyan bir başvuru eseri yazımına zaman geçirilmeden başlanmalıdır.

Her yıl yapılacak olan din psikologları koordinasyon toplantılarında, ülkenin popüler ihtiyaçlarında göz önünde bulundurularak yüksek lisans ve doktora tezlerinin öncelikli araştırma alanları ve konuları, –öneri bağlamında da olsa- belirlenmelidir.

Bu makale çalışması sürecinde, devlet üniversitelerinde çalışan akademisyen din psikologlarının, web sitelerindeki özel yaşamları ile çalışma alanlarını ve ürünlerini içeren biyografik bilgilerinin gereken süre içerisinde güncellenmediği görülmüştür. Bu konuda daha hassas davranarak, kurulacak özel takip komisyonları aracılığıyla konuyla ilgili güncelleminin gerektiği süreçte, zaman kaybetmeden yapılması ve/veya ilgili web tasarımını yapan teknik ekibe yaptırılması yerinde bir uygulama olacaktır. Zira, bu türden güncelleme çalışmaları, alanda yeni çalışmaya başlayan din psikolojisi araştırmacıları için akademik anlamda sosyal çevre oluşturarak, ilgi duydukları araştırma konularına ilişkin bilimsel destek almalarını kolaylaştırıcı önemli bir fonksiyonelliğe sahiptir.

### Kaynakça

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi[ <http://ilahiyat.harran.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Koç, Mustafa, “Uludağ Üniversitesi’nde Din Psikolojisi İle İlgili Yapılan Tezler (1980-2002) Üzerine Bir Araştırma”, *SÜİFD.*, s: 9, Adapazarı, 2004, s. 43-66.

-----, “Din Psikolojisi Araştırmalarında Ergenlik Dönemi Üzerine Türkçe Yapılan Çalışmalarla İlgili Bir Literatür İncelemesi”, *SÜİFD.*, s:12, Adapazarı, 2005, s. 41-69.

-----, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültesi Dergilerinde Din Psikolojisi İle İlgili Yayımlanan Makaleler (1953-2004) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma”, *Bilimname Dergisi*, s: 8/2, Kayseri, 2005, s. 107-132.

-----, “Diyanet İlmî Dergi’de Din Bilimleri İle İlgili Yayımlanan Makaleler (1962-2004) Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma”, *Diyanet İlmî Dergi*, c: 41, s: 2, Ankara, 2005, s. 111-144.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Haber Bülteni, İstanbul-2008.

Öcal, Mustafa, *Kuruluşundan Günümüze Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Özal Matbaası, İstanbul, 2006.

Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://ilahiyat.rize.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://www.if.sakarya.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://www.ilahiyat.selcuk.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://ilahiyat.sdu.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://www.ilahiyat.sirnak.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://ilahiyat.uludag.edu.tr/> ], (Temmuz-2010).

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [ <http://www.yyu.edu.tr/birimler.aspx?fakulte=5&birimtr=IlahiyatFakultesi> ], (Temmuz-2010).



### **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Yayım İlkeleri**

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

### **Makale Yazım Kuralları:**

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm,

sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stiline, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitt’e de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

**Not:** Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.