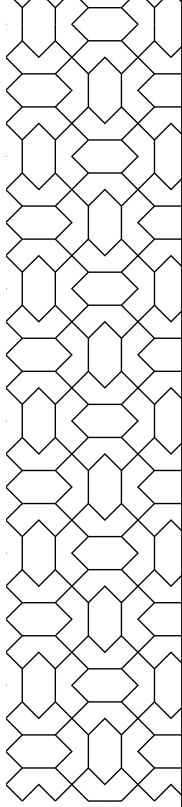


BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT/VOL:15 YIL/YEAR:8
OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JUNE 2019
SAYI/ISSUE: 15

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok
Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Adına Sahibi
*On Behalf of Yozgat Bozok
University Revelation
Faculty Owner Dean*

Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / ahmet.karadag@bozok.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / ismail.pirlanta@bozok.edu.tr

Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mnecati.baris@bozok.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@bozok.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editors

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr

Editör Yardımcıları
Editorial Assistants

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / esma.yakin@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Murat ÖKTEM
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / muratoktem86@gmail.com
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / sahbaztuğbaa@gmail.com
Arş. Gör. Muhammet MAZLUM
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / muhammet.mazlum@istanbul.edu.tr

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Ali Osman KURT
aliosman.kurt@asbu.edu.tr Kurum: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Suat ERDEM
gorkas08@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih KOCA
fkoca@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harun.akkaya@bozok.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali BİROL
alibinol62@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah YAZAR
yazar@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS

Baskı Yeri
Place of Publication

Hermes Ofset Ltd. Şti.
İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi
Publication Date

Haziran 2019

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz. Dergimizde yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır ve dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned by the **iThenticate** plagiarism program and **İSNAD** Citation System spelling rules are valid in our journal.

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat.

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

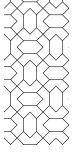
<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdersisi@gmail.com

Danışma Kurulu
Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN (İbn Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Yozgat Bozok Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

9 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 13-42 İSLAM HUKUKUNDA ÇALIŞANLARIN HAKLARI
Worker's Rights in the Islamic Law
Suat ERDEM
- 43-84 Y KUŞAĞI İLAHİYAT ÖĞRENCİLERİNDE MODEL İNSAN
ALGISI
Model Human Perception in Y Generation Theology
Students
Ümit Harun AKKAYA
- 85-112 KUR'AN-I KERİM'İN YEMİN ÜSLUBU
The Oath Method of the Holy Qur'an
Mehmet ÇALIŞKAN
- 113-134 HZ. EBÛ BEKİR HAKKINDA NAZİL OLAN AYETLER
Verses Sent down about Abu Bakr
Hüseyin ÇELİK
- 135-156 MAHMÛD KEFEVÎ'NİN "KETÂİBU A'LÂMÎ'L-AHYÂR"INDA
TASAVVUF- FIKİH İLİŞKİSİ
Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)- Sufism in
Mahmûd Kafawî's "*Katâib A'lâm Al-Ahyâr*"
Nuran DÖNER - Yalçın TOPÇU

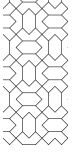
- 157-183 İTİKADİ PROBLEMLERİN EVLİLİK AKDİNE ETKİSİ
BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME
Evaluation of the Impact of Belief Problems on the
Marriage Agreement
Cemil LİV
- 185-213 GAZZÂLÎ'NİN EYYÜHE'L-VELED İSİMLİ KİTABININ ÖNEMİ
VE KİTAPTA GEÇEN HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ
The Importance of the Book of Al-Ghazâlî "Ayyuha
Al-Walad" and the Evaluation of the Events Mentioned
in the Book
Orhan YILMAZ

ÇEVİRİ MAKALELER/TRANSLATED ARTICLES

- 217-232 İBN BÂCCE'NİN TOPLUM VE FELSEFEYE BAKIŞI
Ibn Bâjja on Society and Philosophy
Oliver LEAMAN
- 233-246 İSLAMİ TOPLULUKLARIN HUKUKİ DIŞ İLİŞKİLERİNİ
DÜZENLEYEN FEDERAL YASA – İSLAM YASASI 2015
Federal Act on the External Legal Relations of Islamic
Religious Societies -Islam Act 2015
Çev. Mustafa YILDIZ

KİTAP TANITIMI/ BOOK REVIEWS

- 249-253 SARAYBOSNA GAZİ HÜSREV BEY KÜTÜPHANESİ EL
YAZMASI ESERLER 3342/10 NR.DA KAYITLI ESER
Manuscripts of Sarajevo Gazi Hüsrev Bey Library the
Work Registered in Number 3342/10
Burhan BALTACI



EDİTÖRDEN

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER) 15. Sayısında biri çeviri sekiz makale, bir çeviri ve bir kitap değerlendirmesi olmak üzere toplamda on yayın ile okuyucularımızın karşısına çıkmamızın heyecanını ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, Kırık-kale Üniversitesi ve Yozgat Bozok Üniversitesi işbirliği kapsamında dergimizin Eylül 2019'da "Fuat Sezgin Özel Sayısı" çıkarmasını planlanmıştık, ancak sayı için yeterli başvuru yapılmaması nedeniyle özel sayımızı çıkaramayacağımızı üzüntü ile bildirmek isteriz.

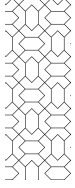
Dergimizin bu sayısında da, önceki sayılarda olduğu gibi yayımlanmak için gönderilen makalelerin ön incelemeden geçirilerek intihal raporları alınmış ve uygun olanları hakemlerimize iletilmiştir. Bugüne kadar gelinen süreçte başta yazdıkları makalelerle bizleri yalnız bırakmayan değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, özellikle dergimizin yayın aşamasında göz ardı edilemez emeklerinden dolayı editör yardımcımız Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın ile İngilizce ve Arapça dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen dil editörlerimiz Doç. Dr. Suat Erdem ve Arş. Gör. Hatice Gökteş'a teşekkürü bir borç biliriz.

31 Aralık 2019 tarihinde yayımlanacak 16. sayımızda buluşmak ümidiyle...

30 Haziran 2019

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ

Editör



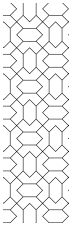
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 8 | CİLT / VOLUME 15 | SAYI / ISSUE (2019/15)

CITATION

Suat ERDEM, "Worker's Rights in the Islamic Law", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp.13-42.



İSLAM HUKUKUNDA ÇALIŞANLARIN HAKLARI*

Worker's Rights in the Islamic Law

Suat ERDEM

Doç. Dr.,

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Associate Professor Dr.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

suaterdem@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-0914-4775.

Öz

Üretimi meydana getiren insan gruplarına çalışanlar denilmektedir. Çalışanlar, başkalarına bağımlı olarak çalışabildikleri gibi bağımsız olarak da çalışabilirler. Bağımlı çalışanlar, üretime genellikle sadece emeği ile katkıda bulunan ve işverenlere bağlı olarak çalışan kişilerdir. Bağımsız çalışanlar ise başkasına bağımlı olmadan kendi adına çalışan kişilerdir. Hem iş akdinin tarafı hem de akit konusu işi yapacak kişi olması itibarıyla iş akdinin en önemli unsuru olan çalışan, İslam hukukuna göre ecîr-i hass ve ecîr-i müşterek olarak iki kısma ayrılmaktadır. İşveren ise iş akdinin işçiye göre diğer tarafı veya ücretle başkasını çalıştıran kişidir. İslam hukukunda çalışanların uygun bir işte ve uygun koşullarda çalışma, izin ve dinlenme, dinî ihtiyaçlarını karşılama ve verdiği emeğin karşılığında ücret almak gibi hakları bulunmaktadır. İslam, hangi sosyal kesimde olduğuna bakmaksızın kişiye güç ve kabiliyetine uygun bir işte çalışma hürriyeti ve hakkı tanımıştır. Akit konusu işin, ifasının mümkün ve çalışanın gücü ve kontrolü dâhilinde bulunması gerekmektedir. Dinlenme, bedensel yorgunluğun giderilmesidir. Dinlenme, insanın çalışma gücünün yeniden kazanılması için fitri bir mecburiyet olup çalışanın dinlenme hakkı, iş hukukuna hâkim olan işçiyi koruma ilkesinin bir sonucudur. İşverenin çalışanına namaz kılmak için izin vermemesi durumunda çalışanın, namazlarını ne şekilde ve nasıl kılacağı hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, çalışan, hak, işveren, ibadet, ücret.

Worker's Rights in the Islamic Law

Abstract

The groups of people who produce the production are called employees. Employees can work dependent on others as well as they can work without being dependent. Dependent workers are those who contribute to production with only their labor and who work depending on employers. Independent employees are those who work on their behalf without being dependent on others. According to the Islamic Law, employees who are the most important element of the employment contract because they are both the party of the employment contract and the contractor, are divided into two parts

* Bu makale, 2007 tarihinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız "İslâm Hukukunda İstihdâm İlişkisi ve İstihdâm Edenlerin Sorumluluğu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Relationship of Employment and Responsibility of the Employers in Islamic Law"(PhD Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2007).

KAYNAKÇA

Suat ERDEM, "İSLAM HUKUKUNDA ÇALIŞANLARIN HAKLARI", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss.13-42. **Makale Geliş T.:** 29/01/2019 **Kabul T.:** 24/06/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

as private workers and common workers. The employer is the person who works on the other side of the employment contract according to the worker or the person who works someone else by the wage. In Islamic law, employees have the rights to work in an appropriate job and in appropriate conditions and to permit and rest and to pay their religious needs and to receive wages in return for their labor. Islam recognized to the person, the right and the liberty to work in a business suitable for his power and ability, regardless of he is at which social segment. The work subject to the contract must be within the employee's power and control. Rest is the removal of physical fatigue. Resting is a compulsory obligation to restore person's working power and the right of the worker to rest is a result of the principle of protecting the worker who dominates the labor law. If the employer does not allow the employee to pray, there are different opinions on how the employee will perform their prayers.

Keywords: Islamic law, worker, right, employer, worship, fee.

GİRİŞ

18 ve 19. yüzyıllarda başkalarına bağımlı olarak çalışan insanlar oldukça zor şartlarda çalışıyor, ağır yüklerin altında eziliyor ve işverenleri tarafından sömürülüyordu. Fakat çalışan sınıf, örgütlenmek suretiyle zamanla toplumdaki etkinliğini arttırmış ve 20. yüzyılda demokratik ülkelerde büyük bir güç hâline gelmiştir. Bunun sonucunda da grev ve seçim yolu ile toplumu yönlendirmeye başlamıştır. Sosyalist düşüncelerin etkin olduğu yerlerde sosyalist önderler, çalışanların bu gücünü kendi amaçları doğrultusunda organize ettikleri için çalışan taraf zaman zaman güçlü konuma geçebilmiştir. Beşerî hukuk ise o anda hangi taraf daha güçlü konumda ise onu meşrulaştırmanın ötesine geçememiştir.

Modern sosyal politika, çalışanların korunması ile başlamıştır. İlk olarak İngiltere'de kötü şartlarda çalışan çocukların çalışma şartlarını düzeltmek amacı ile kanun çıkarılmış, böylece fabrikalarda çalışan çocukların korunması ile başlayan devlet müdahalesi, daha sonra kadınları ve diğer işçileri de kapsamıştır.¹

Önceleri belli sanayi kollarında çalışan çocuk ve kadın işçiler hakkında alınan koruyucu tedbirler, sonraları bütün sanayi kısımlarına ve bütün işçilere teşmil edilmiş olup çalışma süresi, iş güvenliği ve işçi sağlığı, işten çıkarma ve mevcut sosyal mevzuatın uygulanmasını teftiş gibi tedbirler alınmıştır.²

¹ Avni Zarakolu, *İktisat İlminin Temel İlkeleri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1974), 2: 259, 260.

² Zarakolu, *İktisat İlminin Temel İlkeleri*, 2: 260.

İnsanlar arasında mutlak adaletin sağlanması esaslı üzerine kurulu bulunan İslam hukukunun ise güçlü tarafa göre renk değiştirmesi düşünülemez. İslam hukuku, işçi ve işveren arasında mücadele değil, sevgi, kardeşlik ve ahlaki esaslara göre hareket etmeyi öngörmekte, böylece ayırım yapmadan hem işverene hem de işçiye uygun bir iş ahlakının teminini hedeflemektedir. İslam dininde kişinin konumu ne olursa olsun işçi veya işveren, yüksek veya düşük ücret alsın tüm insanlar, insan olmaları itibarıyla eşittir.³

İş ahlakının oluşturulmadığı toplumlarda devlet, işçi ve işverenlerin hak ve sorumluluklarını kanun yoluyla çözmeye çalışmaktadır ki bu da sınıf kavgalarını daha da arttırmakta, bunun sonucunda da işverenler haksız kazanç için çeşitli yollar aramakta; işçiler ise grevler yoluyla tüm topluma zarar vermektedirler.

1. İSLAM HUKUKUNDA ÇALIŞANLAR

Üretimi meydana getiren insan gruplarına çalışanlar denilmektedir. Çalışan, hem iş akdinin tarafı hem de akit konusu işi yapacak kişi olması itibarıyla akdin en önemli unsurudur. Çalışan, İslam hukukunda genellikle “*ecir*”, bazen “*âmil*” ve “*sâmi*” şeklinde ifade edilmekte olup hem başkası için çalışanlar hem de kendi işinde çalışanlar işçi olarak kabul edilmektedir.⁴ Buna göre çiftçi, tacir, müdür, doktor, mühendis vs. gibi çalışanların hepsi işçi kabul edildiği gibi devlet başkanı, vali veya memur gibi devlet kademesinde çalışanların tamamı da İslam hukukunda işçi olarak kabul edilmektedir.⁵

³ Muhammed Mübârek, *Nizâmu'l-İslâmi'l-İktisâdi* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1974), 57, 58, 62, 63; Hamza Aktan, “İslâm'da Emek ve Sermaye İlişkisi”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 350; Abdülvehhab Öztürk, “İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 59, 60.

⁴ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), md. 413; Ahmed Debbâğoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 268; Meydânî, Abdülğnâ el-Ganîmî ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2: 93; Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 161.

⁵ Mübârek, *Nizâmu'l-İslâm*, 61-65; Ahmet Tabakoğlu, “İslâm Ekonomisinde Emek ve Sermaye Kavramları”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 82.

Mecelle'de emeğini başkasına kiraya veren kişi⁶ olarak tanımlanan çalışanların tamamı İslam'da aynı statü içinde değerlendirilmiş ve aynı hükümlere tabi tutulmuştur. Sadece işin bir kişiye veya birden çok kişilere yapılmasına göre ya da akdin kuruluşunda iş veya süreden hangisinin esas alındığına göre bir ayırım yapılmakta ve İslam hukukuna göre çalışan (ecîr), ecîr-i hass (bağımlı çalışan) ve ecîr-i müşterek (bağımsız çalışan) olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁷

1.1. Ecîr-i Hass (Bağımlı Çalışan)

İş esnasında başkasından iş kabul edemeyen ve iş akdi, kendisinin belli bir süre boyunca çalışması üzerine kurulan ve bu çalışmasını da ücret karşılığı yapan işçiye ecîr-i hass (bağımlı çalışan) denilmektedir.⁸ Bağımlı çalışanlar, üretime genellikle sadece emeği (iş gücü) ile katkıda bulunan ve işverenlere bağlı olarak çalışan kişilerdir. Kararlaştırılan süre boyunca işçi sadece kendi işverenine çalışmayı taahhüt ettiği için ecîr-i hass ismini almıştır. Fabrika, inşaat, tarım vb. iş alanlarında sözleşme

⁶ *Mecelle*, md. 413.

⁷ Ebû Muhammed b. Ğanîm b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbu Mecmaid-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-Azam Ebi Hanîfe* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 27; Alâuddîn Muhammed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1: 352; Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 93; Abdurrahman b. Muhammed Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3: 135; Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısrî el-Hanbelî ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-Harâkî* (Riyâd: Mektebetü'l-Âbikan, 1993), 4: 243, 244; Hamdi Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 371; Ali Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi -Özellikle Personel İstihdamı-* (Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum: 1982), 60.

⁸ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, trc. Ahmet Efe v.dğr. (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 6: 51, 52; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukûkunda İşçi ve İşveren Münasebeti", *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 193, 194; Muhammed Fehr Şakfe, *İslâm'da İş Ahkâmı ve İşçi Hakları*, trc. İhsan Toksarı (İstanbul: Nida Yayınevi, 1968), 19, 20; Serda Kurtoglu, *İslâm Hukuku Dersleri* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1973), 2: 328; Orhan Çeker, *Fıkh Dersleri I*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1994), 224; Tabakoğlu, "İslâm Ekonomisinde Emek", 85; Bardakoğlu, *İcâre Akdi*, 160; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 352; Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 93-95; Muhammed Zeki Abdulber, *Ahkâmü'l-muâmelâti'l-mâliyye fi'l-mezhebi'l-Hanbelî* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâsî, 1998), 344; Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 371; Abdülaziz Emîr, *Fıkhü'l-kitâb ve's-sünne* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 3: 1561; Ali el-Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 409.

karşılığı ve ücretle çalışan işçiler ve memurlar bu gruba girerler. Hizmetin özel veya kamu hizmeti olması fark etmez.

İşçi, başkası hesabına ve onun sevk ve idaresi altında para ile ödenmesi lazım gelen bir ücret mukabilinde bedenî veya hem bedenî hem de fikrî iş gören gerçek kişidir. Buna göre üretim faktörleri içinde sadece emeği ile üretime katkıda bulunan ve geçimini bedensel iş gücü ile sağlayan kimseler işçi kabul edilmektedir. İşçi, üretim araçlarına sahip olmayan, fakat başkalarının üretim araçları ile çalışan ve bir anlaşma ile üretim araçları sahibine yani sermaye sahibine emeğini sunarak gelir elde eden kişidir.⁹

Ecîr-i hass, Hanefilere¹⁰ göre belli bir vakit boyunca tek kişi için çalışan işçi; Şafilere¹¹ göre, kendi nefsinin belli bir süre boyunca veya belli bir işin yapılması boyunca kiralayan ve başkasına çalışmayan işçi; Hanbelilere¹² göre ise menfaati zaman bakımından değerlendirilen aylık veya haftalık işçidir. Hizmet sözleşmesi ecîr-i hassın menfaati üzerine yani emeği üzerine yapılmakta ve bu menfaat de ancak çalışma süresinin bilinmesiyle gerçekleşmektedir. İşveren, işçinin belirli bir süre boyunca çalışma menfaatine karşılıklı bir akit neticesinde sahip olduğuna göre ecîr-i hass, bu müddet boyunca başkası için çalışamaz. Bundan dolayı bu kişi için “ecîr-ü'l-vâhid” kavramı da kullanılmaktadır.¹³

Memur, üretime genellikle fikrî iş gücü ile katkıda bulunan ve kamu kuruluşlarında çalışan kimselerdir. Memurun çalışma şartları, idare hukukunun kapsamı içinde düzenlenmekte olup iş hukukunun dışındadır. Memurlar da başkası hesabına bir iş görmekle birlikte, yerine getirmek zorunda oldukları hizmet, özel hukuk akdinden doğmaz. Memurlar, kamu hizmeti görmek için asli ve sürekli bir görevle idare hukukuna göre atanırlar. İdare hukukuna göre atandıkları için devlet otoritesini kullanırlar.¹⁴

⁹ Faruk Andaç, *İş Hukuku* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2003), 35.

¹⁰ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâ'i'î's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1974), 4: 174; Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 94; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 131; Muhammed b. Ahmed. Ebî Sehl Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 15: 80.

¹¹ Muhammed Zührî el-Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 288.

¹² Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısrî el-Hanbelî ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-Harâkî* (Riyâd: Mektebetü'l-Âbikan, 1993), 4: 243; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 136.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 80.

¹⁴ Andaç, *İş Hukuku*, 31.

1.2. Ecîr-i Müşterek (Bağımsız Çalışanlar)

Ücret karşılığı belli bir işi yapmak üzere kendisi ile hizmet sözleşmesi yapılan ve iş esnasında başkasından iş kabul edebilen işçiye ecîr-i müşterek (bağımsız çalışan) denilmektedir. Aynı anda birden fazla kişiden iş kabul edebildiği ve sadece tek bir kişiye çalışmadığı için ecîr-i müşterek diye isimlendirilmiştir.¹⁵ Bağımsız çalışanlar, üretim faaliyetlerini kendi hesaplarına yürüten ve sermayeye sahip olan çalışanlardır. Kendi mülkiyetinde bulunan araçları yöneten, kullanan, bunları serbestçe kullanma imkânına sahip olan ve üretime genellikle sermayeleriyle katkıda bulunan kişilerdir. Kendileri ile birlikte yardımcı iş gücü kullanırlar veya kendileri bizzat üretim faaliyetinin içinde olmayıp iş gücü sahiplerine ücret karşılığı üretim yaptırırlar. Herkese iş yapan boyacı, terzi ve marangoz gibi zanaatkârlar ve doktor, avukat, muhasebeci gibi serbest meslek sahipleri bu gruba girdiği gibi işverenler de bu gruba girmektedir.

Ecîr-i müşterek, Hanefi mezhebine göre¹⁶ yapması gereken işi bitirmediği sürece ücrete hak kazanamayan, bütün insanlar için çalışan ve tek bir kişi için çalışmak zorunda kalmayan; Şafilere göre,¹⁷ kendini belli bir kişiye hasretmeksizin belli bir işin yapılmasını üstlenmiş olan, Hanbelilere göre¹⁸ ise menfaati yaptığı işe göre değerlendirilen, sadece tek kişi için çalışmayıp herkesten iş kabul eden işçi şeklinde tanımlanmaktadır.

İslam hukuku bakımından işveren (müstecîr),¹⁹ iş akdinin işçiye göre

¹⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 6: 51, 52; Bardakoğlu, *İşçi ve İşveren Münasebeti*, 193, 194; Şakfe, *İslâm'da İş Ahkâmı*, 19, 20; Kurtoğlu, *İslâm Hukuku Dersleri*, 2: 328; Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 224; Tabakoğlu, "İslâm Ekonomisinde Emek", 85; Bardakoğlu, *İcâre Akdi*, 160; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 352; Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 93-95; Muhammed Zeki Abdüllerr, *Ahkâmü'l-muâmelâti'l-mâliyye fi'l-mezhebi'l-Hanbelî* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâsî, 1998), 344; Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", *İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri*, 371; Emîr, *Fıkhü'l-kitâb ve's-sünne*, 3: 1561; Ali el-Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 408, 409; Abdüllerr, *Ahkâmü'l-muâmelâti'l-mâliyye*, 344; Bağdâdî, *Kitâbu Mecma'id-damânât*, 27.

¹⁶ Meydânî, *el-Lübâb*, 2: 93; Kâsânî, *Kitâbu Bedâi'is-sanâi'*, 4: 174; Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 80; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 130.

¹⁷ Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 288.

¹⁸ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 4: 244; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 136.

¹⁹ *Mecelle*, md. 410.

diğer tarafı olup ücretle başkasını çalıştıran kişidir.²⁰ İşveren, gerçek kişi olabileceği gibi devlet, vakıf ve şirket gibi tüzel kişi de olabilir.²¹

2. İSLAM HUKUKUNDA ÇALIŞANLARIN HAKLARI

2.1. Uygun Bir İşte Çalışma Hakkı

İslam, hangi sosyal kesimde olduğuna bakmaksızın kişiye güç ve kabiliyetine uygun bir işte çalışma hürriyeti ve hakkı tanımıştır. Devlet, işsizlere çalışabilecekleri uygun çalışma ortamları hazırlamak, gereken düzenlemeleri yapmak, tedbirleri almak ve gerekli yatırımları yapmak durumundadır. Böylece gücü yetenlerin çalışmaları sağlanarak topluma yük olmaları engellenecektir.²² Hz Peygamber'in, kendisinden para isteyen ensardan birisine yapabileceği bir iş göstermesi ve o şahsı fakirlikten kurtarması²³ bu anlayışa işaret etmektedir.

Devlet, devlet işlerinin yürütülmesi için gereken kalifiye elemanları yetiştirmek ve buna zemin hazırlamak durumundadır. O anda kalifiye eleman yoksa layık olma sırasına göre insanları çalıştırmalıdır. Dolayısıyla bu görevlerde ancak bu işi bilenlerin çalıştırılmaları gerekmektedir. Yani iş, ehline verilmelidir. Devletin gereken elemanları yetiştirme zorunluluğu medeniyetler tarafından daha yeni kabul edilir hale gelmişken bu durum, İslam medeniyetinde daha önceleri mevcut idi.²⁴

Toplum için gerekli olan meslekleri yerine getirebilecek kişileri yetiştirmek ve bu görevlerin ehline verilebilmesi problemini çözmek için İmam Şâtıbî (ö. 790/1388) bir yöntem geliştirmiş ve günümüzde daha yeni işlev kazanan mesleki yönlendirme metodunu bulmuştur. Çünkü herkesin yaratılış, yetenek ve ilgileri farklıdır. Devlet, insanların bu ye-

²⁰ Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 370.

²¹ Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 196, 197, 370.

²² Hayreddin Karaman, *İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 42, 43; M. Ömer Çapra, *İslâm Ekonomi Sistemi*, trc. Fatih Kurtulmuş (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, ts.), 30, 31; Mübârek, *Nizâmü'l-İslâm*, 43; Şakfe, *İslâm'da İş Ahkâmı*, 67-70; Öztürk, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 31, 32; Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 384, 385; Abdüssemi' el-Mısrî, *Mukavemâtü'l-İktisâdî'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1975), 25; Tahsin Sınav, "İş Hukuku ve Temel Kavramlar", *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 30.

²³ İbn Mâce, "Ticâret", 25; Ebû Dâvûd, "Zekât", 26; Tirmizî, "Büyü", 10.

²⁴ Mübârek, *Nizâmü'l-İslâm*, 49.

teneklerini geliştirebilmeleri için uygun ortamları oluşturmalı, gereken eğitim imkânlarını sağlamalıdır. Maddi imkânsızlıktan dolayı eğitim alamayanlara imkânlar tanınmalıdır.²⁵

2.1. Uygun Koşullarda Çalışma Hakkı

Akit konusu işin, ifasının mümkün ve çalışanın gücü ve kontrolü dâhilinde bulunması gerekmektedir.²⁶ “... Bir insan, ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur...” ayeti ve “Onlar, Allah’ın elinizin altında kıldığı kardeşlerinizdir. Onlara yediklerinizden yedin, giydiklerinizden giydirin, güçlerini aşan şeyi yüklemeyin, yüklerseniz de yardım edin.” hadisi bu duruma işaret etmektedir. Bu hadise dayanarak çalışanlara güçlerinin üstünde iş yüklenemez.²⁷ Mesela Maliki mezhebine göre kölelerin, hem gece hem de gündüz boyunca onları aşırı derecede yıpratmak ve yoracak şekilde çalıştırılmaları uygun görülmemektedir.²⁸

İslam hukukçuları, çocukların çalıştırılmasını bir taraftan yetiştirilmeleri ve meslek sahibi olmaları yönüyle ele alırken, diğer taraftan da özellikle de kimsesiz çocukların ücretsiz çalıştırılarak sömürülmesine fırsat verilmemesi ve çocuğun haklarının korunması açısından ele almışlardır.²⁹ Küçüklerin kesin zararlı işlerde çalıştırılmayacağı hükmü, İslam hukukunda genel bir hükümdür.³⁰

Kadınların çalışmaları ile ilgili olarak günümüz İslam hukukçuları ile klasik İslam hukukçuları arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlar içerisinde kadının evli veya bekâr olmasını dikkate alarak farklı hükümleri uygulayan yaklaşımlar bulunduğu gibi kadının top-

²⁵ Mübârek, *Nizâmu'l-İslâm*, 49-52.

²⁶ Bardakoğlu, *İşçi ve İşveren Münasebeti*, 203-205; Şakfe, *İslâm'da İş Ahkâmı*, 39-43; Celal Yeniçeri, “İslâm'da Emek ve Karşılığı”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 273; Döndüren, “İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, 402, 403; Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 120; Abdüssemi' el-Mısırî, *Mukavematü'l-İktisâdî'l-İslâmî*, 31; Aktan, 352.

²⁷ Bardakoğlu, *İcâre Akdi*, 292, 293.

²⁸ Sahnûn b. Said et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Mısır: Matbaâtü's-Saâde, 1323), 11: 76, 77.

²⁹ Kâsânî, *Kitâbu Bedâ'i's-sanâi'*, 4: 177, 178.

³⁰ Süleyman Akdemir, “Toplu Tenkitler-II”, *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 313; Vecdi Akyüz, “Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri”, *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 199.

lumda çalışmasını belirli şartların gerçekleşmesine bağlayan ve bağlamayan yaklaşımlar vardır.

Kadınların çalışabilmelerinin bazı şartlara bağlı olduğu görüşünde olan İslam hukukçularına göre ailenin maddi ihtiyaçlarının karşılanması için kadınların çalışma mecburiyetleri ve görevleri bulunmamaktadır. Bundan dolayı da kadınlar, ancak iş ortamının kadının çalışmasına uygun olması, iş hayatında halvet ortamının oluşmaması, evli kadınların çalışmak için kocalarından izin almış olması, kadının çalışmasının kocasının kocalık haklarına zarar vermemesi ve çalışan kadınların tesettür kurallarına dikkat etmeleri gibi şartlar çerçevesinde çalışabilirler.³¹

Kadının çalışabilmesinin belirli şartların gerçekleşmesine bağlanmasını kabul etmeyen İslam hukukçularına göre ise İslam aile hukukunda kadının çalışma yükümlülüğünün olmayışını, çalışma hakkının da olmadığı anlamında yorumlamak doğru değildir. Çünkü Kur'an'ın hiçbir ayetinde doğrudan veya dolaylı olarak kadının çalışması yasaklanmamaktadır.³² Bilakis "Allah'ın, sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri (başkasında olup da sizde olmayanı) hasretle arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var..." (en-Nisâ 4/32) ayeti ile İslam hukukunda kadının çalışmasına herhangi bir kayıt konulmadığı ortadadır. Kadınların çalışma-

³¹ "Kadın için asıl olan kendi evinin işlerini görmesi olup kadının ev haricinde çalışabilmesi, bir takım şartlara bağlıdır. Kadının geçimini sağlayacak kimsesinin veya gelirinin olmaması, erkeklerle halvet ortamında bulunmaması, çalıştığı işin kendisinin ve ailesinin durumuna uygun olması gibi şartlar aranmaktadır. Kadının çalışma hayatına aktif olarak katılması kural değil, belli şartların gerektirebileceği istisnai ve arzı bir durumdur. Kadın ev kadını olmalıdır. Ancak istisnai durumlar için söz konusu haklı ve geçerli sebeplerin varlığı halinde kadın çalışabilir." (Ali Bardakoğlu, "Hizmet (İş) Akdinin Yapılması ve Uygulanması", *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 56, 57; Faruk Beşer, *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslâm* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 89-112, 141-145; "İslâm dininde çalışma çok geniş anlamıyla ele alındığı için mutlak anlamda kadınların çalışmadan sakındırılması mümkün değildir. Kadınların evdeki işleri bile bir çalışma sayılmaktadır. Dolayısıyla çalışma yasağı söz konusu değildir. Ancak kadınların günümüzdeki şekliyle başkasının emri altında işçi veya memur olarak ücretli bir şekilde çalışması durumunda bazı kısıtlamalara ve şartlara dikkat etmek gerekmektedir. İş ortamının kadınların çalışmasına müsait olması, halvet ortamının bulunmaması, işin kadına uygun olması, kadının tesettürünün mümkün olması, kocasının rızasının bulunması gibi şartlar olmalıdır." (Beşer, *Kadının Çalışması*, 89-116).

³² Muhammed Hamidullâh, *İslâma Giriş*, trc. Cemal Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 202, 203; Bardakoğlu, "Hizmet (İş) Akdinin Yapılması ve Uygulanması", 58.

bilmesi için getirilen kısıtlamalar, sadece kadınlara has olmayıp erkekler için de geçerlidir. Esas olan kadının çalışmamasının kural olması değil, kadının ailenin maddi giderlerine hukuken katılmak zorunda olmamasıdır. Kadın, iffetini korumak ve aile içi hizmetini aksatmamak şartıyla mübah olan her türlü işi yapabilir.³³

Ali Bardakoğlu ve Muhammed Hamidullah'ın da belirttiği³⁴ gibi, çalışma şartlarının uygunsuzluğunu ve fıkıh kitaplarında ileri sürülen bazı şartların gerçekleşmemesini kadına çalışma hakkı tanımamakla gidermeye kalkmak yerine, kadınların meşru ölçüler içerisinde çalışma hayatına katılmalarını sağlamanın ve buna imkân verecek düzenleme ve iyileştirmelerin gerçekleştirilmesinin daha isabetli bir çözüm olacağı kanaatindeyiz. Çünkü halvet ortamının oluşmaması ve çalışma şartlarının uygun olması gibi şartlar sadece kadınlar açısından değil, erkekler açısından da dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Öyle ise bu tür uygunsuzlukları bahane ederek kadınların çalışmalarının önlenmesi yerine, şartların düzeltilmesine öncelik vermek daha uygun olacaktır.

İslam hukukunda, kadın çalışma bakımından serbest olmakla birlikte ancak çalışan kadının evli olması ve kadının çalışmasının kocasının kocalık haklarına zarar vermesi durumunda kocasına gerekirse akdi feshetme yetkisi tanınmak suretiyle haklar arasında denge sağlanmaya çalışılmıştır.³⁵

2.2. İzin ve Dinlenme Hakkı

Çalışma süresi, işçinin çalıştığı işte geçirdiği süre olup sadece işçinin fiilen çalıştığı süreyi ifade etmez. Çünkü işçinin işverenin emir ve talimatı altına girdiği andan çıktığı ana kadar geçen süre, çalışma süresi olarak kabul edilir. İşverenin bu süre içerisinde işçiyi fiilen çalıştırıp

³³ Akdemir, "Toplu Tenkitler-II", 314, 315; Yunus Vehbi Yavuz, *Çalışma Hayatı ve İslâm* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1992), 246-248; Beşer, *Kadının Çalışması*, 89-112.

³⁴ Hamidullâh, *İslâma Giriş*, 197-202; Bardakoğlu, *Hizmet Akdinin Uygulanması*, 59; Beşer, *Kadının Çalışması*, 89-112.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 120; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 113; Sahnûn b. Said, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 11: 83, 84; Ahmed b. Muhammed ed-Dırdır el-Mâlikî el-Adevî, *Şerhu akrabi'l-mesâlik li mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 1: 168; Süleyman Akdemir, "Kocanın, kadına ait akitleri feshettirmesi söz konusu değildir. Sadece koca mehrini tam vererek karısını boşama hakkına sahiptir." (Akdemir, "Toplu Tenkitler-II", 316) demek suretiyle kocanın fesih yetkisini kabul etmemektedir.

çalıştırmamasının bir önemi yoktur; işçinin, iş gücünü işverenin emrinde hazır tutması yeterlidir. İşçinin işverenin emri altında bulunmakla birlikte, çalışmadığı veya başka işte geçirdiği süreler de çalışma süresinden kabul edilmektedir.³⁶ Verilen ara dinlenmeleri çalışma süresinden sayılmaz. Buna göre iş süresi, soyunma, giyinme ve ara dinlenmeler hesaba katılmaksızın işin başlangıcından sona ermesine kadarki zaman dilimini içerir. Buna fiilî iş süresi de denilmektedir.³⁷

Dinlenme, bedensel yorgunluğun giderilmesidir. Dinlenme, insanın çalışma gücünün yeniden kazanılması için fitri bir mecburiyettir. “Rahmetinden ötürü Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceyin dinlenesiniz, (gündüzün) O’nun fazl u kereminden (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz.” (el-Kasas 28/73) ve “Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık.” (en-Nebe’ 78/9, 10) gibi ayetlerde de belirtildiği üzere dinlenmenin en önemli bölümü uykudur.³⁸

Çalışanın ruh sağlığını korumak için haftalık ve aylık izinler ayarlanmalıdır.³⁹ “Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemez...” (el-Bakara 2/286) “...Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez...” (el-Bakara 2/185) ve “Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (en-Nisâ 4/28) ayetleri buna işaret etmektedir.

İslam hukukunda hastalık ve çalışamamazlık ödenekleri işvereni doğrudan ilgilendirmemektedir. Ancak işveren, hastalık izinlerini kabul etmek zorundadır. Diğer izinlerde ücretin olup olmayacağı tarafların sözleşmelerine bağlıdır. Ücretsiz izin vermek işverenin hakları içerisinde değildir. Bu konulara İslam hukukunda akit serbestliği ilkesi doğrultusunda yaklaşılmaktadır.⁴⁰ İmam Mâlik (ö. 179/795), ücretli olarak çalışan kişinin hastalanması ve çalışamaması hâlinde çalışmadığı gün-

³⁶ Haluk Hadi Sümer, *İş Hukuku* (Konya: Mimoza Yayınları, 2005), 121; Kenan Tunçoğlu - Tankut Centel, *İş Hukukunun Esasları* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1999), 138; Tahsin Sınay, “İş Hukuku’nda İşçinin Çalışma Süresi ve Dinlenme Hakları Konulu Tebliğe Katkılar”, *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 356, 357.

³⁷ Tunçoğlu - Centel, *İş Hukukunun Esasları*, 138; Sınay, “İşçinin Çalışma Süresi”, 356, 357.

³⁸ Sınay, “İşçinin Çalışma Süresi”, 359.

³⁹ Karaman, *İslâm’da İşçi-İşveren Münasebetleri*, 55-57; Aktan, “İslâm’da Emek ve Sermaye İlişkisi”, 353, 354.

⁴⁰ Sınay, “İşçinin Çalışma Süresi”, 362.

lerin ücretinin ödenmeyeceği görüşündedir. Abdurrahman b. Kāsım (ö. 191/806), Mâlik'in bu görüşüne kıyasla sütannenin hastalanması ve sütannelik yapamaması durumunda çalışmadığı sürelerin ücretinin ödenmeyeceğini belirtmektedir.⁴¹

Hastalık izni bulunan yani çalışmayacak derecede hasta olan işçinin ücret ve geçiminin sağlanması gerekmektedir. Bu hasta ücretli izinli sayılmalı, fakat işverenin de ücret ödeme yükümlülüğü bulunmamalıdır. Mesela devlet çalışanına, hastalığı sırasında ödenmek üzere çalışırken belli bir prim kesilmesini düzenleyebilir.⁴²

İşçinin ücretli izin kullanıp kullanamayacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak iznin işçinin verimini ve kalitesini daha da arttırdığı düşünülürse ücretli iznin olması gerektiği görüşü daha ağır basar.⁴³

Taraflar çalışma saatlerini belirlemede serbesttirler. Ancak çalışma saatleri, uzun deneme ve araştırmalardan sonra çalışanın gücünün kaldıracabileceği ölçüde tespit edildiği için çalışanların dinlenme zamanlarının belirlenmesi konusunda örf ve âdete başvurulması uygundur. Normal çalışma saati gündüz vaktidir. Güneşin batışından doğuşuna kadar geçen süre olarak ifade edilen gece ise İslam hukukunda fitri bir dinlenme zamanıdır. Bundan dolayı da gece çalışması, tarafların rızalarına bağlı olmalıdır. “Uykunuzu bir dinlenme kıldık. Geceyi bir örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık.” (en-Nebe’ 78/9-11) ayeti gündüzün çalışma, gecenin ise dinlenme ve uyku için yaratıldığını açıkça belirtmektedir.⁴⁴ Fazla çalışmanın olmaması veya fazla ücretle olması, işçi sağlığı ve iş güvenliği yönünden işçinin korunmasını hedeflemektedir. Bu da Kur’an ve hadislerde belirtilen nefsin korunması ilkesi ile paralellik arz etmektedir. İşçiye dinlenme fırsatı ve hakkı verilmelidir. Zaten verimin yükselmesi için bu gereklidir. Dinlenme şartları iş akdinde belirlenmişse buna göre, belirlenmemişse örfe göre hareket edilir.⁴⁵

Dinin en önemli özelliklerinden birisi de mümkün olduğu kadar

⁴¹ Sahnûn b. Said, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 11: 85; Adevi, *Şerhu akrabi'l-mesâlik*, 1: 172, 173.

⁴² Akyüz, “Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri”, 199.

⁴³ Öztürk, “İslâm’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, 57, 58.

⁴⁴ Ahmet Akgündüz, “Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat Tatil ve İbadet Hakkı”, *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 110.

⁴⁵ Döndüren, “İslâm’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, 404; Bardakoğlu, *İcâre Akdi*, 290, 291.

umumi olmak, her zaman ve mekânda uygulanabilme imkânını korumaktır. Bunun için İslam dini, her çağ ve toplumda değişme ihtimali olan meselelere dair ayrıntılı hüküm vermekten kaçınmıştır. Ancak İslam dininin genel hüküm ve ilkelerine göre ve onların ruh ve maksatlarına nüfuz edilerek bir hüküm bulmak ve uygulamak mümkündür. İşçinin çalışma süresi de bu türden bir mesele olup günün anlayış ve takdirine bırakılmıştır.⁴⁶

Fıkıhın oluşum ve tedvin dönemlerinde günümüzdeki hâliyle ne iş ne de çalışan anlayışı mevcut idi. Dolayısıyla bugünkü çalışma müessesesini ve onun problemlerini mevcut hâliyle fıkhıdaki yerine oturtmak ve böylece hemen bir neticeye varmak mümkün değildir. Fıkıh kitaplarımızda yer alan ve kendi devirlerinin iş ve işçi anlayışının bir tezahürü olarak kendisini gösteren devrini tamamlamış hükümlerden hareketle işçinin hastalık, tatil vb. durumlarda ücrete hak kazanamayacağı gibi bir neticeye ulaşmak, böylece o devrin hususiyetini içeren uygulama ve cüzi hükümleri tamamen farklı bir yapıya sahip günümüz işçi müessesesi ile ilgili zemine taşıyıp bunlardan bir sistem oluşturma gibi yanlış bir tutum içerisine girmek yerine, genel çerçeveden hareket etmek ve İslam hukukunun teşri sırasında benzer müesseseler karşısında aldığı tavrı takınmak gerekir. İslam geldiğinde sosyal bir realite olarak kölelik vardı. İslam, bu müesseseyi nihai olarak benimsemediği hâlde bir vakıa olarak kabullenmiş ve kölelerin durumunu iyileştirici önlemler almıştır. Bugün de İslam hukuku adına yapılacak olan, bu tavrı göstermek ve mevcut hâliyle işçilik kurumunu nihai olarak benimsememekle beraber sosyal bir vakıa olarak kabullenmek ve işçilerin durumlarını iyileştirici önlemler almaktır. Bu amaçla yapılacak işlerden biri de büyük mücadeleler sonunda zorla elde edilen işçilerin lehine çalışma süresinin azaltılması, hastalık sırasında ücret, tatil ve diğer sosyal hakları işçilere tanımak, ezilmemeleri ve haklarını elde edebilmeleri için gerekli tedbirleri almak olacaktır.⁴⁷

2.3. Ücret Hakkı

⁴⁶ Sınav, "İşçinin Çalışma Süresi", 355, 356.

⁴⁷ Mehmet Erdoğan, "İslâm Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret", *İşçi-İşveren Münasebetleri* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1990), 134, 135.

Ücret, iş sözleşmesinin asli unsurlarından birisi olup ücret hakkı, çalışanın iş görme yükümlülüğüne karşılık oluşan bir haktır.⁴⁸ Çalışanın gerek kendisi gerekse ailesi için tek geçim kaynağı ücreti olduğu için ücretin zamanında, hilesiz ve tam bir şekilde ödenmesi gerekmektedir. Buna göre çalışanın ücretini koruyucu tedbirler almak devletin görevleri arasındadır.⁴⁹

İslam hukukuna göre ücret, işçinin en başta gelen dokunulmaz hakkıdır ve geciktirilmeksizin zamanında ödenmelidir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in "Allah Teala şöyle buyurdu: 'Ben Kıyamet günü üç kişinin hasmıyım, ben kimin hasmı olursam onu mağlup ederim. ...ücretle adam çalıştırıp ondan istifade eden ve ücretini ödemeyenlerdir.'⁵¹; "İşçiye ücretini alınının teri kurumadan veriniz!"⁵² ve "Kim bir işçi tutarsa ona ücretini hemen bildirsin!"⁵³ hadisleri, ücretin ödenmemesinin, hatta geciktirilmesinin bile kul hakkını gasp etmek anlamına geleceğini bildirmektedir.

Yine "Ey iman edenler! Akitleri(n gereğini) yerine getiriniz!" (el-Mâide 5/1) ayetinde ve "Müslümanlar, ileri sürdükleri şartlara riayet ederler."⁵⁴ hadisinde ifade edildiği üzere akit ve ahitlere bağlılık Müslümanların dinî görevlerindedir. İş akdi taraflara karşılıklı sorumluluklar yükleyen ivazlı akit olduğundan ücret alma hakkı, çalışanın aynı zamanda akitten doğan bir hakkıdır. Buna göre yapılan akde göre ücretin hemen ödenmesi kararlaştırılmışsa ücret hemen ödenir.⁵⁵ Bu hadis, aynı zamanda ücretin ödenme zamanı hakkında herhangi bir düzenleme yapılması durumunda Müslümanların bu şarta bağlı olduklarına işaret

⁴⁸ Sümer, *İş Hukuku*, 69; Cevâd Abdürrahim Gücün, *Nazari ve Ameli Hukuk Davaları II (Menkul Mallar ve Borçlar)* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1946), 695; Seza Reisoğlu, *Hizmet Akdi Mahiyeti-Unsurları-Hükümleri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 160.

⁴⁹ Ali Fuad Başgil, "Türkiye'de İş Hukuku Elemanları", *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946), 445, 446.

⁵⁰ Bardakoğlu, *İşçi ve İşveren Münasebeti*, 185-188; Hüseyin Atay, *İslâm'da İşçi-İşveren İlişkileri* (Ankara: Kısmet Matbaası, 1979), 43, 54.

⁵¹ Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, 2: 358; Buhârî, "İcâre", 10; "Buyû", 106; Serahsî bu hadisi, ücretin hizmet akdi ile gerekli olmayacağı, bilakis işin yapılmasından sonra gerekli olacağına delil olarak kullanmaktadır (Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 82).

⁵² İbn Mâce, "İcâre", 817; Serahsî bu hadisi, aynı zamanda ücretin işin bitirilmesinden sonra ödenmesi için bir delil olarak da kullanmaktadır. İşçi terinden bahsedilmesi, işçinin işini yaptığının göstergesidir (Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 76).

⁵³ Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, 3: 59; Nesâî, "İcâre", 7: 31.

⁵⁴ Buhârî, "İcâre", 14.

⁵⁵ Ali el-Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 410.

etmektedir.⁵⁶ Buna göre iş akdinde çalışanın, ücretinin peşin verilmesini istemesi mümkün olup bu durumda önce ücretin ödenmesi gerekmektedir. İşveren, ancak ücreti ödedikten sonra işin ifasını isteyebilir. Çalışan da ücretini alıncaya kadar ifadan kaçınabilir.⁵⁷

İslam dini, çalışmaya ibadet derecesinde önem verdiği gibi çalışmanın karşılığı olan ücret üzerinde de hassasiyetle durmakta, ücretin hak ve adalete uygun olarak ödenmesini teşvik etmekte ve ücreti tam olarak ödemeyenleri de uymaktadır.⁵⁸ İslam hukukunda, çalışanı mağdur etmeden ücretini ödemek esastır.⁵⁹ “...Herkes işlediklerinin karşılığı ödenir. Kendilerine haksızlık yapılmaz.” (el-Ahkâf 46/19); “...artık ölçüyü, tartıyı tam yapın, insanların eşyalarını eksik vermeyin...” (el-A’raf 7/85); “...Her kim dünya hayatını ve onun süsünü arzu ederse, Biz onlara dünyada yaptıklarının karşılığını tamamen öderiz ve bu konuda kendilerine haksızlık yapılmaz.” (el-Hûd 11/15) gibi ayetler, ücretlerin tam ve zamanında ödenmesini teşvik edici mahiyette anlaşılabilir.

Peygamberimiz’in “...onlara külfet yüklediğinizde yardım ediniz!”⁶⁰ hadisi gereğince çalışanların kararlaştırılan süreden fazla çalışmaları hâlinde iş akdinde belirlenmişse buna göre, belirlenmemişse örfe göre fazla ücret ödenir. Şafii ve Hanbeli mezhebine göre, kiralanan şeyin konuşulan miktarın üzerinde kullanılması hâlinde konuşulan oranınca ecr-i müsemma, konuşulunun üzerindeki kısım için ise ecr-i misl gerekmektedir.⁶¹ Ecr-i misl ise piyasa şartlarına ve o bölgedeki alışıl-

⁵⁶ Buradaki şartlardan maksat, taliki şartlar olmayıp akitlede ileri sürülen ve fer’i mahiyette olan şartlardır. Ancak bu şartların hukuki ilkelere uygun olması aranmaktadır. İleri sürülen şartlar, bulunmadıkları takdirde akdin yapılmayacağı ve taraflardan herhangi birisinin razı olmayacağı şekilde akdin önemli bir bölümünü oluşturuyor ise bu durum, akdin batıl olmasına sebebiyet verir. Ancak ileri sürülen şart akdin esas kısmını değil de bazı önemsiz kısımlarını belirliyor ise bu durumda sadece o şartın batıllığı söz konusudur (Ali Himmet Berki, *Hukûk Mantığı ve Tefsir* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1948), 153, 154); Kâsânî, *Kitâbu Bedâ’i’s-sanâi’*, 4: 203; Döndüren, “İslâm’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, 387, 388.

⁵⁷ Kâsânî, *Kitâbu Bedâ’i’s-sanâi’*, 4: 202, 203; Cezîrî, *Kitâbu’l-Fıkh*, 3: 92, 93.

⁵⁸ Mısrî, *Mukavvematü’l-İktisâdî’l-İslâmî*, 27, 28.

⁵⁹ Atay, *İslâm’da İşçi-İşveren İlişkileri*, 59-61.

⁶⁰ Buhârî, “İmân”, 22; “İtk”, 15; “Edep”, 44; Müslim, “Eymân”, 40; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 133; Tirmizî, “Birr”, 29.

⁶¹ Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, 4: 239; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şâfiî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Mısır: Matbaatü İâ el-Bâbi el-Halebî ve Şürekâh, 1276), 1: 403; Döndüren, “İslâm’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”, 407, 408.

mış duruma göre ayarlandığına göre fazla çalışma için öngörülen ücret kabul edilebilir. Buna yönelik fıkıh kitaplarında bazı örnekler vardır. Mesela belli bir yere gitmek amacıyla kiralanan hayvanın daha uzun süreli kullanımı hâlinde fazla kısım için ecr-i misl ödenmektedir.⁶² Fazla kullanımdan dolayı kullanımın tamamı için ecr-i misl gerekir görüşünde olan hukukçular bulunmasına rağmen bu görüşün tutarlı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü konuşulunanın dışına taşan ve kişinin davranışının taaddi özelliği kazanan kısmı fazla olan kısım. Dolayısıyla sadece o kısım için ecr-i misl takdiri uygundur. Buna kıyasen bugünkü işçilerin normal maaşlarının konuşulan duruma göre ayarlanacağını, ancak fazla çalışmanın ise piyasa şartları olan ecr-i misle göre ayarlanabileceğini söylemek mümkündür.

Günümüzdeki ücretli tatil ve izin esası, kanun ve iş sözleşmesinden doğmakta olup bir bakıma akdin gereği kabul edilmektedir. Bu durumun İslam hukuku açısından da uygun olacağı noktasında ihtilaf yoktur. Tartışılan konu, iş akdinde şart koşulmadığı hâlde ücretli izin ve tatil hakkının olup olmadığı, bu yönde bulunan örf ve âdetin şart gibi kabul edilip edilemeyeceğidir. Sonraki hukukçular, örf ve âdeti akitte ileri sürülmüş bir şart gibi kabul etmişlerdir.

İslam hukukundaki ana kural, ancak çalışma ve menfaatin karşılığında ücretin verilmesi şeklindedir. Çalışan, ancak çalıştığı sürece ve çalıştığı kadarıyla ücreti hak edebilir. Buna bağlı olarak tatilde çalışana ücret ödenmemesi ana kuraldır. Genel kaide bu olmakla beraber tatil esnasında çalışanın ücret alması bir istisna olarak kabul edilmiştir. Tatil ve izin durumunda ücretin alınması, akdin süre üzerine kurulduğu ve süreklilik arz eden işlerde söz konusudur. Buna göre tatilde ödenen ücretin karşılıksız sayılması ve işçinin çalışmadan ücret alması şeklindeki değerlendirme doğru değildir. Çünkü ödenen ücret, işçinin diğer zamanlardaki çalışmasının bir karşılığı ve geniş anlamda ücret çerçevesine girmektedir. Zaten bu tür hakların tanınması için çalışanın belli bir süre çalışmasının gerekli görülmesi geniş anlamdaki ücret anlayışından kaynaklanmaktadır. Çalışan, iş akdini yaparken izin ve tatillerde de ücret

⁶² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 403.

alacağı düşüncesiyle aldığı maaşa razı olmuştur.⁶³ Cuma günü haftalık tatil kabul edilmiş ve işçinin cuma günü çalışmasa da ücret alacağını İslam hukukçuları belirtmişlerdir. Yine bayram günleri tatil kabul edilmekte ve işçilerin ücretleri verilmektedir.⁶⁴

Hastalık izninde ücretin ödenmeyeceği hususunda ise ittifak vardır. Çalışan çalışmadığı günleri telafi etmek mecburiyetinde olmadığı gibi işveren de hastalık süresinin ücretini vermek mecburiyetinde değildir.⁶⁵ Hastalık hâlinde çalışmayan ve ücreti ödenmeyen çalışan kendi hâline terk edilmemekte, nafaka kurumu ve devlet hazinesi yardımıyla çalışanların ihtiyaçları giderilmektedir.⁶⁶

2.4. Dinî İhtiyaçların Karşılanması Hakkı

İslam'a göre çalışan, namaz kılmak için işverenden izin almak zorunda değildir. Çalışan, çalışma saatleri içerisinde namaz ve oruç gibi farz olan ibadetleri yerine getirme ve cemaatle kılınması mecburi olan cuma ve bayram namazlarını cemaatle kılma hakkına sahip olmakla beraber işveren diğer namazların cemaatle kılınmasına izin vermeyebilir. İşverenin izin vermemesi hâlinde mesai saatleri içinde namazların sadece farzları ile yetinilmelidir. Hatta vakit namazı iş saati dışında yerine getirilmeye müsaitse namazın mesai saatleri dışında kılınması uygundur. Bu şartlar çerçevesinde namazda geçirilen süre ücretten düşürülemez.⁶⁷

İşverenin çalışanına namaz kılmak için izin vermemesi durumunda çalışanın namazlarını ne şekilde ve nasıl kılacağı hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Namazların kılınması ile ilgili ana ilke, namazların vaktinde kılınması ve özürsüz olarak vakti dışına ertelenmemesidir. Fıkıh kitaplarında namazların kılınma mecburiyetini düşüren veya daha sonra kılmayı

⁶³ Bardakoğlu, *İcâre Akdi*, 277.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 163.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 163.

⁶⁶ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemrî el-Mâlikî el-Kurtubî, *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 74; Akgündüz, "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi", 110-112.

⁶⁷ Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 136; Akgündüz, "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi", 103-109; Öztürk, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 55-57; Döndüren, "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri", 403, 404.

meşru kılan mazeretlerden bahsedilirken bu mazeretler içerisinde çalışanın durumundan genellikle bahsedilmemektedir.⁶⁸

Bazı namazların vakti dışında kılınmasını mümkün kılan namazların cemi,⁶⁹ namazların herhangi bir özür bulunmaksızın cem edilip edilemeyeceği ve namazların cemi için gerekli olan mazeretlerin neler olduğu hususunda İslam hukukunda çeşitli görüşler mevcuttur.

Zahirî mezhebi hariç cumhura göre herhangi bir mazeretin bulunmaması durumunda namazların cemi uygun değildir. Çünkü asıl olan, namazların vaktinde kılınmasıdır. Ancak bir özür durumunda cem olabilir. Zahirî mezhebi ise Peygamberimiz'in herhangi bir mazeret yokken öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı cem ettiğine dair rivayetleri esas alarak mazeretsiz olarak da cem yapılabileceğini savunmaktadır. Cumhur ise bu hadislerin ihtimalli olduğunu ve bir mazerete mebni cemin olduğuna delalet ettiğini savunarak Zahirilerin istidlalini geçersiz kabul etmektedir.⁷⁰

Mazeretin bulunup bulunmadığına bakılmaksızın hac yaparken Arafat'ta öğle namazı vaktinde öğle ile ikindinin ve Müzdelife'de yatsı namazı vaktinde akşam ile yatsı namazının birleştirileceğinde ittifak vardır.⁷¹ Ancak Arafat ve Müzdelife haricinde cemin olup olmayacağı ve olursa hangi şartlarda olabileceği konusunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır. Yolculuk hâlinde namazların mutlak olarak cem edilebileceği, cemin ancak yolculuğun meşakkatli ve süratli olması hâlinde olabileceği, cemin sadece yolcunun bizzat yol aldığı anlar için olduğu, cemin mekruh olduğu ve cemin Müzdelife ve Arafat haricinde kesinlikle caiz olmadığı şeklinde farklı görüşler söz konusudur.

Hanefilere göre, sadece Arafat ve Müzdelife'de cem yapılabilir. Arafat ve Müzdelife dışında kesinlikle cem yapılamaz. "Malum olan na-

⁶⁸ Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 443-445.

⁶⁹ Cem, namaz kılan kişinin öğle ile ikindiye öğle namazı vaktinde takdim şeklinde veya ikindi namazı vaktinde tehir şeklinde ve akşam ile yatsıyı akşam veya yatsı namazı vaktinde birleştirerek kılması demektir (Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 438).

⁷⁰ İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 1: 134-137; Emîr, *Fıkhul-kitâb ve's-sünne*, 4: 1497, 1498; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 440, 441; Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 82-84.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 149, 150; Emîr, *Fıkhul-kitâb ve's-sünne*, 3: 1487; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 439-442; Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 82-84.

mazları muhafaza ediniz (Beş vakit namaza vaktinde devam ediniz)!” (el-Bakara, 2/238) ve “Namaz, müminler üzerine vakitleri belli bir farz olmuştur.” (en-Nisâ 4/103) gibi ayetlere binaen namaz vakitleri belirlenmiş olup namazların belli vakitlerde kılınacağı kesin ve sabittir. Bundan dolayı da namazların vakti dışında cem edilerek kılınması uygun değildir. Bazı namazların vakti dışında kılınması anlamına gelen cem olayı ile ilgili hadislerin delaletleri zanni olup kesin nassların hükümlerini değiştirmesi mümkün değildir. Hanefiler, ayette geçen âmm lafzın ahad bir haberle tahsisini uygun görmedikleri için hadislerde ifade edilen cemi, ayetteki âmm ifadeye aykırı olmasın diye cem-i suri⁷² şeklinde anlamışlardır.⁷³

Maliki, Şafii, Hanbeli ve Zahirî mezhebine göre ise yolculuk hâlinde her namazın kendi vaktinde kılınması asıl olmakla beraber namazların birleştirilmesi de mümkündür. Cumhura göre cem, ittifakla ruhsat olarak kabul edilmektedir.⁷⁴ Ancak ne tür yolculuğun namazların cem edilmesini sağlayacağı konusunda ihtilaf vardır. İmam Malik, yolculuktaki meşakkati göz önünde bulundurarak namazın cem edilebilmesi için yolculuğun yorucu olmasını şart kabul ederken; diğer mezhepler, Peygamberimiz’in uygulamasını ve bu konu hakkındaki rivayetlerini göz önünde bulundurarak böyle bir kısıtlamaya gitmemiştir.⁷⁵ Buna göre Hanefilerin, cemin olmadığı ve hadislerde geçen namazların cemi ile ilgili haberlerin cem-i suri’ye hamledilmesi şeklindeki görüşü kabul edilmemektedir. Çünkü cem, bir kolaylık ve ruhsattır. Hâlbuki cem-i suri şeklinde namazları bir arada kılmak, her namazı kendi vaktinde kılmaktan daha zordur. Bu durumda ise kolaylaştırma değil, bilakis zor-

⁷² Cem-i suri, öğle namazının son anı ile ikinci namazının ilk anı ve akşam namazının son anı ile yatsı namazının ilk anında namazları bir arada kılmak demektir. Namazlar yine kendi vakitlerinde kılınmış olmakta ve vakti dışına taşınılmamaktadır.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 1: 147; Serahsî, *el-Mevsûl*, 1: 149, 150; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsûlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 41, 42; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 3: 441; Mahmud el-Ğurâbî, *el-Fıkh inde's-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbni'l-'Arabî* (Dimeşk: Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1981), 245; Emîr, *Fıkhü'l-kitâb ve's-sünne*, 3: 1489; M. Hayri Kırbaşoğlu, *Namazların Birleştirilmesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 1997), 167-182.

⁷⁴ Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 439, 440.

⁷⁵ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 134-137; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 440, 441; Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 112, 113; Emîr, *Fıkhü'l-kitâb ve's-sünne*, 3: 1487-1489.

laştırma söz konusudur. Yine cem-i suri olsa böyle bir cemin ikindi ile akşam, yatsı ile sabah namazı arasında da olması gerekmektedir ki böyle bir uygulamanın olmadığı ittifakla sabittir.⁷⁶

Maliki mezhebine göre namazı cem etmenin sebepleri; yolculuk hâli, hastalık, zifiri karanlıkla birlikte yolun çamurlu olması, yağmur, Arafat ve Müzdelife'deki durum olmak üzere 6 tanedir.⁷⁷ İmam Malik, yolculuk hâli dışında mukim iken, yoğun yağmur ve çamura bağlı olarak meşakkatin oluşması hâlinde bu durumun gece namazları olan akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek kılınabilmesinde camiye devam eden ve namazlarını genellikle camide kılan kişiler için mazeret teşkil ettiğini kabul etmektedir. Ayrıca meşakkat bulunması şartıyla hasta da namazlarını cem edebilir. Buna göre Malikiler, namazların cemi için meşakkatin bulunmasını gerekli görmekte ve meşakkati illet olarak kabul etmektedir.⁷⁸

Şafii mezhebine göre, yolculuk hâli dışında mukim iken de yoğun yağmur, kar ve şiddetli soğuk gibi mazeret hâllerinde namazlarını camide kılmak isteyenler için gece veya gündüz takdim şeklindeki cem olabilir. Şiddetli karanlık, rüzgâr, korku ve hastalık, cem için mazeret değildir.⁷⁹ Buna göre Şafiiler, mukim iken namazların birleştirilmesini sadece belli mazereti olanlar için uygun görmekte ve sefer hâlinde bulunan zorluğun bu tür mazeret hâllerinde de bulunduğunu belirtmektedirler.

Bu hususta en müsamahalı görüşe sahip olan Hanbeli mezhebine göre; yolcular, hastalar, emzikli kadınlar, idrarını tutamayanlar, yer altında yaşayanlar yahut çalışanlar veya körler gibi vakti tam tespit edemeyenler, yine namazını birleştirerek kılmadığı takdirde geçimine zarar gelmesinden korkanlar namazları cem şeklinde kılabilirler. Buna göre Hanbelilere göre işlerini terk etmeleri imkânsız gibi görünen çalışanlar açısından büyük kolaylıklar vardır. Gece namazları olan akşam ve yatsı

⁷⁶ Emîr, *Fıkhul-Kitâb ve's-Sünne*, 3: 1489, 1490; Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, 153-155.

⁷⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslâmî ve edilletuh*, 2: 442, 443; Akgündüz, "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi", 103-109; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 439, 440.

⁷⁸ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77, 78, 134-137; Emîr, *Fıkhul-Kitâb ve's-Sünne*, 4: 1487-1498.

⁷⁹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77, 78, 134-137; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 440, 441; Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 82-84; Ahmed İbrahim Benhâvî, *el-Cevâhiri'n-nakiyye fî fikhî's-sâdeti's-şâfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 113.

namazlarının cemi için meşakkate yol açmasından dolayı kar, soğuk, buz, çamur, şiddetli rüzgâr ve elbiseyi ıslatacak şekildeki yağmur mazeret teşkil etmektedir. Bu tür durumlarda kişi, ister cami isterse evinde bulunsun namazları cem edebilir. Namazların birleştirilmesi, kişinin uygun görmesine göre hem takdim hem de tehir şeklinde yapılabilir.⁸⁰

Sonuç olarak Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri, yolculukta ve belli mazeretlere bağlı olarak mukim iken namazları cem ederek kılmanın bir ruhsat olduğu ve namaz kılan kişinin tercihine bırakıldığı, kişinin ister cem edebileceği isterse vaktinde kılabileceği hususunda ittifak hâindedir.

Hanefiler ise namazların cem edilemeyeceğini savunmakla beraber zaruret anında diğer mezheplerden birini, o mezheplerin öngördüğü şartlara uyarak taklit etmeye izin vermişlerdir. Bütün meşru yolları denemesine rağmen namazını kılamayacağını anlayan çalışan, Hanbeli mezhebinin görüşüne göre öğle ile ikindiye veya akşam ile yatsıyı birleştirerek kılabilir. Buna başvurabilmek için başka bir meşru yolun kalmaması ve işçinin işinden olma ile karşı karşıya bulunması şarttır.⁸¹

Namazların cemi değil de vaktinde kılınmayarak kazaya bırakılmasını meşru kılan mazeretlerin neler olduğunda ihtilaf söz konusudur. Hanefilere göre namazın kazaya bırakılmasını meşru kılan mazeretler, düşman korkusu, birisinin ölüm tehlikesi, uyku, unutmama ve vakit konusundaki aldanma olup geçim için çalışma bunlar arasında yoktur. Belli saatler arasında kişinin başkasına bağlı olarak çalışıyor olması namazların kazaya bırakılması için değil, sadece kazaya bırakılan namazların edasının tehiri için meşru bir mazeret olabilir.⁸² Uyku ve unutmamanın namazın kazaya kalmasında meşru mazeretler olduğunda ittifak vardır. Baygın olanın namazlarının kazaya kalması hususunda ihtilaf söz konusudur.⁸³

Namazların cemaatle kılınması, İslam hukukunda tavsiye edilen ve en azından sünnet olduğu kabul edilen bir davranıştır. Ancak bazı du-

⁸⁰ Akgündüz, “Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi”, 103-109; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 2: 447-449; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 441, 442; Emîr, *Fıkhü'l-Kitâb ve's-sünne*, 4: 1487-1499.

⁸¹ Akgündüz, “Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi”, 103-109.

⁸² Akgündüz, “Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi”, 109.

⁸³ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 143-145; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 2: 253-258.

rumlar, cemaate gitmemek için mazeret olarak kabul edilebilmektedir.⁸⁴ Acaba çalışanın mesai saatlerine denk gelen süreçte çalışıyor olması namaz için cemaate gitmemesinde bir özür müdür?

Cuma namazı ve bayram namazlarının cemaatle beraber kılınma mecburiyetinde ittifak vardır. Cuma namazı, İslam hukukçularına göre kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Cuma namazı saatinde başka işlerle meşgul olup cumaya gitmemek, Hanefilere göre tahrimen mekruh, diğer cumhura göre ise haramdır. Cumhura göre bu haramlık, hatip minberde iken ezan okunmaya başlandığı andır.⁸⁵

Ancak bazı mazeretlerin bulunması hâlinde kişinin cuma namazı kılma mecburiyeti kalkmaktadır. Buna göre yolculuk, hastalık, hasta bakıcılık, körlük, korku hâli, yağmur, kar veya çamurdan dolayı cuma namazı için camiye gitme hususunda meşakkatin bulunması hâli ile mazur olanlarla köylü olanların cuma ve bayram namazlarını kılma mecburiyetleri bulunmamaktadır.⁸⁶ Cuma namazını kılmamak için sayılan mazeretler arasında bir işçinin çalışmak zorunda olması zikredilmemektedir.

Şafiilere göre; yağmur, gece fırtınası, aşırı cıvık çamur, yürümeyi önleyecek şekildeki hastalık, aşırı sıcak veya soğuk, açlık veya susuzluk, can veya mal hususunda zalimden çekinmek, giyinecek şekilde elbisesinin bulunmaması ve kokulu yiyecekler yemiş olmak gibi mazeretler cemaate ve cumaya gitmemek için geçerli mazeretlerdendir.⁸⁷ Cumaya gitmemek için geçerli mazeretler arasında işçinin geçimi için çalışmak zorunda olması gösterilmemiştir.

Namazı cemaatle kılmama hususunda hastalığın mazeret teşkil ettiğinde tüm mezheplerde ittifak mevcuttur. Yine kişi, kendi canı, malı

⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 57; Ğurâbî, *el-Fıkhü 'İnde's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-'Arabî*, 231, 232; Hanefî, Malîki ve Şafiilerin bir kavline göre, namazları cemaatle kılmak sünnet-i müekkededir. Şafiilerdeki tercih edilen görüşe göre namazı cemaatle kılmak farz-ı kifayedir. Hanbeliler ve Zahirilere göre namazı cemaatle kılmak farz-ı ayndır (Emîr, *Fıkhü'l-kitâb ve's-sünne*, 562-565).

⁸⁵ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 122, 123; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 81-88; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 2: 365, 366, 369; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 388; Abdullah Dembuya, *Şeceretü'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Matbû'ati'l-Arabiyye, 1981), 158.

⁸⁶ Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 113-120; Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 21-36; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 2: 286-289, 375; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 388.

⁸⁷ Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh*, 344-349; Amrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 68, 69, 84, 85.

veya aile fertlerine zarar gelmesinden korkması hâlinde cemaate gitmeyebilir. Yağmur, kar ve soğuk, camiye gidememe şeklindeki acziyet hâli, yemek ve sofranın hazırlanmış olması, küçük veya büyük tuvalete sıkışmış olmak ve giyecek elbisenin bulunmaması gibi durumlar cemaate ve cumaya gitmemek için geçerli mazeretlerdendir. Ancak bu mazeretler arasında bir işçinin çalışmak zorunda olması sayılmamıştır.⁸⁸

SONUÇ

İslam hukukunda çalışan kavramı genellikle “*ecîr*” şeklinde ifade edilmekte olup hem başkası için çalışanları hem de kendi işinde çalışanları kapsamaktadır. İşin bir kişiye veya birden çok kişiye yapılmasına göre ya da akdin kuruluşunda, iş veya süreden hangisinin esas alındığına göre bir ayırım yapılarak çalışanlar, *ecîr-i hass* ve *ecîr-i müşterek* olarak iki kısma ayrılmaktadır.

İş esnasında başkasından iş kabul edemeyen ve iş akdi, kendisinin belli bir süre boyunca çalışması üzerine kurulan ve bu çalışmasını da ücret karşılığı yapan çalışan *ecîr-i hass*; ücret karşılığı belli bir işi yapmak üzere kendisi ile hizmet sözleşmesi yapılan ve iş esnasında başkasından iş kabul edebilen çalışan ise *ecîr-i müşterek* olarak isimlendirilmektedir.

İslam, hangi sosyal kesimde olduğuna bakmaksızın kişiye güç ve kabiliyetine uygun bir işte çalışma hürriyeti ve hakkı tanımıştır. Devlet, işsizlere çalışabilecekleri uygun çalışma ortamları hazırlamak, gereken düzenlemeleri yapmak, tedbirleri almak ve gerekli yatırımları yapmak durumundadır. Devlet, devlet işlerinin yürütülmesi için gereken kalifiye elemanları yetiştirmek ve buna zemin hazırlamak durumundadır.

Akit konusu işin, ifasının mümkün ve çalışanın gücü ve kontrolü dâhilinde bulunması gerekmektedir. İslam hukukçuları, çocukların çalıştırılmasını bir taraftan yetiştirilmeleri ve meslek sahibi olmaları yönüyle ele alırken, diğer taraftan da özellikle kimsesiz çocukların ücretsiz çalıştırılarak sömürülmesine fırsat verilmemesi ve çocuğun haklarının korunması açısından ele almışlardır.

İslam aile hukukunda kadının çalışma yükümlülüğünün olmayışını, çalışma hakkının da olmadığı anlamında yorumlamak doğru değildir.

⁸⁸ Emîr, *Fıkhul-Kitâb ve's-Sünne*, 1: 572-576.

Çalışabilmek için getirilen kısıtlamalar, sadece kadınlara has olmayıp erkekler için de geçerlidir. Esas olan kadının çalışmamasının kural olması değil, kadının ailenin maddi giderlerine hukuken katılmak zorunda olmamasıdır. Kadınların meşru ölçüler içerisinde çalışma hayatına katılmalarının sağlanması ve buna imkân verecek düzenleme ve iyileştirmelerin gerçekleştirilmesi daha isabetli bir çözüm olacaktır.

İşveren, işçinin beden ve ruh sağlığını korumak için iş ve işyeri şartlarını iyileştirmeli, mesai müddetlerini, haftalık ve aylık izinleri ayarlamalı ve işçinin inancı istikametinde işçiye ibadet fırsatı vermelidir.

Çalışma süreleri ve ara dinlenmelerinin belirlenmesi aslında ferdî hizmet akdine, bu akitte yer almamışsa örf'e göre yapılır. Bu durumların işçi veya işveren tarafından istismarı durumunda ise devlet düzenleme yapabilir.

Ücret, iş sözleşmesinin asli unsurlarından birisi olup ücret hakkı, çalışanın iş görme yükümlülüğüne karşılık oluşan bir haktır. Çalışanın gerek kendisi gerekse ailesi için tek geçim kaynağı ücreti olduğu için ücretin zamanında, hilesiz ve tam bir şekilde ödenmesi gerekmektedir. İslam hukukuna göre ücret, işçinin en başta gelen dokunulmaz hakkıdır ve zamanında ödenmelidir.

İslam hukukundaki ana kural, ancak çalışma ve menfaatin karşılığında ücretin verilmesi şeklindedir. İşçi, ancak çalıştığı sürece ve çalıştığı kadarıyla ücreti hak edebilir. Buna bağlı olarak tatilde işçiye ücret ödenmemesi ana kuraldır. Genel kaide bu olmakla ve işçinin ücretli izin kullanıp kullanamayacağı konusunda ihtilaf bulunmakla beraber izin işçinin verim ve kalitesini daha da arttırdığı düşünülürse ücretli izin olması gerektiği görüşü daha ağır basmaktadır.

İslam hukukunda hastalık ve iş görememezlik ödenekleri işvereni doğrudan ilgilendirmemektedir. Ancak işveren, hastalık izinlerini kabul etmek zorundadır. Ücretsiz izin vermek işverenin hakları içerisindedir. Bu konulara İslam hukukunda akit serbestliği ilkesi doğrudan doğruya yaklaşmaktadır.

Namazların kılınması ile ilgili ana ilke, namazların vaktinde kılınması ve özürsüz olarak vakti dışına ertelenmemesidir. Fıkıh kitaplarında Hanbeli mezhebi hariç namazların kılınma mecburiyetini düşüren veya

daha sonra kılmayı meşru kılan mazeretlerden bahsedilirken bu mazeretler içerisinde çalışanın durumundan bahsedilmemektedir.

İslam'a göre; çalışan, çalışma saatleri içerisinde namaz ve oruç gibi farz olan ibadetleri yerine getirme ve cemaatle kılınması mecburi olan cuma ve bayram namazlarını cemaatle kılma hakkına sahip olmakla beraber işveren diğer namazların cemaatle kılınmasına izin vermeyebilir. İşverenin izin vermemesi hâlinde mesai saatleri içinde namazların sadece farzları ile yetinilmelidir. Hatta vakit namazı iş saati dışında yerine getirilmeye müsaitse namazın mesai saatleri dışında kılınması uygundur.

Hanefilere göre namazın kazaya bırakılmasını meşru kılan mazeretler, düşman korkusu, birisinin ölüm tehlikesi, uyku, unutma ve vakit konusundaki aldanma olup geçim için çalışma bunlar arasında yoktur. Belli saatler arasında kişinin başkasına bağlı olarak çalışıyor olması namazların kazaya bırakılması için değil, sadece kazaya bırakılan namazların edasının tehiri için meşru bir mazeret olabilir.

Bazı namazların vakti dışında kılınmasını mümkün kılan namazların cem edilmesi, Zahirî mezhebi hariç cumhura göre herhangi bir mazeretin bulunmaması durumunda uygun değildir. Çünkü asıl olan, namazların vaktinde kılınmasıdır. Ancak bir özür durumunda Hanefi mezhebi hariç cem olabilir. Zahirî mezhebi ise mazeretsiz olarak da cem olabileceğini savunmaktadır.

Arafat'ta öğle namazı vaktinde öğle ile ikindinin ve Müzdelife'de yatsı namazı vaktinde yatsı ile akşam namazının birleştirileceğinde ittifak vardır. Ancak Arafat ve Müzdelife haricinde cemin olup olmayacağı ve olursa hangi şartlarda olabileceği konusunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır.

Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri, yolculukta ve mukim iken bazı mazeretlere binaen namazları cem ederek kılmanın bir ruhsat olduğu ve namaz kılan kişinin tercihine bırakıldığı, kişinin ister cem edebileceği isterse vaktinde kılabileceğinde ittifak hâlinindedir. Yine bu mezheplerde, cemin sadece öğle ile ikindi veya akşam ile yatsı namazları arasında olabileceği; yatsı ile sabah veya ikindi ile akşam namazları arasında ise cemin olmayacağı hususunda ittifak bulunmaktadır.

Hanefilerin cemin olmadığı ve hadislerde geçen namazların cemi

ile ilgili haberlerin cem-i suri'ye hamledilmesi şeklindeki görüşü diğer mezhepler tarafından uygun görülmemektedir. Çünkü cem, bir kolaylık ve ruhsattır. Hâlbuki cem-i suri şeklinde namazları bir arada kılmak, ayrı ayrı vakitlerinde kılmaktan daha zordur. Bu durumda ise kolaylaştırma değil, bilakis zorlaştırma söz konusudur.

Hanefiler, namazların cem edilemeyeceğini savunmakla beraber zaruret anında diğer mezheplerden birini, o mezheplerin öngördüğü şartlara uyarak taklit etmeye izin vermişlerdir. Bütün meşru yolları denemesine rağmen namazını kılamayacağını anlayan çalışan, Hanbeli mezhebinin görüşüne göre öğle ile ikindiye veya akşam ile yatsıyı birleştirerek kılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdülber, Muhammed Zeki. *Ahkâmu'l-muâmelâti'l-mâliyye fi'l-mezhebi'l-Hanbelî*. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâsî, 1998.
- Adevî, Ahmed b. Muhammed ed-Dırdır el-Mâlikî. *Şerhu akrabi'l-mesâlik li mezhebi'l-İmâm Mâlik*. (y.y.): 1281.
- Akdemir, Süleyman. "Toplu Tenkitler-II". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat Tatil ve İbadet Hakkı". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 299-338. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Aktan, Hamza. "İslâm'da Emek ve Sermaye İlişkisi". *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. 337-360. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Akyüz, Vecdi. "Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 191-205. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Ali el-Hafif. *Ahkâmu'l-muâmelâti's-şer'iyye*. (y.y.): Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (ts.).
- Andaç, Faruk. *İş Hukuku*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2003.
- Atay, Hüseyin. *İslâm'da İşçi-İşveren İlişkileri*. Ankara: Kısmet Matbaası, 1979.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Gânîm b. Muhammed. *Kitâbu Mecmaid-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-Azam Ebî Hanîfe*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Hizmet (İş) Akdinin Yapılması ve Uygulanması". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 47-69. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.

- Bardakoğlu, Ali. “İslâm Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebeti”. *İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. 167-267. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi -Özellikle Personel İstihdâmı-*. Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1982.
- Başgil, Ali Fuad. “Türkiyede İş Hukuku Elemanları”. *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946.
- Benhâvî, Ahmed İbrahim. *el-Cevâhirü’n-nakiyye fi fıkhi’s-sâdeti’s-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2005.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1948.
- Beşer, Faruk. *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslâm*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu’l-Fıkh ale’l-mezâhibi’l-erba’a*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Çapra, M. Ömer. *İslâm Ekonomi Sistemi*. Trc. Fatih Kurtulmuş, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, (ts.).
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri I*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1994.
- Debbağoğlu, Ahmed. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Dembuya, Abdullah. *Şeceretü’l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü’l-Matbûâtî’l-Arabiyye, 1981.
- Döndüren, Hamdi. “İslâm’da İşçi ve İşveren Münasebetleri”. *İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. 365-447. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’âs es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Emîr, Abdülazîz. *Fıkhü’l-kitâb ve’s-sünne*. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1999.
- Erdoğan, Mehmet. “İslâm Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”. *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 125-151. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Gücün, Cevâd Abdürrahim. *Nazari ve Ameli Hukuk Davaları II (Menkul Mallar ve Borçlar)*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1946.
- Ğurâbî, Mahmûd. *el-Fıkhü ‘inde’s-şeyhi’l-ekber Muhyiddîn İbni’l-‘Arabî*. Dı-meşk: Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1981.

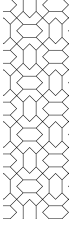
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâma Giriş*. Trc. Cemal Aydın, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî. *Kitâbu Bedâ'is-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1974.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1997.
- Komasyon. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Kurtoğlu, Serda. *İslâm Hukuku Dersleri*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1973.
- Kurtûbî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemrî el-Mâlikî. *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.
- Meydânî, Abdülğimâ el-Ğanîmî ed-Dımeşki. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, (ts.).
- Mısrî, Abdüssemi'. *Mukavvematü'l-iktisâdi'l-İslâmî*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1975.
- Muhammed Zuhri el-Amrâvî. *es-Sirâcü'l-vehhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (ts.).
- Mübârek, Muhammed. *Nizâmu'l-İslâmî'l-iktisâdî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1974.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öztürk, Abdülvehhâb. "İslâm'da İşçi ve İşveren Münasebetleri". *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.

- Reisoğlu, Seza. *Hizmet Akdi Mahiyeti-Unsurları-Hükümleri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.
- Sahnûn b. Said. et-Tenûhî. Mısır: *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Matbaatü's-Saâde, 1323.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. Trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Semerkandî, Alâuddîn Muhammed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. Ebî Sehl Şemsuddîn. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Sınav, Tahsin. "İş Hukuku ve Temel Kavramlar". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 23-39. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Sınav, Tahsin. "İş Hukuku'nda İşçinin Çalışma Süresi ve Dinlenme Hakları Konulu Tebliğe Katkılar". *İşçi-İşveren Münasebetleri*. Haz. Sabri Orman. 354-362. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1990.
- Sümer, Haluk Hadi. *İş Hukuku*. Konya: Mimoza Yayınları, 2005.
- Şakfe, Muhammed Fehr. *İslâm'da İş Ahkâmı ve İşçi Hakları*. Trc. İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yayınevi, 1968.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Asl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şâfiî. *el-Mühezzeb*. Mısır: Matbaâtü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1276.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslâm Ekonomisinde Emek ve Sermaye Kavramları". *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. 79-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Servet. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tunçomağ, Kenan, Centel, Tankut. *İş Hukukunun Esasları*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 1999.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Çalışma Hayatı ve İslâm*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1992.
- Yeniçeri, Celal. "İslâm'da Emek ve Karşılığı". *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. 267-316. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Zarakolu, Avni. *İktisat İlminin Temel İlkeleri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1974.

- Zerkeşî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısrî el-Hanbelî. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-Harâkî*. Riyâd: Mektebetü'l-Âbikan, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.

CITATION

Ümit Harun AKKAYA, "Model Human Perception in Y Generation Theology Students", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 43-84.



Y KUŞAĞI İLAHİYAT ÖĞRENCİLERİNDE MODEL İNSAN ALGISI

Model Human Perception in Y Generation Theology Students

Ümit Harun AKKAYA

Dr. Öğr. Üyesi

Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assist Prof.,

Kayseri University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences.

harunakkaya@kayseri.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9351-9711.

Öz

Bu çalışmada kuşaklarla ilintili olarak oluşturulmuş sınıflandırmalar çerçevesinde Twenge ve diğerlerinin yaklaşımı esas alınmak suretiyle Y kuşağının model insan algısı Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri evreninde ele alınmıştır. Araştırma ile Y kuşağı sınıflaması içerisinde değerlendirilen 1982-1999 arası doğumlu ilahiyat fakültesi öğrencilerinin model insan bağlamındaki bilgi, düşünce ve tutumları incelenmiştir. Y kuşağının model insan olarak Hz. Muhammed konusundaki yaklaşımları, peygamber dışında bir model kabul edilip edilmeyeceği noktasındaki kanaatleri, model insanı nasıl tanımladıkları, model insanın toplumsal yapı içindeki yeri ve önemi konusundaki yaklaşımları, model insanların olmasının benlik ya da özgürlük alanına istenmeyen bir müdahale olarak algılanıp algılanmadığı, kendileri için bir model olup olmadığı, var ise modelin niteliği hatta gerekliliği konusundaki düşünceleri ve tüm bunların cinsiyet, ekonomi, dini bilgi düzeyi, okunan sınıf düzeyi ve sosyal medya alışkanlıkları gibi bağımsız değişkenlerle ilintisi ışığında ortaya konması araştırmanın temel amaçları arasında sıralanabilir. Diğer yandan X kuşağı içinde yer alan öğretim üyeleriyle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmış; hocaların Y kuşağı kategorisindeki ilahiyat öğrencilerine bakışı, bağlantılı olarak öğrencilerin X kuşağındaki hocalara bakışı; iki kuşak arası farklılıklar ve benzerlikler, bu anlamda din olgusunun bu iletişim ortamını ne şekilde düzenlediği araştırılmış; kültürel ortamın ürünü sayılabilecek kuşakların niteliklerinin taşınmasında dinin fonksiyonunun hangi eksende ortaya çıktığının anlaşılması bakımından kullanılabilir verilerle ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, toplum, ilahiyat, y kuşağı, model insan.

Model Human Perception in Y Generation Theology Students

Abstract

In this study, the model human perception of generation Y was taken into consideration in the universe of Yozgat Bozok University Theology students based on the approach of Twenge et al. With this research, knowledge, thoughts and attitudes of the students

KAYNAKÇA

Ümit Harun AKKAYA, "Y KUŞAĞI İLAHİYAT ÖĞRENCİLERİNDE MODEL İNSAN ALGISI", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 43-84. **Makale Geliş T:** 03/02/2019 **Kabul T:** 12/06/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

of Faculty of Theology, born between 1982-1999, evaluated in the Y generation classification were examined in the context of model human. Generation Y approaches to the Prophet Muhammad as a model man, conviction about whether or not to accept a model other than the prophet, how they define the model man, their approach to the role and importance of model man in the social structure, whether the model people are perceived as an undesirable intervention in the field of self or freedom. The aim of the research is to determine whether it is a model for themselves or not, and if so, the nature and even the necessity of the model and all of these in relation to independent variables such as gender, economy, religious knowledge level, class level and social media habits. On the other hand, semi-structured interviews were conducted with faculty members in the X generation; teachers' view of divinity students in Y category, students' view of teachers in generation X; differences between two generations similarities, in this sense, how the phenomenon of religion regulates this communication medium was investigated; the data that can be used to understand the axis of the function of religion in carrying the qualities of the generations that can be considered as the product of the cultural environment were obtained.

Keywords: Sociology of Religion, society, theology, y generation, model human.

GİRİŞ

Model olarak öğrenme, özellikle insan hayatının ilk aşamalarında bireyi hayata hazırlayan ve onun hayata tutunmasını sağlayan temel unsurlardandır. Yetişkinlik döneminde niteliği ve kapsamı her ne kadar değişse de model alma süreçlerinin bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Ahlaki, dinî, siyasal, kültürel aktarım odaklı, hayatı kolaylaştıran ya da zorlaştıran, olumlu ya da olumsuz, tercihleri belirleyen motivasyonlara bağlı biçimde ortaya çıkan modellemeler ve model insanlardan söz etmek yanlış olmaz. Bireyin bilgi, tutum, inanç ve değerleri ile de bağlantılı olarak ortaya çıkan bakış açıları, yeni inançları ve yaşayış biçimini, toplumda üstlendiği ve benimsediği rolleri, hayatını kurgularken kullandığı referansları, “model alma” ya da “model insan” kavramları ile ilişkisi içinde de ele almanın gerekliliği ortadadır. Bu çalışmada kuşaklarla ilintili olarak oluşturulmuş sınıflandırmalar çerçevesinde Y kuşağının “model insan” algısı, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri evreninde ele alınmıştır. Çalışmada “İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Model İnsan Algıları” başlığı da seçilebilirdi. Bununla beraber sonuçların belli bir sınıflandırma ekseninde ortaya çıkacak olması; sıkça dillendirilen eski-yeni kuşak ve aralarındaki farklılıklar söylemi, bu söylemin araştırma evreninde ortaya çıkış biçimindeki olası aykırılık; ilaveten bunun araştırmaya katabileceği özgünlük de dikkate alındığında çalışmanın kuşak sınıflamaları üzerinden gitmesinin uygun olacağı

kanaatine varılmıştır. Araştırma ile Y kuşağı sınıflaması içerisinde değerlendirilen 1982-1999 arası doğumlu ilahiyat fakültesi öğrencilerinin “model insan” bağlamındaki bilgi, düşünce ve tutumları incelenmiştir. Y kuşağının model insan olarak Hz. Muhammed konusundaki yaklaşımları, peygamber dışında bir model kabul edilip edilmeyeceği noktasındaki kanaatleri, model insanı nasıl tanımladıkları, model insanın toplumsal yapı içindeki yeri ve önemi konusundaki yaklaşımları, model insanların olmasının benlik ya da özgürlük alanına istenmeyen bir müdahale olarak algılanıp algılanmadığı, kendileri için bir model olup olmadığı, var ise modelin niteliği hatta gerekliliği konusundaki düşünceleri ve tüm bunların cinsiyet, ekonomi, dinî bilgi düzeyi, okunan sınıf düzeyi ve sosyal medya alışkanlıkları gibi bağımsız değişkenlerle ilintisi ışığında ortaya konması araştırmanın temel amaçları arasında sıralanabilir. Kişisel nitelikler, tutum ve edimler bakımından kuşaklar arasında farklılıklar olabildiğini gösteren bilimsel çalışmaların yanında (Strauss - Howe, 1991; Twenge v.dğr., 2010; Smola - Sutton, 2002; Benson - Brown, 2011; Egri - Ralston, 2004); belirgin farklılıklar bulunmadığı ve böylesi bir ayırımın net biçimde ortaya konamayacağı yönünde çalışmalara da rastlanmaktadır (Costanza v.dğr. 2012; Giancola, 2006; Parry - Urwin, 2010; Macky v.dğr. 2008).

Araştırma problemi ve alt problemler: Dinî eğitim alan Y kuşağında ki Bozok İlahiyat öğrencilerinin model insan olma bağlamındaki bilgi, tutum ve yaklaşımlarının araştırılması araştırmamızın temel problemi- dir. Bu çerçevede ortaya çıkan alt problemler şunlardır:

-Bozok İlahiyat öğrencilerinin Y kuşağının genel özelliklerini taşıyıp taşımadıkları

-Bozok İlahiyat öğrencilerinin model olma hususunda net bir duruş geliştirip geliştirmedikleri

-Alınan dinî eğitimin model oluş ile ilintili tercihler noktasındaki etkisi

-Model insan olma konusundaki toplumsal bakışın ilahiyat öğrencisi üzerindeki etkisi ve sonuçları

-Bozok İlahiyat öğretim elemanlarının model insan olma konusundaki bakışları ve bunun öğrencilere olası etkisi

Çalışma evren ve örnekleme uyumu, diğer yandan genel kuramsal

bakışımıza entegrasyonundaki kolaylık da göz önüne alınarak çalışmada, Twenge v.dğr. tarafından günümüz ticari ve sosyal koşullarına daha uygun olması bakımından tercih edilen tarih aralığı ve kuşak sınıflaması esas alınmıştır (Twenge - Campbell, 2008; Twenge v.dğr., 2010a; Twenge, 2010b). 2018 yılı ekseninde çalışma evreni düşünüldüğünde eğitim süreci devam eden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük bir bölümünün Y kuşağı içerisinde değerlendirilebileceği görülmektedir. Diğer yandan kısmi de olsa karşılaştırma amaçlı nitel yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla çalışmaya dâhil edilen öğretim üyelerinin de büyük ölçüde X kuşağı içinde bulunmaları, kuşakların karakteristikleri de dikkate alındığında ideal bir sınıflama olacağı kanaati oluşturmuştur.

Araştırma konusu ile ilgili yeterli düzeyde literatür oluşmamıştır. Mevcut literatür, çoğunlukla ABD eksenli iş hayatı odaklı çalışmalara dayanmaktadır. Bu durum, çalışma için zorluklar ortaya çıkarmıştır (Gürbüz, 2015). Sahada çoğunlukla iş yaşamı, liderlik, iş motivasyonu ve iş tatmini gibi çalışma hayatı odaklı çalışmaları görmek mümkündür. Türkiye’de de son dönemde özellikle Twenge v.dğr. yaklaşımlarını esas alan çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, özellikle iş hayatı ve tüketim alışkanlıklarını merkeze alarak yapılmıştır (Sümer, 2017; Toruntay, 2011; Koç - Öztürk, 2015; Altuntuğ, 2012; Özer v.dğr., 2013).

Kuşak ya da jenerasyon kavramı, kültürel ortamdan bağımsız düşünülemediği gibi sosyolojik bakış açısı olmadan da anlaşılabilir. Bununla beraber din ve inanç olgusu da kuşak olgusu ile birlikte düşünülmesi gereken bir olgu olup hassaten din sosyolojisi alanında da kuşak farklılıklarını odağa almış çalışmaların bulunmadığı görülmektedir. Her ne kadar Yozgat özelinde yapılan bu çalışma tüm ilahiyat öğrencileri ya da bağlantılı biçimde öğretim üyeleri ile ilgili kapsayıcı bir söylem iddiasında olmayacak ise de benzer nitelikte çalışmaların bulunmayışı, çalışma ile alana katkı sağlanabileceği kanaatini pekiştirmektedir.

Yakın gelecekte özellikle iş yaşamının neredeyse tamamında yer alacak olan Y kuşağının gerek beyaz gerekse mavi yaka çalışanlarının liderlik algılamaları; kendi iş tatmin düzeyleri ve motivasyonları (Koç - Öztürk, 2015, 85) açısından Y kuşağı içerisinde yer alan ilahiyat öğrencilerinin inceleme konusu hâline getirilmesi elzemdir. Y kuşağı ilahiyat öğrencilerinin gelecekte imam hatiplik, din kültürü öğretmenliği,

müftülük, vaizlik, Kur'an kursu öğreticiliği, hatta din hizmetleri ataşeliği gibi alanlarda çalışıp toplumla muhatap olacakları, dinî hizmet verecekleri düşünüldüğünde ilgili kuşağın derinlemesine incelenmesinin gereği ortadadır. Yine çalışma ile sadece ilahiyat öğrencilerinin model insan algısı değil, aynı zamanda aldıkları dinî eğitim de düşünüldüğünde ilgili kuşak sınıflaması özelliklerini ne kadar taşıdıkları ya da taşıyamadıkları sorusu da araştırmadaki yerini almıştır.

2018 yılı TÜİK verilerine göre ülkemizde 0-14 yaş aralığında 19.184.329; 15-64 yaş aralığında 55.633.349; 65 ve üzeri yaş aralığında ise 7.186.204 vatandaş bulunmaktadır. X ve Y kuşağının 20-54 yaş aralığında olduğu düşünülürse ülkemiz bazında ilgili kuşakların büyük oranlarda olduğu anlaşılmaktadır. Genç ve orta yaşın dinamik iş gücü potansiyeli düşünüldüğünde konunun ülkemizde daha fazla ilgi görmesi ve araştırma konusu hâline getirilmesi kaçınılmaz görünmektedir.¹ Her ne kadar sosyoloji ve ilahiyat alanında konu ile ilintili çalışma sayısı yeterli değilse de yeni çalışmalara ışık tutabilecek, çoğunlukla yabancı kaynaklı kısmen Türkiye'de yapılmış çalışmalar bulunmaktadır (Özer v.dğr., 2013, 123-124; Arslan - Staub, 2015, 5-6).

Araştırma, ağırlıklı olarak nicel yöntemle kurgulanmıştır. Diğer yandan nitel yöntemden de istifade edilerek karma bir araştırma modeli ortaya konmuştur. Bu çerçevede araştırmanın nicel boyutu ekseninde varsayım ve temel hipotezler oluşturulmuş, verilere ulaşma aracı olarak anket tekniği tercih edilmiş, hipotezlerle uyumlu anket soruları hazırlanmış ve belirlenen örnekleme uygulanmıştır. Araştırmanın nitel boyutunda (Özdemir, 2010, 11-17) ise derinlemesine görüşme ve katılımlı gözlemler hem hipotezlerin oluşmasına katkı sağlanmış hem de hem de ilgili teknikler sonuçların kapsamı ve geçerliliği açısından tamamlayıcı bir unsur olmuştur (Altun - Yazıcı, 2014; Day, 1998; Yılmaz, 2013).

Araştırma, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile sınırlı tutulmuştur. Üniversite bünyesinden Y kuşağı mensubu dinî eğitim alamayan öğrenciler de karşılaştırma yapabilmek adına çalışmaya dâhil edilebilirdi, ancak bunun çalışmanın kapsamını fazlaca genişleteceği varsayılmıştır. İlâveten çalışmanın ilahiyatlar ve ilahiyat öğrencileri

¹ TÜİK, Nüfusa dayalı istatistiksel veriler, erişim: 5 Mayıs 2019, www.tuik.gov.tr.

ekseninde yapılan çalışmalara daha önce irdelenmemiş bir başlıkla veri sağlayarak katkı sunacağı düşünülmektedir.

Araştırma evreni Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri, örneklem ise Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Y kuşağı sınıflaması içinde olanlarıdır. Örneklem, Y kuşağı içerisinde yer alan 1982-1999 arası doğumlu farklı sınıf seviyelerinden öğrenciler arasından tesadüfi seçimle oluşturulmuştur. Yine nitel görüşmeler, X kuşağı içerisinde yer alan 1965-1981 arası doğumlu öğretim üyelerinden kabul eden 6'sı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın teorik çerçevesinin oluşturulması sonrasında, Y kuşağı kapsamında yer alan öğrencilere yönelik anket uygulanmıştır. Anket içerisinde demografik özelliklere yönelik soruların yanında, öğrencilerin Y kuşağı özelliklerini taşıyıp taşımadıklarına, model insan kavramı eksenindeki bilgi, duygu ve düşüncelerine yönelik sorulara da yer verilmiştir. Anket verileri SPSS programına girilmiş ve sonuçlar farklı demografik etkenler çerçevesinde raporlanmıştır. Diğer yandan karşılaştırma imkânı oluşturması bakımından X kuşağı içerisinde yer alan öğretim üyeleri ile yapılan mülakatlarla elde edilen veriler de betimsel analiz tekniğiyle analiz edilmiş, ardından nicel verilerle karşılaştırılarak değerlendirme ve raporlama sürecine dâhil edilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde teorik çerçeve çizilmiş, ikinci bölümde içerisinde gerek Y kuşağı temel özellikleri ile ilgili gerek model insan kavramını merkeze alan gerekse dinî ahlaki yaklaşımların sınırlarını belirlemeye yönelik soruların sorulduğu anketten elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Ayrıca anket evrakı sonunda yer alan katılımcı görüşleri bölümündeki konu ile ilgili dikkat çekici ifadeler de çalışmanın bulguları arasında yerini almıştır. Üçüncü bölümde X kuşağında yer alan Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri ile yapılan mülakatlara dayalı bulgular yorumlanmıştır. Son olarak ulaşılan sonuçlar ve yapılan çıkarsamalar sonuç bölümünde aktarılmıştır.

1. KUŞAK KAVRAMI

Kuşak; Türk Dil Kurumu sözlüğünde, aşağı yukarı aynı yıllarda doğmuş olup aynı çağın koşullarını, dolayısıyla birbirine benzer sıkıntı

ve yazgıları yaşamış, benzer ödevlerle yükümlü olmuş kişiler topluluğu olarak tanımlanmaktadır.² Genel manada dünya üzerinde iktisadi ve toplumsal hareketlerle şekillenmiş zaman aralıklarına kuşak adı verilmektedir (Clement, 2009, 363). Yetişme biçimleri ve içinde buldukları ortamda ortaya çıkan dönüşümlere bağlı biçimde kuşak olarak da adlandırılan jenerasyonlar arasında, gerek karakter gerek çalışma şekilleri gerekse beklentiler bazında önemli ayrılıklar görülmektedir (Keleş, 2011, 131). Kuşak, benzer yaş ve yaşam dönemlerini paylaşan ve belirli bir dönemin olay ve eğilimleri tarafından şekillendirilmiş insan topluluğunu ifade etmede kullanılmaktadır. Her kuşağın kendine has nitelik, değer, tutum, etkin ve zayıf tarafları vardır (Lower, 2008, 80). Jenerasyonlar ile ilgili tanımlamalar söz konusu olduğunda kohort (cohort) kavramının da kullanıldığı görülmektedir. Kohort (cohort) kavramı dilimizde de zaman zaman kullanılmakta olup Türk Dil Kurumu Bilim ve Sanat Terimleri sözlüğünde, bireylerin bir veya daha fazla ortak özelliklerine göre gruplandırılması şeklinde tanımlanmıştır.³ Öncü çalışmaları yapan (Inglehart, 1977; Sessa v.dğr., 2007; Strauss - Howe, 1991b, 44) gibi isimler, çalışmalarında kohort (cohort) kavramını kuşak anlamında kullanmıştır.

Kuşak ya da jenerasyon kavramlarını kullanarak ortaya konan sınırların belirginleşmesi ve toplumun unsurları arasında ötekileştirme ya da kategorize ederek iletişim alanı dışına taşıma gibi istenmeyen sonuçlarla karşılaşılabilmesi olasıdır. Bu olasılığa dair eleştiriler söz konusu olabilese de böylesi bir ayrımın toplumu daha iyi anlayabilmek adına bilimsel bir mantıkla ortaya konmasının gerekçesi de anlaşılabilir. Diğer yandan temelde Amerikan toplumu özelinde öncül çalışmaları gerçekleştiren kuşaklara dayalı bu tür bir kategorik ayrımın diğer kültürlerle ne derece uyumlu olabileceğine (Gürbüz, 2015, 40) dair soruların da varlığı göz önünde bulundurulmalıdır. Her ne kadar kültürler arası birebir uyumdan söz edilemese de toplumumuzu din ekseninden daha iyi anlayabilmeye sistematik bir bakışla değerlen-

² Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, erişim: 05 Mayıs 2019 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts.

³ Türk Dil Kurumu Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü, Sözlük, erişim: 05 Haziran 2019 <http://sozluk.gov.tr/>.

dirme noktasında katkı sunacağını düşünüyoruz. Ayrıma gidebilmek adına belki de basitleştirip daha kolay anlamak adına kuşak farkı tanımlamasının ortaya çıktığı düşünülebilir.

Hızlı teknolojik gelişme ve yenilikler, geçmişle kıyaslandığında değişen değerler, bu değişim ve yeniliklerin geçmişle kıyaslandığında yüzlerce yıl içerisinde değil, sıklıkla birkaç yıl içerisinde gerçekleşiyor olması kuşak sorunsalını gündeme taşımaktadır (Çetin Aydın - Başol, 2014, 2). Aynı kuşak mensubu bireyler, aynı yıl aralıklarında doğduklarından dolayı kuşak mensuplarının tutum ve davranışları genellikle benzer olaylara verdikleri birbirine yakın tepkilerle biçimlenmektedir (Çetin Aydın - Başol, 2014, 2). Çoğunlukla ekonomik ve toplumsal hareketlere bağlı biçimde ortaya çıkmış olan zaman aralıkları, bireylerin yetişme biçimleri ve muhatap oldukları farklı çevresel faktörler, kuşakların belirleyici özelliklerinin ortaya çıkmasında önemli birer etken olarak görülebilir (Keleş, 2011, 129).

Günümüzde pek çok kuşağın aynı zaman diliminde yaşıyor olması, karşılıklı ilişki ve etkileşim düşünüldüğünde geçmişe nazaran (Çetin Aydın - Başol, 2014, 2) karmaşık ilişkiler bütününe işaret eden bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Geçmişte kuşaklar arası zaman farklılıkları teknolojik gelişimle bağlantılı biçimde ciddi manada uzarken, günümüzde hızlı teknolojik gelişim ve dönüşümler, buna bağlı olarak sosyal yapıda ortaya çıkan hızlı değişim (Hedström, 2006; Greenfield, 2016; N. Eisenstad, 1964), zamanı ve farklılaşmayı hızlandırmıştır denebilir.

Çoklu kuşak kuramı öncülerinden Mannheim, travmatik tarihsel olayların nesiller arası bir bilinç yaratılmasındaki rolünü vurgulamıştır. Her türlü travmatik olay nesiller arası bilinci şekillendirebilirken, özellikle savaşlar önemli bir noktada görünmektedir (Mannheim, 1972). Yine kurama göre, farklı zaman ve devirlerde büyüyen ve büyüdüğü dönemin sosyal, tarihî, kültürel ve siyasi olaylardan etkilenen kuşaklar, farklı inanç, değer, tutum ve beklentilere sahip olmakta, tüm bu farklılıklar da çalışma yaşamını etkilemektedir (Inglehart, 1977). Kuşakların farklılaşması noktasında uluslararası düzeyde Vietnam Savaşı, sivil haklarının gelişimi, Kennedy suikastı, cinsel devrim, büyük bunalım, kadın hareketleri, Ay'da ilk yürüyüş, büyük ekonomik krizler, sosyal yapıdaki

hızlı değişimler, teknoloji ve iletişim alanındaki değişimler, komünizmin düşüşü gibi olaylar zikredilmektedir (Adams, 2000'den akt. Sessa v.dğr., 2007; Inglehart, 1977, 16; Inglehart, 1977, 364; Jurkiewicz - Brown, 1998, 22; Twenge, 2010).

Türkiye'de ise ihtilaller, çok partili dönem sancıları, sağ-sol çatışması, üniversite olayları, kadınların yoğun olarak iş hayatına katılımları, cep telefonunun hayatımıza girmesi, köyden kente göç, televizyonun hayatımıza girişi gibi önemli olaylar, kuşaklar arası farklılaşma noktasında önemli birer dönemeç olarak görülmektedir (Gürbüz, 2015, 41-42, 53; Adıgüzel v.dğr., 2014, 172-173; Kalaycı - Kökçel, 2017, 83). Bu noktada Türkiye'nin Batı'dan farklı, kendine özgü birtakım tarihî, siyasi ve kültürel özellikleri olduğuna göre, Türkiye'deki kuşak olgusu ve kuşak gruplarının tanımlanmasına ilişkin daha fazla sistematik ve bilimsel çalışmaya da ihtiyaç olduğu inkâr edilmez bir gerçekliktir (Gürbüz, 2015, 53).

Günümüz dünyasında teknolojik değişim ve gelişimin ürettiği yeni iletişim araçları ve özellikle sosyal medya unsurları bireylerin tüm hayat tarzına yansımaktadır. Bu etki, her bir kuşak için farklı biçim ve oranlarda ortaya çıkabilmektedir. Aynı yıllar arasında doğup aynı dönemin sosyo-kültürel özelliklerini yaşayan bireyler, üyesi oldukları kuşağa nitelik ve tutumlar geliştirerek bu etkilenme sürecini birlikte deneyimlemektedirler (Sümer, 2017, 12).

Özellikle 1982 sonrası doğan ve Y kuşağı olarak isimlendirilen yeni kuşağın çalışma hayatına girişiyle beraber kuşaklar arası farklılıklar meselesine gösterilen ilgide de artış gözlenmiştir. Kuşakların tutum ve değerlerinin farklılığına dair algı ve inanç, bazı araştırmacı ve eğitimciler tarafından gündemde tutulmaktadır (Gürbüz, 2015, 52-54). Diğer yandan iş ahlakı, motivasyonu ve bireysel değerlerdeki farklılara yönelik daha fazla sistematik ve bilimsel çalışma yapmanın alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kuşak ibaresi, sosyolojik kuramda kuvvetli bir zemine sahiptir, ancak iş değerlerinde kuşağa bağlı farklılıklarının bilimsel ve deneysel argümanları karışık. Birçok değerlendirme “nesil” ve “yaş” arasındaki ayırmda başarısızdır (Akdemir v.dğr., 2013, 13). “Sosyolojik bir olgu olan kuşağı tümüyle kültürel bağlamdan bağımsız değerlendirmek ne

kadar doğru?” sorusu da önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır (Özer v.dğr., 2013). İnkâr edilemez bir olgu olarak kuşakların oluşumunda o dönemde yaşanan önemli toplumsal ve politik olayların etkisi bulunmaktadır (Bulgan - Göktaş, 2016, 27).

Konuya olan ilgiyi göstermesi bakımından Google arama motorunda “generational differences in the workplace (çalışma alanında jenerasyon farklılıkları)” kelimesi ile arama yapıldığında yaklaşık 6.000.000 (Gürbüz, 2015, 52) adet arama neticesi ile karşılaşılmaktadır. Türkçe “kuşak farklılıkları” aramasında 1.280.000 sonuç, “çalışma ortamında kuşak farklılıkları” aramasında ise 401.000 sonuç görülmektedir.

Kuşaklar konusunda kesin ve belirgin sınırlar çizmek güç görünmektedir (Strauss - Howe, 1991, 17-18). Özellikle kuşakların nasıl farklılaştırıldığı, araştırmacıların en çok hangi sonuçların olduğuna inandığı tarihsel olaylara bağlıdır. Buna göre kesin sınırlamalar, ulus ve kültürlerle göre de değişmelidir; çünkü farklı bölgeler farklı olaylara maruz kalır (Moss, 2016). Her jenerasyonun kendine göre güçlü ve zayıf yanları bulunabilir (Strauss - Howe, 1991, 17).

Kuşaklar arası farklılıklar bulunmaktadır (Krywulak - Roberts, 2009, 9-12; Reeves - Oh, 2007), ancak bu farklılıklar, pek çok değişkene bağlı olarak net biçimde ortaya konamayabilir. Yaş, ekonomi (Taylor, 2008, 13-15), kültür, teknoloji, gelenek-görenekler, sanayileşme (Lester v.dğr. 2012, 343-344) gibi etkenler kuşaklar arası çizgileri kimi zaman kalınlaştırırken kimi zaman da belirsizleştirmektedir (Aydin - Başol, 2014, 4-5; Çetin - Karalar, 2016, 163; Deneçli - Deneçli, 2013, 1). Nitekim X kuşağı içerisinde yer alan öğretim üyeleri (Arslan - Staub, 2015, 5) ile yapılan mülakatlarda da bu hususa vurgu yapılmıştır. Ancak kuşaklar, genellikle dönemin kültürel özelliklerinden izler taşımaktadır (Deneçli - Deneçli, 2013, 1).

Kuşaklar arası farklılık ve benzerlikleri ortaya koyması bakımından farklı kaynaklardan derlenen bir tablo aşağıda verilmiştir (Taylor, 2008, 10; Caranyagan, 2019, 1-11; Reeves - Oh, 2007, 299; Deneçli - Deneçli, 2013, 1; Çetin - Karalar, 2016, 163):

Tablo 1. Kuşak farklılıkları ve benzerlikleri

	Baby Boomers	X Kuşağı	Y Kuşağı	Z Kuşağı
Özellikler ve değerler	<ul style="list-style-type: none"> • Sadakat duyguları yüksek • İşkolik • Takım çalışmasına önem veren • Kanaatkâr • Rekabetçi • Teknolojiye uzak • Otoriteden ziyade kendine güvenen • Kontrollü • Sorusu: Bunun anlamı nedir? 	<ul style="list-style-type: none"> • Dengeli • Esnek • Sadakat duyguları değişken • Topluma duyarlı • İş motivasyonu yüksek • Kanaatkâr • Kaygılı • Teknoloji ile ilişkisi düşük • Düşük oranda otoriteye karşı • Kuşkucu • Sorusu: Çalışıyor mu? 	<ul style="list-style-type: none"> • Hevesli • Kendine güvenen • Sadakat duyguları az • Otoriteyi zor kabul eden • Bağımsızlığına düşkün • Sık iş değiştiren • Bireyci • Teknoloji ile büyüyen • Kesin, belirli • Sorusu: nasıl inşa ederiz? 	<ul style="list-style-type: none"> • Daha gerçekçi • Risk karşıtı • İşbirlikçi • Yaratıcı • Teknoloji ile doğan

2. KUŞAK TÜRLERİ

Çoklu kuşak kuramı söz konusu olduğunda akla ilk gelen isim Mannheim'dır (1927, 1952, 1972). Mannheim, travmatik tarihsel olayların nesiller arası bir bilinç yaratılmasındaki rolünü vurgulamıştı (Mannheim, 1972). Sonrasında çoklu kuşak kuramı Strauss - Howe (1991), Inglehart (1977), Sessa v.dğr. (2007), Kupperschmidt (2000), Twenge (2008-2010) gibi farklı isimlerce farklı açılardan ele alınmış ve popülerleştirilmiş olup günümüzde de güncelliğini yitirmemiştir.

Fikir vermesi bakımından farklı kaynaklardan öne çıkan kuşak sınıflamaları ve tarih aralıkları aşağıda tablo şeklinde verilmiştir (Taylor, 2008, 6; Reeves - Oh, 2007, 296; Çakmak - Yunus, 2017, 67; Twenge v.dğr. 2010, 1118; Gürbüz, 2015, 41):

Tablo 2. Kuşak isimlendirmeleri ve dönemler

Kuşak İsimlendirmeleri					
Tapscott	-	Baby Boom Generation (Bebek patlaması kuşağı)(1946-1960)	Generation X (X Kuşağı) (1965-1975)	Digital Generation (Dijital kuşak) (1976-2000)	-
Howe and Strauss	Silent Generation (Sessiz Nesil) (1925-1943)	Boom Generation (1943-1960)	13th Generation (13. Kuşak) (1961-1981)	Millenial Generation (Milenyum kuşağı) (1982-2009)	-
Lancaster and Stillman	Traditionalists (Gelenekçiler) (1900-1945)	Baby Boomers (1946-1964)	Generation Xers (1965-1980)	Generation Y (1981-1999)	-
Zemke v.dğr.	Veterans (Gaziler) (1922-1943)	Baby Boomers (1943-1960)	Gen-Xers (1960-1980)	Nexters (1980-1999)	
Oblinger and Oblinger	Matures (Olgunlar) (<1946)	Baby Boomers (1947-1964)	Gen-Xers (1965-1980)	Gen Y, Millennials (1981-1995)	Post Millennials (1995-Present)

Çoklu kuşak kuramı bağlamında her ne kadar farklı yıl aralıkları ve tanımlamalar söz konusu olsa da bu çalışmada sosyo-ekonomik, teknolojik ve kültürel dönüşümlerimizle daha fazla uyum sağladığı düşünülen kuşak ayrımı esas alınmıştır. Bu seçim, kuşaklar arası farklılaşma ve aynı zamanda aynı teknolojik ve kültürel unsurlara muhatap olma durumu ile birlikte teknolojik değişimin hızlandığı aralıklarla ilgili ideal bir zaman aralığına işaret ettiği düşünüldüğü için tercih edilmiştir (Twenge v.dğr., 2010, 1118; Çakmak - Yunus, 2017, 67; Gürbüz, 2015, 41).

Bu kuşaklar kronolojik sırayla

- Bebek Patlaması Kuşağı (Baby Boomers; 1946 – 1964 arası doğanlar),
- X Kuşağı (Gen X; 1965 – 1981 arası doğanlar),
- Y Kuşağı (Gen Me, Gen Y ve nGen; 1982 – 1999 arasında doğanlar),

- Z Kuşağı (iGen ve Kuşak I; 2000 yılı ve sonrasında doğanlar) şeklindedir.

Farklı kuşak ayrımlarında birbirinden farklı zaman dilimleri ve isimlendirmeler (Reeves - Oh, 2007, 296) bulunsa da günümüzde sosyal yaşamda temelde dört aktif kuşağın çoğunluk ve etkinliğinden söz edilebilir.

2.1. Bebek Patlaması Kuşağı (1946-1964)

İkinci Dünya Savaşı'ndan 1964 yılına dek doğanları içeren bu kuşak, bebek patlaması kuşağı olarak adlandırılmaktadır. Bu kuşak, ağırlıklı olarak kadın-erkek eşitliği, ırkçılıkla mücadele ve çevreye duyarlılık konularıyla öne çıkan bir kuşak olmuştur (Strauss - Howe, 1991, 299-307). Bu kuşağa bağımsız olmaları ve kendi kaderlerini kontrol edebilecekleri öğretilmişti; dolayısıyla bu durum, 1960'lardaki anti-otoriter kültür hareketinde de kendini göstermiştir (Editors of New Strategist Publications, 2010, 6).

Bebek patlaması kuşağı; rekabetçi, bireyci, sistemin ilerlemesi adına onu düzenlemek için yollar arayan bireylerden oluşur. Büyüme, değişim ve genişleme, kuşak mensupları için önemli unsurlardır (Crampton - Hodge, 2009, 2). Televizyonun dünyalarını dramatik biçimde değiştirdiği bu kuşak, Martin Luther King, Woodstock, Beatles ve Hanoi Hilton gibi isimlerden etkilenmiştir. Kuşak mensupları büyüme ve kendini geliştirmeye inanmaktadır (Reeves - Oh, 2007, 301).

Bu kuşaktakiler iş birlikçi olup rıza esaslı bir yönetsel anlayış içerisinde çalışmayı tercih ederler. Çalışılan ortam, katılım ilkesi ve takım ruhu düşüncesi ekseninde şekillenmelidir (Sessa v.dğr., 2007, 49-52). İletişim önemli olmakla birlikte bireysel özerklikten ödün verilmemelidir (Toruntay, 2011, 71). Kuşak mensupları çalışkan ve kanaatkâr olup sadakat duyguları da yüksektir (Adıgüzel v.dğr., 2014, 71).

2.2. X Kuşağı (1965-1981)

Bu kuşağın üyeleri 1965 - 1981 yılları arasında doğmuştur. Kuşağın ebeveynleri, sessiz kuşak ya da bebek patlaması kuşağına (Baby Boomers) mensup bireyler olarak değerlendirilmektedir; göz ardı edilmiş olup daha az takdir görme ile yüz yüze gelmişlerdir. Önceki kuşağa göre kısmen daha az sadık olup teknoloji ile ilgili değişimi kabul etme

eğilimindedirler (Twenge, 2010, 203-209). Edimleri ile ilgili de yapıcı geri bildirim beklerler (Crampton - Hodge, 2009, 2). Bu kuşağın dünyaya geldikleri ve yetiştikleri yıllarda Türkiye’de ve dünyada önemli değişimler yaşanmıştır. Bunlara bağlı olarak geçiş kuşağı olarak da bilinmektedirler (Baltacı, 2016, 8).

X kuşağı üyeleri, özgürlüklerine düşkün olup kendi sorumluluklarını erken yaşlarda alarak daha çok mücadele ederek yetişmişlerdir. Kendilerine güvenen kuşak üyeleri pratik olup global düşünce ve çeşitliliğin farkındadırlar, esnek bir çalışma hayatını tercih ederler (Reeves - Oh, 2007, 301). Kuşak üyeleri, gelişmiş akademik eğitime ve uluslararası deneyimi artırma fırsatlarına yönelmiş, değerli yetenekler kazanmak için arayış içinde olmuşlardır (D’Amato - Herzfeldt, 2008, 932). Yine kuşak mensupları, geleneksel iş odaklı çalışma biçimlerinden ziyade sınırların daha az sarıh olduğu iş alanları ve şartlarında çalışmayı tercih ederler. Yalnızken daha başarılı ve verimli çalışan kuşak üyeleri; çalışan, sabırsız ve iş merkezlidirler. İş ve özel yaşam arasındaki dengeye ulaştığına özen göstermeyi tercih etmektedirler (Toruntay, 2011, 74). X kuşağı üyeleri, aynı zamanda bağlılık hissiyatı değişken, otoriteye saygılı, toplumsal duyarlılığı olan, iş motivasyonları iyi, kanaatkâr bireyler olarak tanımlanmaktadır (Taylor, 2008, 11). Kuşak üyeleri, stresli işlerden uzak durup yaptıkları işi keyifli hâle getirir (Strauss - Howe, 1991, 323-328). X kuşağı üyeleri, farklılaşan dünya şartlarına adaptasyon adına büyük bir gayret içine de girmektedirler (Adıgüzel v.dğr., 2014, 172-175). Türkiye’de genellikle sessiz kuşağın çocukları olan X kuşağı üyeleri daha çalışkan, realist ve kanaatkâr bir yapıya sahiptirler (Çetin - Karalar, 2016, 4). X kuşağının en disiplinli ve en katı topluluk oldukları düşünülmektedir (Özer v.dğr., 2013, 139). X kuşağı üyeleri kendi sorunlarını kendileri çözmeye alışmıştır ve bu nedenle de kendilerine güvenleri ve iş becerileri daha yüksek görünmektedir (Akdemir v.dğr., 2013, 15). Fırtınalı bir dünyanın belirsizlikleriyle savaşmak zorunda kalan X kuşağı, kayıp kuşak olarak da isimlendirilmektedir (Altuntuğ, 2012, 205).

2.3. Y Kuşağı (1982–1999)

Y kuşağı, internetin doğup gelişmeye başladığı yıllarda doğmuş ilk kuşak olup farklı etnik köken ve kültürlerden kişilerle iletişimi görece daha fazla olan, dolayısıyla bu bağlamda karşı karşıya buldukları zengin kültürel ortamlarla öne çıkan bir kuşaktır. Diğer yandan kuşak üyeleri, doğumlarından itibaren yoğun biçimde iletişim ortamı ve reklamların etkisinde kalmış olup ana babalarına oranla daha çok marka bilincine sahip olmuşlardır (Strauss - Howe, 1991, 341-343). Y kuşağı, milenyum kuşağı olarak da bilinir (Bencsik v.dğr., 2016, 92). İstatiksel çalışmalar göstermiştir ki Y kuşağı mensupları arasındaki ekonomik şartlar karşılaştırıldığında alım gücü yüksek ve alım gücü düşük üyeler arasındaki farkın şimdiye kadar irdelenen bütün kuşaklar arasında en ciddi fark oluşturacak biçimde Y kuşağında ortaya çıktığı görülmüştür (Toruntay, 2011, 77).

Y kuşağı mensupları, otoriteyi kabullenmekte zorluk yaşayan, bu bağlamda da bağımsızlıklarını önemseyen, sıkça iş değiştirebilen, bireyselliği ön planda olan ve teknolojiyle büyüyen bireyler olarak değerlendirilmektedir (Taylor, 2008, 11). Kuşak üyeleri, teknoloji tutkunu ve teknoloji kullanımını iyi bilen kimselerdir. Günün ortalama on beş saatini medya ve iletişim teknolojileri ile geçiren bu kuşak için hayata dair konfor çok önemlidir. Y kuşağı mensupları, dişlinin bütünü içinde küçük bir dişli çarkı olmaksızın sistemin geleceği ile ilintili kritik bir konumda olmayı ve yeniliklerin içinde bulunmayı seçmektedirler (Adıgüzel v.dğr., 2014, 172-175).

Y kuşağı üyeleri gösterişe önem verirler, buna karşın dürüstlük ve milliyetçilik bakımından önceki kuşaklardan geridedirler. Bu grup, en az katı olan grup olarak gözükmektedir (Özer v.dğr., 2013, 139). Bu bireyler, çok görevli ve çevik çalışanlar olarak tanımlanır. Aynı anda çeşitli işler yapabilme yeteneğini haizdirler. Dolayısıyla da bu nitelik, karar verme biçimleri bakımından kuşak mensuplarının işlerini kolaylaştırmaktadır (Yüksekbilgili, 2013, 1401).

Bu kuşağın; internet kuşağı, gelecek kuşak ve dijital kuşak olarak adlandırıldığı bilinmektedir. Anılan isimler değerlendirildiğinde Y kuşağının kendinden önceki kuşaklardan hangi yönleriyle farklılaştığını görebiliriz. İngilizcede “neden” anlamındaki “Why” kelimesinden ge-

len bu “Y” harfi bu jenerasyona, sorgulayıcı yönlerinden dolayı verilmiştir (Baltacı, 2016, 10).

Y kuşağı, bazı tercih ve edimleriyle X kuşağından ayrılmaktadır (Koç - Öztürk, 2015, 86). Sorunları çözerken pragmatisttirler, başarıya odaklanmışlardır, kendilerine güvenirler, iyimser olup çeşitliliği önemserler (Reeves - Oh, 2007, 301). Genellikle yüksek eğitimli olup geleneklerden yeni döneme geçişi sembolize ederler. Adaptasyon kapasiteleri yüksek olup aynı anda birden fazla işe odaklanabilirler. Eğitim, kur ve stajlar yoluyla kendilerini etkin biçimde hayata hazırlarlar. Sabırsız kişilikleri nedeniyle hızlıca ödül beklerler. Para kazanmak önemlidir, para ile özgürlük arasında ilişki kurarlar. Kolay iş değiştirebilirler, bu bağlamda çalıştıkları yerde motivasyona ihtiyaçları vardır (Berkup, 2014, 222-223).⁴

2.4. Z Kuşağı (2000 ve Sonrası)

Bu kuşak henüz belirgin biçimde çalışma yaşamında da bulunmadığı için kuşağın güçlü ve zayıf tarafları yeterince tespit edilememiş, bununla beraber yapılan gözlem ve değerlendirmeler, Z kuşağı üyelerinin marka ve iş gördükleri firmalara karşı sadakatsiz olabileceklerini, kararlı ve hırslı olmayabileceklerini, çabucak sıkıldıkları için kolay vazgeçebileceklerini ortaya koymaktadır (Bejtkovský, 2016, 29). Bu durum, aynı zamanda kuşak üyelerinin standart işlere yönelmeyip daha çok kişiselleştirebilecekleri alanları tercih etmeleri gibi bir sonucu da beraberinde getirebilmektedir (Toruntay, 2011, 83). Bununla beraber kuşak üyelerinin yaratıcılık, hak arama, farklı toplumsal katmanlarla diyalog ve başarılı iletişim konusunda da başarılı olabilecekleri değerlendirilmektedir. Tekno-küresel bir dünyada doğan Z kuşağının üyeleri, herhangi bir yerdeki herhangi bir kişiyle temasa geçebilir. Teknoloji bağımlısı olarak adlandırılacak Z’lerin, internete hâkim olmak, teknoloji (Taylor, 2008, 12), internet tabanlı oyunlar oynamak, internet ortamında sosyalleşmek, 7/24 çevrimiçi olmak, bilgi almak ve sürekli bir şeyler paylaşmak gibi yönleri bulunmaktadır. Sabırsızdırlar ve dikkatleri azdır.

⁴ Y kuşağı temel özellikleri konusunda fikir verebilecek bir tablo için bk. Zeki Yüksekbilgili, “Türk Tipi Y Kuşağı”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/45 (2013): 342-353.

Özgüvenleri yüksek (Bencsik v.dğr., 2016, 96) olup verimli ve yenilikçi olma yönelimleri vardır (Berkup, 2014, 224). Z kuşağı tarafından kullanılan kelime, harf ve ifadeler, ebeveynleri için oldukça farklı olup bu durum, bazen iki jenerasyonu birbirinden ayırabilmektedir (Bencsik v.dğr., 2016, 93).

3. ÖRNEKLEMİN GENEL YAPISI

Araştırmamızın evreni, 2017-2018 eğitim öğretim yılı bahar döneminde Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenimine devam eden 1016 öğrencidir. Kız öğrencilerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu öğrencilerin dağılımı şu şekildedir:

Tablo 3. Araştırma evreni

Hazırlık Sınıfı						
Normal Öğretim	Kız:	112	Erkek:	47	Toplam:	159
İkinci Öğretim	Kız:	77	Erkek:	50	Toplam:	127
Toplam	Kız:	189	Erkek:	97	G. Toplam:	286
1. Sınıf						
Normal Öğretim	Kız:	74	Erkek:	27	Toplam:	101
İkinci Öğretim	Kız:	49	Erkek:	30	Toplam:	79
Toplam	Kız:	123	Erkek:	57	G. Toplam:	180
2. Sınıf						
Normal Öğretim	Kız:	72	Erkek:	48	Toplam:	120
İkinci Öğretim	Kız:	54	Erkek:	34	Toplam:	88
Toplam	Kız:	126	Erkek:	82	G. Toplam:	208
3. Sınıf						
Normal Öğretim	Kız:	67	Erkek:	46	Toplam:	113
İkinci Öğretim	Kız:	61	Erkek:	34	Toplam:	95
Toplam	Kız:	128	Erkek:	80	G. Toplam:	208
4. Sınıf						
Normal Öğretim	Kız:	42	Erkek:	25	Toplam:	67
İkinci Öğretim	Kız:	38	Erkek:	22	Toplam:	60
Toplam	Kız:	81	Erkek:	53	G. Toplam:	134

Bunların dışında devam mecburiyeti olmayıp alttan dersi bulunan 25 kız ve 17 erkek öğrenci vardır. Toplamda Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kayıtlı 1016 öğrenci bulunmaktadır.

Örnekleme: Örnekleme, araştırma evreninin yaklaşık %50'sinden oluşturulmuş olup bu durum araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini arttırmıştır. Örnekleme seçiminde tabakalı (katmanlı) örnekleme seçimi tekniği kullanılmıştır (Senam - Akpan, 2014, 470). Bu teknik çerçevesinde ana tabaka sınıf düzeyi olmak üzere; yaş, cinsiyet ve birinci-ikinci öğretim olma durumu bağlamında katmanlar oluşturulmuş, bu ana tabaka ve katmanlardan orantısız tabakalı seçim tekniğine uygun şekilde örnekleme alınmıştır. Örnekleme alınırken her ne kadar yukarıdaki katmanlar ekseninde orantısız tesadüfi seçim yapılsa da gerek hazırlık 1, 2, 3 ve 4. sınıf düzeyinden gerek kız gerekse erkek sınıflarından hem birinci hem de ikinci öğretimden öğrencilerin olmasına özen gösterilmiştir. Kız-erkek sınıfları, birinci ve ikinci öğretim sınıfları arasındaki sayısal fark dikkate alınmış, sağlıklı temsiliyet oluşması adına orantısız tabakalı örnekleme seçimi tekniği tercih edilmiştir.⁵ Bu çerçevede belirlemiş olduğumuz evren içerisinden araştırmaya 490 öğrenci dâhil olmuştur. Ancak yapılan anket neticesinde yaş grubu olarak Y kuşağı içerisine girmeyen öğrencilere ait formlar, işaretlenmemiş boş sayfaları bulunan ve belirgin biçimde topluca aynı seçeneklerin işaretlendiği formlar düşülmüş; değerlendirme 450 anket formu üzerinden yapılmıştır. Araştırmamız, 2017-2018 eğitim öğretim yılında Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kayıtlı öğrencilerle sınırlıdır.

Bunun dışında X kuşağı bağlamında yapılacak değerlendirmeler için kuşak yaş sınırlarında 6 öğretim elemanı ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Her bir görüşmeci M1, M2, M3, M4, M5, M6 ile kodlanarak öğretim elemanlarının çalışma bünyesinde ifade ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Yine anketlerin son bölümlerinde yer alan öğrenci görüşlerine ilişkin bölümü dolduran öğrencilerin ifadelerinden seçkiler ÖG1, ÖG2... şeklinde kodlanmış, verilerin analizinde bu görüşlere de yer verilmiştir.

⁵ Tabakalı örnekleme seçiminin avantaj ve dezavantajları için bk. Peter Lynn, "The Advantage and Disadvantage of Implicitly Stratified Sampling", *Understanding Society Working Paper Series*, 2016-05, 1-14, DOI: 10.12758/mda.2018.02.

4. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

Örneklemin demografik yapısı şu şekildedir:

Tablo 4. Örneklemin cinsiyet dağılımı

Cinsiyet	N	%
Erkek	168	37,3
Kız	282	62,7
Toplam	450	100,0

Örneklemin %37,3'ü erkek, %62,7'si kız öğrencilerden oluşmaktadır. Eğitim alan kız-erkek öğrenci sayıları düşünüldüğünde orantılı bir temsiliyetin de sağlandığı görülmektedir.

Tablo 5. Örneklemin yaş dağılımı

Yaş	N	%
18-23 yaş	380	84,4
23 ve yukarı	70	15,6
Toplam	450	100,0

Örneklemin %84,4'ü 18-23 yaş aralığında, %15,6'sı ise 23 yaş ve üzeridir (1982-1999 doğumlular). Bu durum beklendiği üzere örneklemin büyük bölümünün Y kuşağının son dönemlerinden olduğunu göstermektedir.

Tablo 6. Örneklemin sınıf seviyelerine göre dağılımı

Kaçıncı Sınıf	N	%
Hazırlık	71	15,8
1. Sınıf	85	18,9
2. Sınıf	139	30,9
3. Sınıf	87	19,3
4. Sınıf	68	15,1
Toplam	450	100,0

Yukarıdaki dağılım, örneklemin tüm sınıf düzeylerini kapsayacak biçimde teşekkül ettiğini göstermektedir. Okuldaki sınıf sayısı ile orantılı olarak 2. sınıf öğrencilerinden temsiliyetin %30,9 ile en yüksek düzeyde ortaya çıktığı görülmektedir.

Tablo 7. Örneklemin öğrenim türüne göre dağılımı

Öğrenim Türü	N	%
Birinci Öğretim	234	52,0
İkinci Öğretim	216	48,0
Toplam	450	100,0

Yine tabloda görüldüğü üzere birinci ve ikinci öğretim öğrencileri arasında oransal anlamda dengeli bir dağılımın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Tablo 8. Örneklemin aylık gelir durumuna göre dağılımı

Aylık Gelir Durumu	N	%
Çok iyi	3	0,7
İyi	108	24,0
Orta	298	66,2
Kötü	32	7,1
Çok kötü	9	2,0
Toplam	450	100,0

Araştırma alanında eğitim gören ilahiyat öğrencilerinin büyük bölümünün orta gelir grubundaki ailelerden geldiği anlaşılmaktadır. Katılımcı öğrencilerin sadece %0,7'sinin çok iyi gelir düzeyinde olması, üst gelir grubundaki ailelerin ve gençlerin yüksek din eğimine yönelik yaklaşım ya da tercihlerine yönelik dikkat çekici bir veri ortaya çıkarmıştır. Dinî hayat ile sosyo-ekonomik düzey arasındaki bağ, tek yönlü ve tek boyutlu değildir. Bu yüzden dindarlık ile sosyo-ekonomik bağlamda sosyal sınıf ve gelir seviyesi arasındaki ilişkilerin farklı nedenlerden beslenerek biçimlendiği de dikkate alınmalıdır. Bununla beraber çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalar da göstermektedir ki dinsel içerikli aktivitelerle daha

fazla ilgilenenler sosyo-ekonomik bakımdan ‘orta’ gelir düzeyine sahip kimselerdir (Onay, 2004, 115’den akt. Koç, 2010, 238).

Tablo 9. Anne eğitim durumu

Anne Eğitim Durumu	N	%
Okur yazar değil	31	6,9
Okur yazar, diploması yok	38	8,4
İlkokul mezunu	273	60,7
Ortaokul mezunu	70	15,6
Lise mezunu	31	6,9
Yüksekokul, üniversite mezunu	6	1,3
Lisansüstü eğitim (YL-Doktora)	1	0,2
Toplam	450	100,0

Öğrencilerin büyük bölümünün anne eğitim düzeyinin ancak ilkokul düzeyinde olduğu görülmektedir. Çocuğun yetiştirme sürecinde en önemli etken olan annenin eğitimi inkâr edilemez önemi haiz olduğu düşünüldüğünde üniversite eğitimine yönelme sonrasında gerekli olabilecek destek süreci ya da olası çatışmalarda bu oran göz ardı edilemez.

Tablo 10. Baba eğitim durumu

Baba eğitim durumu	N	%
Okur yazar değil	5	1,1
Okur yazar, diploması yok	16	3,6
İlkokul mezunu	182	40,4
Ortaokul mezunu	83	18,4
Lise mezunu	90	20,0
Yüksekokul, üniversite mezunu	69	15,3
Lisansüstü eğitim (YL-Doktora)	5	1,1
Toplam	450	100,0

Baba eğitim durumuna bakıldığında anneye oranla daha fazla sayıda üniversite eğitimi almış baba olması dikkat çekicidir. Ancak iş yaşamında hâlen erkek ağırlığı dikkate alındığında anne eğitimine oranla kabul edilebilir bir oran ortaya çıkmıştır. Yine de lise ve altı düzeyde eğitimli baba oranının yüksek olduğu görülmektedir. Anne babanın eğitimi göstermektedir ki ilahiyat eğitimi alan öğrenciler için yüksek eğitimli ebeveynlerin sayısı az görünmektedir.

Tablo 11. İlahiyat fakültesini seçmekteki neden

İlahiyat fakültesini seçmenizde en önemli sebep ne idi?	N	%
Aile	94	20,9
Arkadaş	5	1,1
Dinî hassasiyetlerim	68	15,1
Toplumdaki saygınlığı	9	2,0
İş bulma kolaylığı	72	16,0
Bölümü seviyor ve okumak istiyor olmam	202	44,9
Toplam	450	100,0

Bölüm seçimi ile ilintili soruya verilen yanıtlar dikkat çekicidir. Aile etkisi ve yönlendirmesi ile bölümü seçenlerin oranı %20,9 olarak ortaya çıkmıştır. Yine %2 oranında toplumdaki saygınlığa bağlı tercih ve %16'lık oranın iş bulma kolaylığına bağlı yaptığı seçim göstermektedir ki önemli sayıda öğrenci dinî hassasiyet, yönelim ve bölüme olan sevgisi dışındaki faktörlere bağlı olarak ilahiyat fakültesine yerleşmiştir. Bu oranlar, eğitim süreci ve buna bağlı olarak bölümle ilgili idealizmin ortaya çıkış derecesiyle ilintili fikir verebilir. Öğrencilerle yapılan gözlem ve görüşmeler göstermiştir ki özellikle kız öğrencilerin kayda değer bir bölümü, aile yönlendirmesi ile üniversite tercihiinde bulunmak durumunda kalmışlardır. Bu noktada “ÖG9: Aile baskısı ile ilahiyat okumak derslere yönelik çalışma azmimi etkiliyor. ÖG7: Eğitim sistemin-den kaynaklanan sıkıntılardan dolayı çoğu öğrenci mutsuz ve ne istediğini

kendisi de bilmiyor. Aile, toplum zoruyla bir yerlere zorla geliyorlar.

ÖG8: *Gelir düzeyi eşit olsun. Hiçbirimiz istemediğimiz bölümlerde sırf maaş için kendimizi harcamayalım. Herkes sevdiği işi yapsın.* şeklindeki öğrenci görüşleri de bu durumu destekler mahiyettedir. Zorunlu tercih, beraberinde başarısızlık, motivasyon eksikliği, dolayısıyla mutsuzluk ve verimsizliği de getirebilmektedir. Gelir dağılımındaki eşitsizlik vurgusu, bağlantılı olarak sevilen işi yapma arzusunun ifadelendirilmesi de dikkat çekicidir.

Yine “M5: *Gariban Anadolu çocuğu çoğunlukla hedef kitle, dolayısıyla iş aş beklentisi anlaşılabilir. Geline koşullar belli. Belki biraz kolay para kazanma peşindeler zaruretten. M6: Kimlik sorunları ve savrulmalar yaşayan kendini yeterince dolduramamış bir topluluk. Bunda geldikleri çevre de önemli bir etken.*” şeklindeki öğretim elemanlarının tespitleri de göstermektedir ki ekonomik ve çevresel koşulların dayattığı zaruri bir tercih ve yönelme ya da yöneltme durumu da söz konusudur. Geline koşullar hem yeterliliklerle ilgili bir açmaz oluşturabilmekte hem de kimileri için severek isteyerek yapılan bir seçimden ziyade, hayatı asgari düzeyde idame ettirebilmeye yönelik bir zorunlu seçim durumu söz konusu olabilmektedir.

Tablo 12. Tekrar seçim olsa ilahiyatın okunup okunmayacağı

Tekrar seçim döneminize dönseydiniz yine ilahiyat okur muydunuz?	N	%
Evet	305	67,8
Hayır	143	31,8
Cevapsız	2	0,4
Toplam	450	100,0

Bağlantılı olarak tekrar aynı bölümü seçip seçmeyecekleri sorusuna öğrencilerin %67,8'i evet, %31,8'i hayır cevabı verirken %0,4'ü soruyu

cevapsız bırakmıştır. Oranların bir önceki ilahiyat öğrenimi tercihi tablosu ile paralellik arz ettiği görülmektedir. %31,8 gibi büyük bir oranda öğrenci, tekrar ilahiyat fakültesi okumayı tercih etmemektedir. Bunun model olma noktasındaki tercihlerle bağlantısı göz ardı edilemez.

Kuşak özelliklerine uyum aranması hasebiyle Y kuşağı özellikleri ile ilintili sorularda kısmen katılıyorum, katılıyorum ve tamamen katılıyorum tercihlerini işaretleyenlerin oranı sorular ekseninde aşağıda verilmiştir. Kız ve erkek öğrencilerin oranları yüzdelik rakam sonuna E ve K şeklinde belirtilmek suretiyle ayrı ayrı ifade edilmiştir.

Tablo 13. Örneklemin Y kuşağı özellikleri ile ilintili sorulara verdikleri cevaplar

Örneklemin Y kuşağı özellikleri ile ilintili sorulara verdikleri cevaplar.	Teknolojik gelişmeleri yakinen takip eder ve yeni teknolojileri olabildiğince hayata uygulamada kullanırım		Yeri geldiğinde otoriteye meydan okuyabilirim		Yeni şeyler denemek benim için önemlidir		Harcama yapmayı severim, ama bilinçli tüketiciyimdir, marka bilincim yüksektir		Sosyal ilişkiler kurmayı sever ve önemserim		Geleceğimle ilgili kararlarda rol model tavsiyelerine ihtiyaç duyarım		Yapacağım herhangi bir işle ilgili teşvik edilmem önemlidir		Hızlı düşünmek, hızlı hareket etmek ve hızlı tüketmek hayat tarzım için doğru bir tanımlamadır	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Tamamen katılıyorum	85	18,9 9,8E 9,1K	117	26,0 13,6E 12,4K	151	33,6 10,4E 23,1K	78	17,3 7,1E 10,2K	191	42,4 14,9E 27,6K	69	15,3 6,4E 8,9K	100	22,2 12,7E 13,8K	68	15,1 5,8E 9,3K
Katılıyorum	139	30,9 12,2E 18,7K	121	26,9 9,8E 17,1K	169	37,6 15,8E 21,8K	115	25,6 11,1E 14,4K	176	39,1 14,2E 24,9K	143	31,8 9,8E 22,0K	162	36,0 12,7E 23,3K	102	22,7 8,7E 14,2K
Kısmen Katılıyorum	168	37,3 11,8E 25,6K	132	29,3 7,8E 21,6K	111	24,7 9,8E 14,9K	151	33,6 11,1E 22,4K	74	16,4 7,3E 9,1K	154	34,2 13,3E 20,9K	131	29,1 10,9E 18,2K	168	37,3 14,4E 22,9K
Katılmıyorum	38	8,4 2,7E 5,8K	51	11,3 2,9E 8,4K	13	2,9 0,4E 2,4K	51	11,3 3,3E 8,0K	7	1,6 0,7E 0,9K	54	12,0 4,4E 7,6K	37	8,2 3,3E 4,9K	68	15,1 4,7E 10,4K
Hiç katılmıyorum	17	3,8 0,9E 2,9K	21	4,7 2,4E 2,2K	5	1,1 0,7E 0,4K	51	11,3 4,2E 7,1K	2	0,4 0,2E 0,2K	28	6,2 3,3E 2,9K	20	4,4 2,0E 2,4K	44	9,8 3,8E 6,4K
Cevapsız	3	0,7 0,0E 0,7K	8	1,8 0,9E 0,9K	1	0,2 0,2E 0,0K	4	0,9 0,4E 0,4K	450	100,0	2	0,4 0,0E 0,4K	450	100,0	450	100,0
Toplam	450	100,0	450	100,0	450	100,0	450	100,0	191	42,4	450	100,0	100	22,2	68	15,1

Y kuşağı özelliklerine ilişkin alt alta pek çok tablo ortaya çıkacağı için veriler tek tabloda birleştirilmiştir. Y kuşağının temel karakteristiklerine uyumu ölçmeye yönelik sorular irdelendiğinde katılmıyorum, hiç katılmıyorum seçeneklerini tercih edenlerin yüzdesinin düşüklüğü dikkat çekicidir. Bununla beraber tamamen katılıyorum, katılıyorum ve kısmen katılıyorum seçeneklerini işaretleyenlerin oranı, Y kuşağı özelliklerinin

taşındığına dair önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Y kuşağı ile uyumu irdeleyen sorular göstermektedir ki Bozok İlahiyat öğrencileri, Y kuşağının genel karakteristikleri ile uyumlu bir görünüm arz etmektedir.

Burada kız ve erkek öğrenciler arasında ankete katılanların sayısal oranı düşünüldüğünde orantılı bir ilişki olduğu görülmektedir. Sadece otoriteye karşı durabilme ve teknolojik gelişmeleri yakinen takip etme noktasında tamamen katılıyorum seçeneğinde katılımcı sayısı az olsa da erkeklerde oranın yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Aşağıda verilen bulgular üç temel noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, öğrencilerin model olma, model alma noktasındaki temel kanaatleri; ikincisi, ilahiyat öğrencisine ne tür bir rol biçtikleri, üçüncüsü ise model olma zaruretine bağlı olarak ortaya çıkan tepki, baskı ya da gerilime dair düşüncelerdir.

Tablo 14. Dinî anlamda model alma durumu

Hayatımda dinî anlamda model aldığım kimseler olmuştur	N	%
Tamamen katılıyorum	120	26,7
Katılıyorum	170	37,8
Kısmen Katılıyorum	102	22,7
Katılmıyorum	32	7,1
Hiç katılmıyorum	20	4,4
Cevapsız	6	1,3
Toplam	450	100,0

Y kuşağı ilahiyat öğrencilerinin model alma ve model olma noktasındaki kanaatleri sorgulandığında dinî anlamda model aldıkları kimse olup olmadığı sorusuna, ağırlıklı olarak katılıyorum cevabı verilmiştir. Öğrencilerin çok büyük bir kısmı, dinî anlamda model olarak benimsediği kimseler olduğunu ifade etmiştir. Bu soruda atfın büyük ölçüde

Müslümanlar için en büyük örnek Hz. Muhammed'e yapıldığı düşünülebilir. Bu bağlamda ilintili soru ve tablo aşağıda verilmiştir:

Tablo 15. Hz. Muhammed'in örnek oluşu

Müslüman için tek örnek Hz. Muhammed'dir	N	%
Tamamen katılıyorum	269	59,8
Katılıyorum	81	18,0
Kısmen Katılıyorum	49	10,9
Katılmıyorum	35	7,8
Hiç katılmıyorum	12	2,7
Cevapsız	4	0,9
Toplam	450	100,0

Hz. Muhammed'in tek örnek oluşu noktasında büyük çoğunluğun olumlu görüş bildirdiği görülmektedir. Ancak burada tek ibaresi farklı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Hz. Muhammed, bir ilahiyat öğrencisi için elbette ki en büyük örnek kabul edilmektedir, ancak bu soruda kullanılan "tek" ibaresine verilen cevap dikkat çekicidir. Ankette sorulan diğer bazı sorulara verilen cevap, bu soruya verilen cevapla paralellik arz etmemektedir.

Tablo 16. Gelecekte dinî anlamda model alınacak kimseler var mı?

Gelecekte dinî anlamda model alacağım kimseler olacaktır	N	%
Tamamen katılıyorum	77	17,1
Katılıyorum	173	38,4
Kısmen Katılıyorum	123	27,3
Katılmıyorum	51	11,3
Hiç katılmıyorum	20	4,4
Cevapsız	6	1,3
Toplam	450	100,0

Ahlaki model bulmanın zorluğuna katılanların oranı ciddi oranda yüksektir. Bunun yanında Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve vefat ettiği düşünüldüğünde gelecekte dinî anlamda örnek (model) alacağım kimseler olacaktır sorusuna %17,1'lik oranda katılımcının ta-

mamen katılması, %38,4'lük oranda katılımcının katılıyorum seçeneğini tercih etmesi ise dikkat çekicidir.

Tablo 17. Doğru dinî anlayış ve yaşayış geliştirebilmek için örnek almanın gerekliliği

Doğru dinî anlayış ve yaşayış geliştirebilmek için örnek almak gereklidir	N	%
Tamamen katılıyorum	113	25,1
Katılıyorum	166	36,9
Kısmen Katılıyorum	109	24,2
Katılmıyorum	43	9,6
Hiç katılmıyorum	16	3,6
Cevapsız	3	0,7
Toplam	450	100,0

Tabloda verildiği üzere doğru dinî anlayış ve yaşayış geliştirebilmek için örnek almak gereklidir sorusuna da yüksek oranda olumlu bakış ortaya konmakta, doğru dinî anlayış ve yaşayış, katılımcıların büyük bölümü tarafından örnek almaya bağlanmaktadır. Bu da göstermektedir ki birey için model olma öncesinde bir konumda olduğu düşünülebilecek olan model alma hususunda net bir yaklaşım bulunmamaktadır. Doğru dinî anlayış ve yaşayışın dinî metinlere ya da bilgi kaynaklarının ötesinde örnek şahsiyetlere din eğitimi alan kişilerce bağlanması diğer bir dikkat çekici husustur.

Tablo 18. İslam'ı doğru yaşayabilmek için bir yol göstericiye (mürşide) ihtiyaç var mıdır?

İslam'ı doğru yaşayabilmek için bir yol göstericiye (mürşide) ihtiyaç vardır	N	%
Tamamen katılıyorum	97	21,6
Katılıyorum	87	19,3
Kısmen Katılıyorum	113	25,1
Katılmıyorum	68	15,1
Hiç katılmıyorum	84	18,7
Cevapsız	1	0,2
Toplam	450	100,0

Yukarıdaki sorularla bağlantılı biçimde, fakat farklı bir kavram kullanılarak sorulan soruda ise durum kısmen farklılaşmaktadır. İslam'ın doğru yaşanması noktasında bir yol gösterici arayışı bir önceki tabloya göre daha düşük oranda ortaya çıkmaktadır. Örnek alma ve yol göstericiye tabi olma belirgin biçimde birbirinden ayrılmaktadır. Her ne kadar burada oran düşse de İslam'ın doğru yaşanabilmesi Kur'an ve sünnet dışında bir yol göstericiye de bağlanabilmekte olup bu yönelim dikkat çekicidir. Bu anlamda “ÖG13: Kişinin hayatında bazı yönlerini model aldığı kimseler olmalıdır. Bu ona hem şevk ve azim verir hem de yaşantısında zorlanmaz.” şeklindeki öğrenci görüşü de örnek şahsiyetlerin hayatı kolaylaştırıp insanı motive edebileceğine dair bir kanıya işaret etmekte ve model almayı gerekli görmektedir.

Tablo 19. Model almak insanı atalete sevk edebilir mi?

Model almak insanı atalete sevk edebilir	N	%
Tamamen katılıyorum	45	10,0
Katılıyorum	58	12,9
Kısmen Katılıyorum	120	26,7
Katılmıyorum	138	30,7
Hiç katılmıyorum	86	19,1
Cevapsız	3	0,7
Toplam	450	100,0

Bu bölümde sorulan soru ile de model almanın, bağlantılı biçimde model olmanın olası sonuçlarına dair bir değerlendirme istenmiştir. Katılımcıların yaklaşık yarısı, aslında model alarak hayat sürmenin insanı dinamizmden uzaklaştırıp atalete sürükleyebileceği değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Bu husus dikkat çekicidir. Oranın bu denli yüksek olması, inanç, ibadet, davranış ve yaşayışıyla kendini model olma zorunluluğunda hissetmeden ilahiyat öğrencisinin aslında bu konuda zihninde netleşmemiş unsurlar olduğuna da işaret etmektedir. Y kuşağının dinamizmi düşünüldüğünde dinamik biçimde kendi hayatının kontrolünü kendi ellerinde tutma düşünce ve isteği de etken bir faktör olarak düşünülebilir. Konu ile ilintili

“ÖG12: İnsanlar bir model belirledikten sonra tembelleğe yönelebilir. Ancak birçok kişinin de bu model kimselere ihtiyacı var. Artı ve eksi yönü ile bakınca artı yönü daha fazla model olmanın.” şeklindeki öğrenci görüşü, salt model almanın tembelleğe yönelme ile arasında bir bağ kursa da pek çok kişinin de bir modele ihtiyacı olduğu düşüncesinden uzak görünmemektedir.

Konunun doğrudan ilahiyatçı ekseninde irdelendiği aşağıdaki sorularda ilahiyatçı-model insan bağıntısı, katılımcıların kanaatleri bazında sorgulanmıştır. Bir ilahiyatçının aynı zamanda model bir şahsiyet olup olmaması gerektiğini sorgulayan ifadeye katılımcıların neredeyse tamamı olumlu yanıt vermiştir. Bu da göstermektedir ki ilahiyat öğrencileri, ilahiyatı seçiş biçimleri ve içselleştirme dereceleri ne olursa olsun ilahiyatçıya örnek insan olma misyonu yüklemektedirler. Böylesi bir yaklaşımda elbette dinî metinlerdeki örnek insan olmaya atıf, toplumsalın bu konudaki ürettiği örnek birey olma değeri, çevrenin ister istemez özellikle din adamı ya da ilahiyatçıya yüklemiş olduğu misyonun etkisi de yadsınmaz.

Tablo 20. Bir ilahiyatçı aynı zamanda örnek bir insan olmalı mıdır?

Bir ilahiyatçı aynı zamanda örnek bir insan olmalıdır	N	%
Tamamen katılıyorum	250	55,6
Katılıyorum	168	37,3
Kısmen Katılıyorum	27	6,0
Katılmıyorum	4	0,9
Hiç katılmıyorum	1	0,2
Toplam	450	100,0

Yukarıdaki soru ile de bağlantılı biçimde ilahiyatçı için biçilen rol, aşağıda verilen üç soruda da benzer çizgide ortaya çıkmaktadır. İlahiyatçının giyiminden davranışlarına, hatta kişiliğine, göstereceği tavra kadar dikkatli olması gerektiği yönündeki genel kanaat çok büyük oranda ortaya çıkmıştır. Bu konuda öğretim elemanlarının “M3: Genç bilinçli olmalı, İslam’ın onun üzerinden, onun bu etiketi üzerinden değerlendirildiğini bilmeli ve ona göre davranmalı. Zaten bu işi severek isteyerek içselleştirerek yapmalı.

M3: Temsiliyet olmayacaksa ben ilahiyatçıyım dememeliler. Seçmişlerse gereğini yapmalılar. M4: İlahiyatçının örnek insan olma misyonu var. Kur'an bu konuda referans. M5: Bu yola isteyerek giriyorsanız kurallarına uyacaksınız. İstmeden burada iseniz ayrı. Kimliğinizin gereğini yerine getirmek zorundasınız. Bu kimi zaman bir dua okumak olur, kimi zaman belli şekilde davranmak.” şeklindeki görüşleri, ilahiyatçıların söylem ve davranışlarında tercihli girdikleri bu yolda son derece dikkatli olmaları gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Bu duruma dinî metinler eksenli referans verildiği de görülmektedir. Bu söylemler, öğretim elemanlarınca da ilahiyat öğrencisine açık bir görev ve misyon yüklendiğinin göstergesi niteliğindedir. Yine benzer bir öğrenci kanaati de “*ÖG10: Bence ilahiyat okuyanlar, bu işi canla başla isteyenler, bir kimliğinin olduğunu farkına varmalıdırlar. Biz örnek insan olacağız. Hep en mükemmel, en iyi insan modeli olmamız gerekiyor.*” şeklindedir. Bu ve benzeri öğrenci görüşleri de öğrencilerin de kendine bu tür bir görevi yüklediğini göstermektedir.

Tablo 21. İlahiyatçı dini temsil ediyor, buna göre davranmalıdır

İlahiyatçı dini temsil ediyor, buna göre davranmalıdır	N	%
Tamamen katılıyorum	165	36,7
Katılıyorum	176	39,1
Kısmen Katılıyorum	73	16,2
Katılmıyorum	21	4,7
Hiç katılmıyorum	12	2,7
Cevapsız	3	0,7
Toplam	450	100,0

Yukarıdaki tablolarla da uyumlu biçimde “*M4: Sorumluluğum aynı olsa da hata lüksüm yok. Müslümanın görevi var ama bilgi bana ekstra sorumluluk yüklüyor. M4: İlahiyatçı bin düşünüp bir söylemeli. İslam onun üzerinden değerlendirilebiliyor.”; “ÖG11: Bilen yaşar prensibinden ilahiyatçılar rol model olmalı. İlahiyatçı imajı toplumda iyi ya da kötü ise bunu olumluya çevirecek yine biziz.”* şeklindeki öğretim elemanı ve öğrenci

görüşleri de ilahiyatçıya yüklenen misyonu destekler nitelikte bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Aşağıda görüldüğü üzere tüm Müslümanların muhatabı olduğu giyimde uyulması gerekli ölçütler konusu, özel başlıkta ilahiyatçı için özen gösterilmesi gereken bir alana dönüşmüş gözükmektedir.

Tablo 22. İlahiyatçı giyimine özen göstermelidir

İlahiyatçı giyimine özen göstermelidir	N	%
Tamamen katılıyorum	184	40,9
Katılıyorum	184	40,9
Kısmen Katılıyorum	59	13,1
Katılmıyorum	11	2,4
Hiç katılmıyorum	11	2,4
Cevapsız	1	0,2
Toplam	450	100,0

Aşağıdaki soru ile ilahiyatçı dışında din alanında hizmet veren şahısların örnekliliği konusundaki görüşler sorgulanmış, ilahiyatçı din adamının fazlaca birbirinden ayrılmadığı ve din hizmeti alanındaki hemen hemen herkesten örnek olması noktasında benzer hassasiyetler beklendiği, bu grubun tamamına model olma misyonu yüklendiği görülmüştür.

Tablo 23. Din adamı örnek olmalı mı?

Toplumdaki ilahiyatçı, imam ya da din kültürü öğretmeni örnek insanlar olmalı gibi bir yaklaşımı doğru bulurum	N	%
---	----------	----------

Tamamen katılıyorum	99	22,0
Katılıyorum	144	32,0
Kısmen Katılıyorum	124	27,6
Katılmıyorum	40	8,9
Hiç katılmıyorum	40	8,9
Cevapsız	3	0,7
Toplam	450	100,0

Tablo 24. “İlahiyatçı da böyle yaparsa” söylemi

“İlahiyatçı da böyle yaparsa” söylemi beni rahatsız ediyor	N	%
Tamamen katılıyorum	311	69,1
Katılıyorum	79	17,6
Kısmen Katılıyorum	27	6,0
Katılmıyorum	13	2,9
Hiç katılmıyorum	20	4,4
Toplam	450	100,0

Bu bölümde ise ilahiyat öğrencisinin üzerinde hissettiği baskı ve model olmak durumunda kalışın olası sonuçları ile ilintili kanaatler sorgulanmıştır. Müslüman kimliğinin ötesinde ilahiyatçının, farklı konumlandırılarak onunla ilgili beklentilerin yüksek tutulması bu bağlamda her türlü söylem ve davranışının bir nevi toplumca süzgeçten geçirilerek ilahiyatçının hanesine yazılması, ilahiyat öğrencilerini rahatsız ediyor görünmektedir. Yukarıdaki tabloda ortaya çıkan %69,1’lik oranındaki “ilahiyatçı da böyle yaparsa söylemi beni rahatsız ediyor” düşüncesine tamamen katılıyorum... Yine “M1: İlahiyatçı olacak da matematikçi örnek insan olmayacak mı? Ama maalesef ilahiyatçı odaklı bu yanlış algı toplumda var.”; “ÖG6: “Bizden önce ilahiyatçı kimliğimiz önde, bunun böyle olmasını istemezdim.” şeklindeki öğretim elemanı ve öğrenci gö-

rüşü de göstermektedir ki bireyin benliği, kişiliğinin önünde olması gereken bir unsurdur. Örnek bir hayat sürme hassasiyeti de toplumun tüm kesimlerince paylaşılması gereken bir olgudur. Ancak realitede var olan “ÖG5: *Din ilahiyatçılara mı indi?*” şeklindeki öğrenci görüşü ile de ortaya konan düşünce sistemi, ilahiyat öğrencileri arasında rahatsız edici bulunmaktadır.

Tablo 25. Dinî hayat beraberinde sosyal hayatta fedakârlık getirir mi?

Günümüzde dinî bir hayat sürmek sosyal hayatla ilgili bazı fedakârlıklar gerektirir	N	%
Tamamen katılıyorum	149	33,1
Katılıyorum	154	34,2
Kısmen Katılıyorum	80	17,8
Katılmıyorum	32	7,1
Hiç katılmıyorum	30	6,7
Cevapsız	5	1,1
Toplam	450	100,0

Yukarıdaki soru ile bağlantılı biçimde model olmanın ötesinde dinî bir yaşantı, toplumsalın ortaya çıkardığı bazı alanlardan uzak kalmayı da beraberinde getirmekte ve bu durum fedakârlık olarak tanımlanmaktadır. Yukarıda verilen tabloda dinî hayat sürmeyenlere göre bir fedakârlık içinde bulunduğu düşüncesinin izleri açık biçimde ortadadır. Diğer yandan “M6: *Toplumun beklentileri ile örtüşen bir davranış modeli mi, doğru olanın yaşanması mı? Bu noktada bazen beklentileri aşamadığımız oluyor. Beklenen verilmek istenilenle her zaman aynı olmayabiliyor.*” şeklindeki öğretim elemanı kanaati de sonuçta ortaya çıkan denge çabası ve gerilimi gözler önüne serer niteliktedir.

Tablo 26. Model olma noktasında hissedilen baskı ve sonuçları

Model olma noktasındaki bizler üzerindeki baskı beni mutsuz ediyor	N	%

Tamamen katılıyorum	56	12,4
Katılıyorum	82	18,2
Kısmen Katılıyorum	125	27,8
Katılmıyorum	112	24,9
Hiç katılmıyorum	75	16,7
Toplam	450	100,0

Bu bölümde sorulan soruya verilen yanıtlar ise model olmak durumunda kalmanın ilahiyatçı üzerinde ister istemez duygusal bir gerilim yarattığına işaret eder niteliktedir. Model olma konusunda baskı ve mutsuzluk oluştuğuna %12,4'lük katılımcı tamamen katılıyorum seçeneğini işaretlerken, %18,2 oranında katılımcı ise katılıyorum seçeneğini işaretlemiştir. %27,8 oranında ise kısmen katılıyorum seçeneği işaretlenmiştir. Yine “M2: Toplumun yüklediği misyonu gerçekleştireceğiz diye heba olan hayatlar var. Herkes nasıl mutlu oluyorsa o şekilde yaşamalı, kendimiz olmalıyız. Kendimiz olduğumuzda insan oluruz. Ama bir yerde bir yüksek lisans yapan ya da çok okuyan varsa o da ilahiyatçı olmalı derken çıkmazdan çıkmadığımızın alt metnini ortaya koyuyoruz. M5: Çevre sizden kafasındaki din adamı imajına uygun davranışlar bekliyor, ilahiyatçıyı zorlayan bu. Bunu doğruyu yaşayarak aşmanın yolları aranabilir. Doğrusu yapıp anlatılıp gösterilebilir. Belki var olan baskıyı bu azaltabilir. M1: İlahiyatçıda kaçınılmaz bir denge kurma çabası var. Bu dengeyi kuramadığın zaman mutsuz oluyorsun. Bir yanda toplumun senden beklentileri, bir yanda da senin yaşama dair taleplerin. İkisi arasında sürekli bir denge kurma çabası söz konusu.” şeklindeki öğretim elemanı görüşlerinden, yaptıkları gözlemlerden ilahiyatçılar üzerinde bir baskı oluştuğunu değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. İfadelerden, çevrenin beklentileri ve kendi öz amaç ve beklentileri arasında sıkışıp kalan bir topluluk vurgusunun yapıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer yandan “ÖG1: Toplum ilahiyatçı olmamızdan ötürü kendilerinin yapmadığı şeyleri bizlerden bekliyor. Biz de sıradan birer Müslümanız. ÖG2: İlahiyatçılardan mükemmel insanlar olmaları beklenmektedir. Fakülte öğrencileri bunun altında ezilmektedir. ÖG3: Aslında baskıyı toplumdan

çok ilahiyatçılar birbirine yapmakta, sürekli birbirlerini izleyip hata arayıp uyararak. ÖG4: Toplumda din hakkında bilgisi olmayanlar ilahiyatçıyı yargılamaya çalışıyor. Kendilerinin farkında değiller.” şeklindeki öğrenci görüşleri de anket sonuçları ve öğretim elemanı değerlendirmeleri ile paralellik arz etmektedir. Burada ortaya çıkan durum, Grace Davie'nin (2000) 'vekil din' teorisiyle belli yönleriyle örtüşür görünmektedir.

Bu tespitlerden hareketle ilahiyatçının ister istemez kendisini model olmak gibi bir misyonun içinde bulunduğu, toplumun kimi zaman dinî gerçeklerle örtüşmese de yoğun talepleri, baskısı ve kontrolünün olduğu, ilahiyatçının ben olma savaşında sürekli bir denge mekanizması işletmek durumunda kaldığı, isteklilik ve içselleştirme söz konusu değilse gerilim ve istenmeyen davranışların bağlantılı olarak mutsuzluğun olası sonuç olduğu gibi bazı çıkarımlar yapılabilir. Ancak bu noktada bireyin tamamen pasif olmadığı, hem kendisini hem de çevresini şekillendirdiği gerçeği de göz ardı edilmemelidir (Özalp - Yörük, 2017, 245).

6. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Araştırma sonucu elde edilen veriler, gözlemlerimiz, öğretim elemanlarının gözlem ve değerlendirmeleri ve öğrencilerin öz değerlendirmeleri üzerinden yapılan çıkarımlara göre Yozgat Bozok İlahiyat Fakültesinde dinî eğitim alan öğrenciler daha çok Anadolu kökenli, ağırlıklı olarak düşük ve orta gelir düzeyine sahip, yüksek eğitim almamış bir çevreden gelmektedirler. Bölümü seçmelerinde iş kaygısı ve özellikle kız öğrenciler için aile yönlendirmesinin etkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan %38,1 gibi yüksek oranda öğrencinin tekrar aynı bölümde okumak istemeyeceklerini dile getirmesi, yukarıdaki ifadelerle birlikte düşünüldüğünde günümüzde bu durumun üniversite ve meslek tercihi ile ilintili genel bir problem olduğu ortadadır. Bu konuda farklı bölümleri de kapsayan ileri araştırmalar yapılması gerekli görünmektedir.

Araştırma alanındaki ilahiyat öğrencileri her ne kadar Y kuşağının özelliklerini taşıyalar da aldıkları dinî eğitim, içinde buldukları dinî unsurlarla sıkça karşılaştıkları sosyal ortam belirli sınırlar çizmektedir. Gerek kişisel gözlemlerimiz gerek öğretim elemanlarının gözlem ve

değerlendirmeleri gerekse öğrencilerin öz değerlendirmeleri bu durumu doğrular niteliktedir. Kuşak özelliklerinin taşınmasında her ne kadar ilahiyat camiası dışarıdan kapalı bir alan gibi değerlendirilse de günümüz teknoloji dünyasında yaşam biçimi ve alışkanlıklar kolayca ve hızlı bir biçimde tüm iletişim alanlarına yayılabilmektedir.

Sonuçlara göre öğrencilerin büyük bölümü, daha önce dinî anlamda rol model olarak benimsedikleri birinin olduğunu belirtmişlerdir. Yine gelecekte dinî anlamda model alabileceği kimseler olabileceği sorusuna %17,1 tamamen katılıyorum, %38,4 ise katılıyorum şeklinde cevap vermiştir. Bağlantılı olarak doğru dinî anlayış ve yaşayış için model almanın gerekliliğini ifade eden öğrenci oranı ciddi manada yüksek çıkmıştır. Bunu, öğrenci görüşleri de doğrular niteliktedir. Temel dinî metinlerden ziyade model üzerinden dini öğrenme ve yaşamaya dair bu yaklaşım dikkat çekicidir. Yine model alışın bireyi atalete sürükleyebileceğine ilişkin görüşe öğrencilerin büyük kısmının katılmaması da bunu doğrular niteliktedir.

Araştırma alanında ilahiyatçı ya da din adamı kimliğinin topluma yansıma biçiminin son derece önemli olduğunun düşünüldüğü görülmüştür. İlahiyatın bir seçim olduğu, insanların, dini ilahiyatçı ya da din adamı üzerinden görüp okudukları, dolayısıyla her söylem ve hareketin ince elenip sık dokunması gerektiğine yönelik bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Giysilere dahi son derece dikkat edilmesi gerektiği yönündeki bulgular bunu doğrular niteliktedir. Bu bakış açısı büyük ölçüde öğretim elemanlarınca da paylaşılmaktadır. Diğer yandan “ilahiyatçı da böyle yaparsa” söyleminin araştırma alanında son derece yanlış bulunduğu görülmektedir. Bunu, bir öğrencinin “Din, ilahiyatçılara inmedi.” şeklindeki ifadesi de çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Her ne kadar ilahiyatçının örnek ve özenli davranmak durumunda olan insan olduğuna yönelik bir kanaat varsa da toplumun ilahiyatçıyı ya da din adamını merkeze alarak kendini öz değerlendirme süreçlerinin dışında bırakması, ilahiyatçı ve din adamından mükemmel olmasını beklemesi rahatsız edici bulunmaktadır. Bir yandan her bireyin kendi dinî bilgi, inanç ve davranış sistemini geliştirirken temel sorumlu olduğu düşüncesine görece uzak biçimde model insanın gerekliliğine göz önünde

olma, hep en doğru ve iyinin beklendiği karakter olma sorunsalı başa çıkılması zor bir durum ortaya çıkarıyor görünmektedir.

Bağlantılı biçimde ilahiyatçı ya da din adamı misyonunun sosyal birtakım fedakârlıkları kaçınılmaz kıldığı da araştırma bulguları arasındadır. Bu durumun bir yansıması, sosyal hayatta yaşanan kimi diyaloglarda ilahiyatçı kimliğinin öğrenilmesi akabinde iletişimde bir kopukluğun ortaya çıkabildiği ve mesafe konulabildiği yönündeki ifadelerdir. Bu yaklaşım çözümlenirken, ilahiyatçının söylem ve yaklaşımıyla karşı tarafı baskılayacağı veya sınırlayabileceği düşüncesinin oluşmasına bağlı bir çekincenin doğduğu ifade edilmiştir.

Netice itibarıyla araştırma evreninde öğrencilerde Y kuşağı, öğretim elemanlarında X kuşağı özelliklerinin büyük ölçüde taşındığı görülmüştür. Ancak dinî eğitim ve sosyal çevre kendi sınırlarını da çizmektedir. Model insan olma konusunda bir zaruret olduğuna yönelik inancın yanında toplumun biçtiği modelin bilgi ile uyuşmayabilmesi ve bireyin benliğini ortaya koyabilmesi noktasında ortaya çıkardığı baskı rahatsız edici bulunmaktadır. Bu da ilahiyatçı için sürekli bir denge kurma çabası ve içsel bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. Eğitim sonrasında toplumla din adamı olarak pek çok noktada temas kurmak durumunda kalacak ilahiyatçı için bu çetrefilli durum, çözüm bekleyen bir sorunsal gibi görünmektedir. Çözumsuzlüğün dinî hizmet alanındaki motivasyonu da etkileyebileceği göz ardı edilemez. Bununla beraber bireyin tamamen pasif olmadığı, hem kendisini hem de çevresini şekillendirdiği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Araştırma ile ortaya çıkan verilerin, geleceğin hazırlayıcısı konusunda sayılabilecek Y kuşağının daha iyi anlaşılabilmesi ve toplumsal hayatın kurgulanması noktasındaki dinamiklerin anlaşılabilmesi yolunda bir adım olacağı; “hayata dair yolu keşfetmek mi sadece takip etmek mi” sorusu ile ilintili zihinsel bir altyapı inşasına katkıda bulunabileceği düşünülmektedir. Yine araştırma sonuçlarının “model insan” algısının toplumsal dinamizm, dinî sosyalleşme süreçleri üzerine etkisinin anlaşılmasına katkı sağlayabileceği değerlendirilmektedir. Diğer yandan, İslam’ı temsil etme noktasında ilahiyatçıya ya da din adamına yüklenen misyon ve ilahiyatçının etiketine uygun davranması gerekliliği konusundaki yaygın kanaate bağlı olarak öğrencide oluşan gerilim ve

gerilimin gerek bireysel gerekse toplumsal alana yansımalarının alanda yapılabilecek yeni çalışmalarla irdelenmesi gerekliliği ortadadır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Orhan - Batur, H. Zeynep - Ekşili, Nisa. "Kuşakların Değişen Yüzü ve Y Kuşağı İle Ortaya Çıkan Yeni Çalışma Tarzı: Mobil Yakalılar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2014): 165–182.
- Akdemir, Ali - Konakay, Gönül - Demirkaya, Harun - Noyan, Aral - Demir, Bülent - Ağ, Cengiz - Pehlivan, Çağlar v.dğr., "Y Kuşağının Kariyer Algısı, Kariyer Değişimi ve Liderlik Tarzı Beklentilerinin Araştırılması". *Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 11–42.
- Altun, Fatma - Yazıcı, Hikmet. "Nitel ve Nizel Yöntemleri Kullanan Araştırmacıların Empatik Eğilimleri ve İşlevsel Olmayan Tutumları Arasındaki Farklılıklar". *TSA* 18/1 (2014): 371–386.
- Altuntuğ, Nevriye. "Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/1 (2012): 203–212.
- Arslan, Aykut - Staub, Selva. "Kuşak Teorisi ve İşgirişimcilik Üzerine Bir Araştırma". *KAÜ İİBF Dergisi* 6/11 (2015): 1–24.
- Aydin, Gülşen Çetin - Başol, Oğuz. "X Ve Y Kuşağı: Çalışmanın Anlamında Bir Değişme Var Mı?". *EJOVOC : Electronic Journal of Vocational Colleges* Aralık (2014). <https://doi.org/10.17339/ejovoc.41369>.
- Baltacı, Halime Özer. *İletişim Becerileri ve Empatik Eğilim Arasındaki İlişkinin X ve Y Kuşaklarına Göre Farklılıklarının İncelenmesi ve Bir Uygulama*. Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi, 2016.
- Bejtkovský, Jiri. "The Employees of Baby Boomers Generation, Generation X, Generation Y and Generation Z in Selected Czech Corporations as Conceivers of Development and Competitiveness in Their Corporation". *Journal of Competitiveness* 8/4 (2016): 105–123.
- Bencsik, Andrea - Horváth-Csikós, Gabriella - Juhász, Timea. "Y and Z Generations at Workplaces". *Journal of Competitiveness* 8/3 (2016): 90–106.
- Benson, John - Brown, Michelle. "Generations at Work: Are There Differences and Do They Matter?". *The International Journal of Human Resource Management* 22/9 (2011): 1843–1865.
- Berkup, Sezin Baysal. "Working With Generations X And Y In Generation Z

- Period: Management Of Different Generations In Business Life”. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5/19 (2014): 218–229.
- Bulgan, Gülay - Göktaş, Pınar. “X, Y ve Z Kuşağı Engellilerinin Turizme Erişebilirliğinin Karşılaştırılması”. *Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016): 24–49.
- Çakmak, Fatih - Yunus, Mehmet Çelik. “Türkiye’de İstihdamın Kuşaklara Göre Analizi”. *Sayıştay Dergisi* 104/Ocak-Mart (2017): 65–86.
- Caranyagan, Dionesio. “Generational Differences Chart Traditionalists Baby Boomers Generation X Millennials Birth Years”. Accessed: May 6, 2019. https://www.academia.edu/27023453/Generational_Differences_Chart_Traditionalists_Baby_Boomers_Generation_X_Millennials_Birth_Years.
- Çetin Aydın, Gülşen - Başol, Oğuz. “X ve Y Kuşağı: Çalışmanın Anlamında Bir Değişme Var mı?”. *Electronic Journal of Vocational Colleges December* (2014).
- Çetin, Canan - Karalar, Serol. “X, Y ve Z Kuşağı Öğrencilerin Çok Yönlü ve Sınırsız Kariyer Algıları Üzerine Bir Araştırma”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 14/28 (2016): 157–197.
- Clement, Dominique. “Generations and the Transformation of Social Movements in Postwar Canada”. *Social History* 42/84 (2009): 361–387.
- Costanza, David P. - Badger, Jessica M. - Fraser, Rebecca L. - Severt, Jamie B. - Gade, Paul A. “Generational Differences in Work-Related Attitudes: A Meta-Analysis”. *Journal of Business and Psychology* 27 (2012): 375–394.
- Crampton, Suzanne M. - Hodge, John W. “Generation Y: Unchartered Territory”. *Journal of Business & Economics Research* 7/4 (2009): 1–6.
- D’Amato, Alessia - Herzfeldt, Regina. “Learning Orientation, Organizational Commitment and Talent Retention across Generations”. *Journal of Managerial Psychology* 23/8 (2008): 929–953.
- Davie, Grace. *Religion in Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Day, Robert A. *Bilimsel Makale Nasıl Yazılır, Nasıl Yayımlanır?*. Trc. Gülay Aşkar Altay. Ankara: Tübitak Yayınları, 1998.
- Deneçli, Ceyda - Deneçli, Sevdâ. “Nabza Göre Şerbet, Kuşağa Göre Etkinlik: Eğlencenin Pazarlanması ve Kuşaklar”. 2013. <https://issuu.com/vysaydin/docs/kusaklar>.

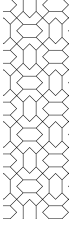
- Egri, Carolyn P. - Ralston, David A. "Generation Cohorts and Personal Values: A Comparison of China and the United States". *Organization Science* 15/2 (2004): 210-220.
- Giancola, Frank. "The Generation Gap: More Myth than Reality". *Human Resource Planning* 29/4 (2006): 32-37.
- Greenfield, Patricia M. "Social Change, Cultural Evolution, and Human Development". *Current Opinion in Psychology* 8 (2016): 84-92.
- Gürbüz, Sait. "Kuşak Farklılıkları: Mit Mi, Gerçek Mi?". *İş ve İnsan Dergisi* 2/1 (2015): 39-59. <https://doi.org/10.18394/iid.80342>.
- Hedström, Peter. "Explaining Social Change: An Analytical Approach". *Papers* 80. 2006. 70-95.
- Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Jurkiewicz, Carole L. - Brown, Roger G. "GenXers vs. Boomers vs. Matures: Generational Comparisons of Public Employee Motivation". *Rev. Public Personnel Administration* FALL (1998): 18-37.
- Kalaycı, Sümeyye - Kökçel, Elif. "Y Kuşağının Teknoloji İle İlişkisi: Ön Lisans Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma". *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2017): 79-98.
- Keleş, Hatice Necla. "Y Kuşağı Çalışanlarının Motivasyon Profillerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2 (2011): 129-139.
- Koç, Murat - Öztürk, Linda. "Mavi Yaka Y Kuşağını Liderlik Algılaması Üzerine Bazı Tespitler (Kahramanmaraş Organize Sanayi Bölgesi Örneği)". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015): 85-102.
- Koç, Mustafa. "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 217-248.
- Krywulak, Tim - Roberts, Martha. "Winning the Generation Wars: Making the Most of Generational Similarities and Differences in the Workforce". In *The Conference Board of Canada*. 1-76. 2009.
- Kupperschmidt, Betty. "Multigeneration Employees: Strategies for Effective Management". *The Health Care Manager* 19/1 (2000): 65-76.
- Lester, Scott W. - Standifer, Rhetta L. - Schultz, Nicole J. - Windsor, James M. "Actual Versus Perceived Generational Differences at Work: An Em-

- pirical Examinatio". *Journal of Leadership & Organizational Studies* 19/3 (2012): 341–354.
- Lower, Judith. "Brace Yourself Here Comes Generation Y". Erişim Tarihi: 5.5.2019. *Critical Care Nurse* 28/5 (2008): 80–85. <http://ccn.aacnjournals.org/content/28/5/80.full>.
- Macky, Keith – Gardner, Dianne – Forsyth, Stewart. "Generational Differences at Work: Introduction and Overview". *Journal of Managerial Psychology* 23/8 (2008): 857–861.
- Mannheim, Karl. "The Problem of Generations". In *Karl Mannheim: Essays*. 3rd Ed. 276–322. Routledge, 1972.
- Moss, Simon. "Generational Cohort Theory". *Sico Tests*. 2016. <http://www.psych-it.com.au/Psychlopedia/article.asp?id=374>.
- N. Eisenstad, Shmuel. "Social Change, Differentiation and Evolution". *American Sociological Review* 29/3 (1964).
- Özalp, Ahmet – Yörük, Ali. "Mead'e Göre Benlik: Etkileşim Dünyasında Toplum, Birey ve Din". *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 9/34 (2017): 241–246.
- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2010): 323–343.
- Özer, Pınar Süral – Eriş, Engin Deniz – Özmen, Ömür Neczan Timurcanday. "Kuşakların Farklılaşan İş Değerlerine İlişkin Emik Bir Araştırma". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2013): 123–142.
- Parry, Emma – Urwin, Peter. "Generational Differences in Work Values: A Review of Theory and Evidence". *International Journal of Management Reviews* 13 (2010): 79–96.
- Publicaitons, Editors of New Strategist. *American Generations*. New York: New Strategies Publications Inc., 2010.
- Reeves, Thomas C. – Oh, Eunjung. "Generational Differences". *Handbook of Research on Educational Communications and Technology*. 2007. 295–303.
- Senam, Nsikan – Akpan, Uwem. "The Survey Communication on Research". *International Journal of Education and Research* 2/10 (2014): 461–478.
- Sessa, Valerie I. – Kabacoff, Robert I. – Deal, Jennifer – Brown, Heather. "Generational Differences in Leader Values and Leadership Behaviors". *The Psychologist-Manager Journal* 10/1 (2007): 47–74.

- Smola, Karen - Sutton, Charlotte D. "Generational Differences: Revisiting Generational Work Values for the New Millennium". *Journal of Organizational Behavior* 23 (2002): 363-382.
- Strauss, William - Howe, Neil. *Generations: The History of America's Future*. New York: Ny: William Morrow, 1991a.
- Strauss, William - Howe, Neil. *Generations. The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: William Morrow and Company, Inc., 1991b.
- Sümer, Fulya Erendağ. "Sosyal Medya Kullanım Pratikleri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Global Media Journal TR Edition*, 8(15) 8/15 (2017): 166-181.
- Taylor, Colonel James C. *Whither March the Cohorts: The Validity of Generation Theory as a Determinant of the Sociocultural Values of Canadian Forces Personnel*. Canadian Forces College, 2008.
- Toruntay, Hatice. *Takım Rollerini Çalışması: X ve Y Kuşağı Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Twenge, Jean M. "A Review of the Empirical Evidence on Generational Differences in Work Attitudes". *J Bus Psychol* 25 (2010): 201-210.
- Twenge, Jean M. - Campbell, Stacy M. "Generational Differences in Psychological Traits and Their Impact on the Workplace". *Journal of Managerial Psychology*. 2008. <https://doi.org/10.1108/02683940810904367>.
- Twenge, Jean M. - Campbell, Stacy M. - Hoffman, Brian J. - Lance, Charles E. "Generational Differences in Work Values: Leisure and Extrinsic Values Increasing, Social and Intrinsic Values Decreasing". *Journal of Management* 36/5 (2010): 1117-1142.
- Yılmaz, Kaya. "Comparison of Quantitative and Qualitative Research Traditions: Epistemological, Theoretical, and Methodological Differences". *European Journal of Education* 48/2 (2013): 311-325.
- Yüksekbilgili, Zeki. "Türk Tipi Y Kuşağı". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (2013): 342-353.

CITATION

Mehmet ÇALIŞKAN , "The Oath Method of the Holy Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 85-112



KUR'AN-I KERİM'İN YEMİN ÜSLUBU*

The Oath Method of the Holy Qur'an

Mehmet ÇALIŞKAN

Dr. Öğr. Üyesi.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

mehmet.caliskan@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1865-7732.

Öz

Yemin, Kur'an'ın zengin üslubu içerisinde çok sayıdaki ayette yer almaktadır. Bu durum, Kur'an'ın anlatımında ve anlaşılmasında yeminin ne denli önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'ı anlama çabaları çerçevesinde bir kaide ilmi olarak değerlendirilen yemin "Ulûmu'l-Kur'an" içerisinde "Aksâmu'l-Kur'an" başlığı altında yer almaktadır. Bu mesele, hakkında çok farklı görüşlerin serdedildiği nadir konulardan birisidir. Kur'an'ın Mekki surelerindeki yeminleri üç grupta toplamak mümkündür. 1. Allah'ın bizzat kendi zat ve sıfatına yemin etmesi, 2. Allah'ın fiilleriyle ile yapılan yeminler 3. Allah'ın yarattıklarına dair yaptığı yeminlerdir. Medeni surelerdeki yeminlerin farklı format içinde olduğu görülmektedir. Genel itibarıyla Medeni sure yeminleri, Mekki sure yeminlerinden farklı olarak açık yeminler olmadığı için bir kısım harfler, edatlar ve lafızların vurgusundan tespit edilmeye çalışılmıştır. Yemin lafızlarının geçtiği "muksemun bih"ler istidlali olmaktan çok, bilgi yüklü ve hüküm içerikli haberlerdir. Medine dönemi ayetlerdeki yemin içeriklerini; imanın hakikati, Allah yolunda mücadelenin tekidi, Allah yolunda savaşanların afla karşılanacakları, Yahudi ve Hıristiyanların inanç durumu, Müslümanların onlara karşı alacağı tutum şeklinde ifade edebiliriz.

Anahtar kelimeler: Tefsir, kasem, yemin, hilf, üslûb.

The Oath Method of the Holy Qur'an

Abstract

Oath is a Qur'anic concept included in many verses in the Qur'an that has an enhanced methodology. This shows how important oath is in the narration and understanding of the Qur'an. Oath has been considered as a principal science in the framework of understanding the Qur'an, and has been dealt with under the title of Aqsâm al-Qur'an (i.e. the parts of the Quran) among 'Ulûm al-Qur'an (Qur'anic Sciences). This is one

* Bu makale "Kur'an Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu" (2016) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

KAYNAKÇA

Mehmet ÇALIŞKAN , "KUR'AN-I KERİM'İN YEMİN ÜSLUBU", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 85-112. **Makale Geliş T:** 25/01/2019 **Kabul T:** 06/06/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

of those rare topics on which many different perspectives have been put forth. It is possible to collect the oaths in Makki Surahs of the Qur'an under three groups: 1. "Oath of Allah on His own being and attributes; 2. Oaths taken with the actions of Allah; 3. Oaths taken on the creatures of Allah. It is seen that the oaths taken in Madani Surahs are in a different format. In general, the oaths in Madani Surahs are not apparent, which is different from the Makki Surahs; and therefore, some letters, prepositions, wording an emphasis have been used to determine the meanings. The "muqşam bih"s in which oaths are mentioned, are loaded with information and judgments rather than being inferential. It is possible to argue that the contents of the oaths in the Verses of the Qur'an in Madina Period are about the true nature of faith, reinforcement of the struggle for the sake of Allah, the forgiveness for those who fight for the sake of Allah, the belief status of the Jews and Christians, and the attitudes of the Muslims towards them.

Keywords: Commentary, vow, oath, agreement, method.

GİRİŞ

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, nüzulünden bu yana gerek Müslümanların gerek diğer inanç gruplarının merakla inceledikleri bir kitap olmuştur. Bilindiği gibi Kur'an toptan yazılı bir belge/kitap olarak değil, hayata doğrudan müdahale eden sözlü hitap hâlinde vahyedilmiştir. Kur'an tefsiri çalışmaları ya Fatıha suresinden Nâs suresine veya Kur'an'dan bir kavram ve konu esas alınarak yine Kur'an bütünlüğünde inceleme (konulu tefsir) şeklinde sürdürülegelmiştir. Bizim çalışmamız kategorik olarak ikinci kısımda değerlendirilebilir. Bu çalışma ile Kur'an'ı anlamaya bir nebze katkı sunabileceğimize inanıyoruz. İncelediğimiz konu "Kur'an-ı Kerim'de Yemin" meselesidir. Konu incelenirken takip edeceğimiz usul, yeminin cahiliyedeki kullanımının belirlenmesi, bu kavramın Kur'an'da nasıl yer aldığı ve hedefinin ne olduğu tespiti şeklinde olacaktır.

İnsanoğlunun tarih boyunca sözlerine kuvvet vermek ve muhatabını söylediği sözün doğruluğuna ikna etmek için yemin kullandığı bir vakıdır. Hâliyle yeminin her dilde olduğu gibi Arapçada da sık sık başvurulan bir anlatım biçimi olduğu bir gerçektir. Yeminler, milletlerin inanç, örf ve âdetlerine göre şekillenmiş bir anlatım şeklidir. Cahiliye Arap toplumunda inancın çok tanrıcılık üzerine oturması, o dönemdeki yemin şeklinin bu doğrultuda oluşmasına sebep olmuştur. Nitekim cahiliye Arapları, Allah'a olduğu kadar putlara ve bir kısım kutsal saydıkları nesnelere yemin etmeyi hayatlarının bir parçası hâline getirmişlerdi.

Kur'an, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden yegâne de-

lildir. Zira Allah Teala, Hz. Peygamber'den mucize isteyenlere Kur'an'ı göstermiş ve onlar için Kur'an'ın yeterli bir mucize olduğunu belirtmiştir.¹ Kur'an'ın muhteşemiyatı kadar lafızlarındaki incelik, anlatım üslubu, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren farkına varılan ve inceleme alanı hâline getirilen bir husustur. Kur'an, esas itibarıyla Hz. Peygamber'in dili ve içinde doğup büyüdüğü Kureyş toplumunun şivesi üzerine nazil olmuştur. Kur'an'ın lafızlarındaki zarafet ve mana derinliği, düşmanlarını dahi hayrette bırakacak derecede uyumlu ve cezbedicidir.

Yemin konusu, Kur'an anlatımı içerisinde bilindik ve kolay bir dil özelliği ve kolay bir iletişim vasıtası olarak görülse de bu konuda söz söylemiş olanlar, çoğunlukla yeminin sadece ilk kısmıyla (muksemun bih) ilgilenmişler ve yeminin cevabı konusunda ketum davranmışlardır. Bu çalışmanın ilk kısmında Mekki surelerdeki yemin örnekleri üzerinden yemin kavramları incelenecek, diğer kısmında ise Medeni surelerdeki yemin örnekleri ve bunların tahlilleri değerlendirilecektir.

1. YEMİN LAFIZLARI

1.1. Kavramsal Çerçeve

Yeminle ilgili kavramsal çerçeve içinde "hilt" (half, halif), "misak", "ahit", "şehadet", "ilâ" gibi kelimeler yer almaktadır. Fakat dilde daha çok "kasem", "yemin" ve "hilt" kelimeleri kullanılmıştır. Yemin anlamında kullanılan diğer kelimeler örf ve niyete bağlı olarak bu anlamı kazanmışlardır.² Nitekim o kelimelerin yemin olabilmesi, bunları söyleyen kimsenin hangi niyetle söylediğine bağlıdır. Yemin olabilmesi için bu kelimelerin yemin kastıyla söylenmiş olması gerekir. Nitekim ağız alışkanlığı ile söylenen ve içinde yemin lafızları geçen bir sözün yemin değerinin olmadığı da açıktır. Yemin kavramı içerisinde çok kullanılan "kasem", "yemin" ve "hilt" lafızları üzerinde duralım.

1.2. Kasem.

¹ el-'Ankebût 29/50-51.

² Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 418; Hayrettin Öztürk, "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'an'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013): 44.

Sözlükte “bölmek, kesmek ve karar vermek” anlamlarında kullanılmıştır.³ İstilahi anlamda kasem, bir şeyin yapılıp yapılmayacağı hususunda muhataba karşı sözün bir kutsalla kuvvetlendirilmesidir. Bir başka deyişle kasem, haberin doğru veya yanlışlığını Allah’ın isminin zikredilerek kuvvetlendirilmesidir.⁴ Başka bir tanımında kasem, sözün/ haberin tahkik ve tekit edilmesidir. Nahivciler buna “haberle tekit edilen cümledir.” derler.⁵ Kasem anlamında kullanılan bir diğer kelime yemin lafzıdır.

1.3. Yemin

Arapça bir kelime olan yemin, “y-m-n” kökünden gelmektedir. Sözlükte, “kuvvet, kudret, bereket, sağ taraf, sağ el, ant içme, aht, yüce ve güzel mevki” manalarında kullanılmıştır.⁶ Çoğulu “eymün” veya “eymân”dır. Kasem için yapılan tanımlar yemin için de geçerlidir. Yemin, kişiler ve kültürler arası iletişimde dikkat çekme ve güven oluşturma için en yaygın ve etkili yollarından biridir. Bu bağlamda yeminler, pek çok toplumda sadece nesnelere önem ve kutsallığına dikkat çekmek değil, aynı zamanda mesaja güven duyulmasını sağlamak, ona önem atfetmek için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.⁷ Kelimenin kök anlamından hareketle karşılıklı söz verme ve ahitleşme esnasında

³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: tâcu'l-lügâ ve shâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Âttâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1984), 2: 1482-1483; Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1979), 5: 3656.

⁴ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1972), 3: 40; Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1978), 2: 133; Boynukalın, “Yemin”, 43: 417. Nermin Öztürk, “İlahî Dinlerde Yemin, Keffâret ve Kurban”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002): 167.

⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 40; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 169.

⁶ Muhammed İbn Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-mesbût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 8: 126; Boynukalın, “Yemin”, 43: 417. Kur'an'da yemin lafzı yedi anlamda kullanılmıştır: “El” (Tâ-hâ 20/17); “Yön” (el-Hâkka 69/19); “Kuvvet” (es-Sâffât 37/93); “Yemin” (el-Bakara 2/289, 225); “Ahd” (et-Tevbe 9/12, 94); “Din” (el-A'râf 7/17); “Sıla” (İlgi), (en-Nisâ 4/3). Bu anlamlar için bk. Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetü'l-'ayüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 641-643.

⁷ M. Zaky İbrahim, “Kur'an'da Yeminler: Bintü's-Şâti'nin Edebî Katkısı”, çev. Burhan Sümertaş, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/3 (2013): 948-949.

kişilerden biri diğerinin sağ elini tutardı. Bu davranışa ve anlaşmaya “sağ el”, manasında yemin denilmiştir. Kuvvetinin fazlalığı dolayısıyla da sağ el “yemin” diye isimlendirilmiştir.⁸ Bir konuda anlaşmaya varan kimselerin sağ ellerini tutmalarının bir diğer anlamı, “Sana verdiğim bu söz karşılığında elimi sana rehin ediyorum.” demektir. Yemin ifadeleri, kefalet ve tazmin anlamı içerecek şekilde genişlemiştir.⁹ Görüldüğü üzere burada “sağ el” istiare yoluyla ve anlam genişlemesiyle yemin anlamında kullanılmıştır. Hayır, bereket demek olan “yümn” lafzı da buradan türetilmiştir.¹⁰ “Allah’ın zimmeti, misakı ve ahdi demek olan, diğer bir ifade ile Allah’a karşı bir mükellefiyeti kabul etmekten ibaret bulunan yemin, bunu yapan kimsenin bütün güç ve samimiyetini ifade eder ve o kimse, söylediği sözde bütün varlığını ortaya koymuş olur. Bu itibarla böyle bir ahde giren kişi yalan söyler veya sözünü tutmazsa hem kendi ruhunu mahvetmiş hem de Allah’ı gücendirmiş olur.”¹¹ Kasemle yemin lafzı arasındaki fark, lügat anlamlarının değişik kelimelerle ifade edilmesinden ve az da olsa bu iki lafzın bazı türevlerinin uygulama alanlarının farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır.

İslam’a göre yemin, ister zatına, ister sıfatlarına olsun ancak Allah’a yapılır. Bu hususta farklı mezhebî görüşler varsa da Allah’tan başka hiçbir varlık üzerine yemin edilmesinin caiz olmadığı söylenebilir.¹² Bu konuda yemin anlamına gelen, ancak uygulamada bazı farklılar gösteren “hîlf” lafzından da söz etmemiz gerekir.

⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 552-553.

⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Abdillâh b. Muhammed en-Nüceyrâmî, *Eymânü’l-‘Arab fi’l-câhiliyye*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1382/1963), 29; Abdulhamid el-Ferâhî, *İm’ân fi aksâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Mektebetü’s-Selefiyye, 1994), 15.

¹⁰ Cevherî, “*es-Sihâh*”, 2: 1621-1623; İsfahânî, “*el-Müfredât*”, 552-553; Ebu’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim el-Halebî, “*Umdetü’l-huffâz fi tefsiri eşrefi’l-elfâz*”, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye 1996), 4: 358; İbn Manzûr, “*Lisânu’l-‘Arab*”, 4: 4969; Nazif Şahinoğlu, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1986), 13: 384; Boy-nukalın, “Yemin”, 43: 417.

¹¹ Şahinoğlu, “Yemin”, 384; N. Öztürk, “İlahî Dinlerde Yemin, Keffâret ve Kurban”, 167-169.

¹² Bk. Buharî, “Eymân”, 4; Müslim, “Eymân”, 1; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 3; Nesâî, “Eymân”, 4.

1.4. Hilf

Sözlükte, “anlaşma, akit ve yemin” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, cahiliye döneminde Araplar arasında yapılan ittifak, dostluk, dayanışma ve himayeye alma anlaşmasını ifade etmektedir. Bu çerçevede birbirine muhalif olan kabile ve gruplar arasında yapılan ittifaka “hilm” denilmiştir. Bu ittifak, iki kişi arasında olduğu gibi iki kabile veya daha fazlası arasında da olabilmekteydi. İttifak akdi, bir merasimle grupları, kabileleri birleştirme, savunma ve mazlumun hakkını almak adına mücadele etme, siyasi, ekonomik, kültürel ve askerî pakt gayesi gütmekteydi. Bu açıdan bakıldığında hilm, yemin manasını da içine alan ittifak anlamı içermektedir.¹³ Diğer taraftan hilm, hususi hâllerde kullanılırken; yemin, genel hâllerde kuvvetli bir mana için kullanılmaktadır.¹⁴ Bu konuda cahiliye döneminde Kureyş kabilelerin birbiriyle hilm yaptıkları gibi Mekke dışında kabile veya devletlerle de hilm yaptıkları bilinmektedir. Bu hilm akitleri sayesinde Kureyş’e, Hicaz ve diğer bölgelerde rahatça ticari faaliyetlerini yapabilme imkânı ve serbest dolaşım izni sağlanmıştır. Bundan dolayı da hilmî gerçekleştirenler “müdebbirûn” (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) şeklinde anılmışlardır.¹⁵ Dabbe, Sevr, Ukayl, Teym ve Adî kabileleri arasında yapılan “hilfu’r-ribâb” adı verilen yeminleşme de bu konuda örnekler arasındadır. Cahiliyede bu gibi hilmîler çok büyük bir öneme haizdi. Hilmîten dönmek, büyük bir suç ve aşağılık bir davranış olarak kabul edilirdi.¹⁶

Îlâf konusunda Kur’an, Kureyş’in, Ebrehe’nin saldırısından korunmuş olmalarını,¹⁷ yaz ve kış Mekke dışındaki yerlere ticaret için emniyet içerisinde gidiş gelişlerini ve her türlü korkudan emin kılınmış olmalarını Allah’ın lütfu ve Kâbe’nin bereketine bağlamış ve bu

¹³ İbn Manzûr, “*Lisânu’l-‘Arab*”, 2: 963.

¹⁴ Arendonk, “Hilm”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1964), 5: 486; Pedersen, John, “Yemin”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), 6: 374-375; Nadir Özkuyumcu, “Hilm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 29; Boynukalın, “Yemin”, 43: 417.

¹⁵ Muhammed Hamîdullah, “Îlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 63; Özkuyumcu, “Hilm”, 18: 29-30; İbn Hişâm *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazî Şelebî (Kahire: Tûrâsu’l-İslâm, ts.), I: 131-132; Arendonk, “Hilm”, 486; Cevad Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi 1993), 4, 378; Ferâhî, “*İm‘ân*”, 62.

¹⁶ Cevâd Ali, “*el-Mufassal*”, 369, 378; Arendonk, “Hilm”, 5: 486; Özkuyumcu, “Hilm”, 18: 30.

¹⁷ Bk. el-Fil 105/1-5.

beytin (Kâbe'nin) rabbine ibadet etmelerini istemiştir.¹⁸ Bu husustaki ilahî buyruk, dışarıda başka kavimler her türlü zarara uğrarken Kureyş'e verilen bu emniyet ve başkalarıyla zımnem anlaşma (îlâf) yaparak kurulan iyi ilişkiler, onların evveleminde sadece Allah'a ibadet etmelerinin gereği olarak ortaya konmuştur. Kureyş suresinin başındaki "îlâf" lafzı, alıştırma, ısındırma, ahit, anlaşma anlamlarına geldiği kadar, bir şeyi diğerine katmak anlamından hareketle Allah'ın yardımını sayesinde sermayeyi çoğaltarak zengin olduklarını hatırlatmayı da içermektedir.¹⁹ Kureyşliler, bu anlaşmalar ve Kâbe'nin kutsallığı sayesinde yıl boyunca herhangi bir saldırıya maruz kalmadan ve bir korkuya kapılmadan istedikleri yerde ticaret yapabilmekteydiler.²⁰ Hilf, bir bakıma himaye idi. Arapların köklü gelenekleri arasında himaye ayrı bir yere sahiptir. Bir kimsenin himaye altına alınması, o kimseye karşı gelebilecek her türlü saldırı ve zulmün engellenmesi anlamına gelmektedir. Sanki o kimse himaye edenin akrabası gibi muamele görmekteydi. Bir kimsenin başka bir kabileye iltihak etmesi, o kabilenin bütün haklarına sahip olması anlamına geliyordu. Bundan sonra o kimseler katıldıkları kabilenin mevlası olarak anılırlardı. Kabile içinde himayeci, himayesine aldığı kimseyi kendisine kardeş yaptığı gibi evlatlık olarak nesebine de dâhil edebilirdi.²¹ Çöl hayatında güvende olmanın yolu, çeşitli şahıs ve kabillerle ittifaktan (hif) geçmekteydi.²² Bunun yanında Araplar, Yahudilerle de "hibâlen" denilen anlaşma yapmışlardır.²³

Hız. Peygamber yirmi yaşlarında, Mekke'de özellikle sosyal huzuru sağlamak üzere yeminle akdedilen "Hilfû'l-Fudûl" adlı bir ittifaka katılmıştı.²⁴ Hilfû'l-Fudûl'un oluşumunda şöyle yemin edilmiştir: "Allah'a yemin ederiz ki hepimiz mazlum ile birlikte zalime karşı mazlumun hakkını verinceye kadar bir el gibi olacağız. Bu ittifakımız, denizde bir tüyü ıslatabilecek kadar su kalıncaya dek; Hira ve Sabir te-

¹⁸ Bk. el-Kureyş 106/1-4.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I: 55-56.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I: 102.

²¹ M. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2012), I, 182; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 117.

²² Cevad Ali, *el-Mufasssal*, I: 467.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I: 442.

²⁴ Bk. Arendok, "Hilf", 5: 486.

pelere yerinde durdukça ve mazlumun iktisadi durumunda eşitliğe tamamen riayet edilerek devam edilecektir.”²⁵ Hz. Peygamber, Hilfûl-Fudûl’a katılmakla iftihar eder ve şöyle derdi: “Abdullah b. Cüdân’ın evinde bir anlaşmaya şahit oldum ki bana onun mukabilinde kırmızı develer verseler onun bozulmasını istemem. Şayet İslâm’da ona çağırılsam elbette icabet ederim.”²⁶ Hz. Peygamber’in bu temennisi, hayır ve iyilik adına yardımlaşmanın boyutuna bir işaret niteliğindedir. İyilik ve hayrın olduğu yerde Müslümanların orada bulunmasının gerekliliği bu temennide dile getirilmiştir. Ancak Müslümanlar arasında uhuvvet (kardeşlik) esas olması nedeniyle hilf ve benzeri ittifaklara, birbirine iyilikte yardım için yeminleşmelere ihtiyaç olmadığına, Hz. Peygamber “İslâm’da hilf yoktur”²⁷ ifadesiyle açıklık getirmiştir. Cahiliyedeki uhuvvet (kardeşlik) anlaşması İslâm’ın hedeflediği gibi değildi. Onlardaki bu anlayış, tek taraflı menfaat esasına dayanan bir yardımlaşmaydı. İslâm anlayışında ise diğergamlık hâkimdir. İslâm anlayışında iyilikte öncelik başkalarınındır. Nitekim Medine döneminin başlarında muhacir ve ensarın arasında neredeyse mirasçı olacak şekilde bir uhuvvet anlaşmasının varlığı da bunu göstermektedir.²⁸

Hilf’in tanımında da geçtiği ve söz konusu ittifaklardan da anlaşıldığı üzere “hif”in, cahiliye döneminde salt günlük konuşma esnasında söylenen bir yemin olmayıp, kabileler ve hatta milletler arası bir dayanışma yemini olduğu ortaya çıkmaktadır. Günümüzde de özellikle devletlerarası birliktelikler (Birleşmiş Milletler) veya askerî paktlar gibi oluşumlar

²⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. M. Said Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972), I: 49.

²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I: 134; Hüseyin Certel, “Hz. Peygamber’in Risâlet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004): 48.

²⁷ Buhârî, “Edeb”, 67; el-Hucurât 49/10. ayette Müslümanların kardeş oldukları haber verilmektedir: “Müminler ancak ve ancak kardeşdir. Öyleyse birbiriyle kavgalı, dargın, kırgın olan kardeşlerinizin arasını düzeltin Allah’ın emri uyarınca birbirinizle bozuşmaktan sakının ki ilahî rahmet ve merhamete nail olasınız!” şeklinde beyan edilen bu din kardeşliği, müminler arasında sevgi ve saygının, kendisi için istediği güzellikleri kardeşi için de istemesinin ve tüm iyiliklerde yardımlaşmanın (el-Mâide 5/2) odak noktasıdır. Hucurât suresindeki uhuvvet ayeti, ancak kardeşliğin gereği yapıldığında ilahî rahmet ve mağfirete ulaşılabileceğini kesin olarak ifade etmiştir. Müslümanlar bu hususta bir merasime, yeminleşmeye gerek kalmadan birbirlerinin tabii din kardeşleridirler.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I: 504-507.

hulf ittifakına örnek gösterilebilir. Zira bu ittifakı oluşturanlar, bir tehlike karşısında birbirine yardım edeceklerine dair şartları kabul etmekte ve haksızın karşısında güç birliği yapacaklarına dair söz vermektedirler. Bu üç kavram arasında mana ve hedef birliği olmakla beraber, sadece ilk ikisi (kasem ve yemin) lafız farklılığı dışında anlam ve gaye birliğinde ortak görünmektedirler. Hulf'e gelince bu lafız daha ziyade ittifak anlamı taşımaktadır; uygulamalar da onu göstermektedir.

2. YEMİNİ OLUŞTURAN DİLSEL UNSURLAR

2.1. Yemin Edatları

Yeminin kavranabilmesi, onu oluşturan dilsel unsurların bilinmesine bağlıdır. Yeminin dilsel bir ifade şekli olduğunu kabul edersek onun çerçevesinin de dilin kaideleriyle sınırlı olduğunu kabul etmiş oluyoruz demektir. Buna göre yemin cümlesi; yemin lafzı, kendisiyle yemin edilen (muksemun bih) ve kendisine yemin edilen (muksemun aleyh) olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Yemin cümlesi, cevap olan (muksemun aleyh) ile tamamlanır. Cevap cümlesi, yeminle geçiş yapılan sözün yargı bölümüdür. Diğer bir ifade ile cevap cümlesi, yemin edilenle pekiştirilendir. Yemin cümlesi ya fiil ya da isim cümlesi şeklinde gelir. Yemin, fiil cümlesi hâlinde gelirse yemin fiili, yemin edatı ve kendisiyle yemin edilen (muksemun bih) olmak üzere üç unsurdan oluşur. “Aksemû billâhi” (Allah'a yemin ettiler) cümlesinde “aksemû” fiil, “bâ” edat, “Allah” lafzı ise kendisiyle yemin edilen (muksemun bih)'tir. Yemin, isim cümlesi hâlinde gelmesi durumunda mübteda ve haberden oluşur. “Ve'l-Kur'âni'l-Hakîm”²⁹ Burada yemin, yemin “vav'ı” ile başlamış, “Kur'an” sıfatıyla beraber “kendisiyle yemin edilen” olarak zikredilmiştir. “İnneke le mine'l-mürselîn”³⁰ kısmı ise cevap cümlesidir. Bu kısımda tekit edatı “inne” ve aynı zamanda “ibtida lâm'ı” bulunmaktadır. Bu durumu şöyle de ifade edebiliriz: Yeminin cevap cümlesi isim cümlesi ise başında “lâm” veya “inne” bulunur. Fiil cümlesi olması durumunda “kad” veya “lâm” bulunur. Esas itibarıyla yemin harfi “bâ”dır; “tâ” ve “vâv” harfleri “bâ” harfinden bedel olarak

²⁹ Yâsîn 36/2.

³⁰ Yâsîn 36/3.

kullanılmıştır. O hâlde yemin, yemin harfleri, lafızları, yemin edilen ve mütemmim durumda olan yeminin hedefi veya cevabı diyebileceğimiz kısımlardan oluşmaktadır. Mekki surelerde yemin formatında değişiklik olmadığı hâlde, yemin bütünlüğünü teşkil eden lafız veya edatların değişmesi mukadderdir.³¹

2.1. Muksemun Bih

Belirtildiği üzere açık yemin olarak niteleyebileceğimiz yeminler Mekki surelerdedir. Bu yeminlerin ekserisinde neye ve hangi maksatla yemin edildiği aşikâr olarak görülmektedir. Yeminin önemli unsurlarından birisi kendisiyle yemin edilendir. “Muksemun bih” olarak ifade edilen bu unsurları şöyle sıralayabiliriz.

1. İslam’ın temelini oluşturan kutsallar: Allah’ın zatı, melekler, Kur’an, Hz. Peygamber ve kıyamet.

2. Müşahede edilen varlıklar: Güneş, ay, yer, gök, yağmur yüklü bulutlar, yıldızlar.

3. Kendilerinde müphemlik (kapalılık) olan nesnelere: Kalem ve yazdıkları, el-Beytü’l-ma’mûr, es-Sakfu’l-Merfû, el-Bahru’l-Mescûr, Tîn, Zeytûn, on gece, nefis, tek-çift, erkek-dişi, doğular-batılar, görülenler-görülmeyenler.³²

Kur’an’da Allah kendi zatına yemin etmiştir. Bu formattaki yeminlerde daha çok “muksemun bih” Rab, Allah ve fiilleriyle zikredilmiştir. “Rab” lafzıyla gelen yemin formatı “feverabbike” (senin rabbine yemin olsun) (el-Hicr 15/92; ayrıca bk. el-Meryem 19/68) şeklindedir. Allah lafzıyla yapılan yemin örneği, “Tallâhi le tûselünne ammâ küntüm tefterûn” “Andolsun, kendi kendinize uydurup Allah’a isnat ettiğiniz bu inanç ve âdetlerinizin hesabı sizden mutlaka sorulacaktır!”³³ ayetinde geçmektedir.

Yeminlerde Allah’ın bizzat yaratışına³⁴ yemin edildiği gibi, birçok

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. İbni Kayyim el Cevziyye, *et-Tibyân fi eymâni’l-Kur’an*, thk. Abdullâh b. Salim el-Batâtî (Mekke Dâru’l-‘Âlemi’l-Fevâid, ts.), 7; Sadık Kılıç, *Yemin Olsun ki* (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 24.

³² M. Faik, Yılmaz, “Aksâmu’l-Kur’an Bağlamında Allah nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder? Sorularını Yeniden Düşünmek”, *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010): 140.

³³ en-Nahl 16/56, 63.

³⁴ Bk. eş-Şems 91/5-8; el-Leyl 92/1.

mahlukata da yemin edilmiştir.³⁵ Yemin edilen tüm örneklerde Allah Teala Kur'an ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna kendi zatı ile beraber mahlukatı şahit tutmaktadır. Yerde ve gökte olan tüm yaratıklar, Yaratıcının birliğine işaret etmektedir. Bu açık yeminler, insanları yemin edilenler üzerinde tefekküre davet ettiği kadar yeminin cevabına da işaret etmektedir. Yeminin cevabı (muksemun aleyh) hesaba katılmazsa yeminin hedefinde bir müphemlik oluşacağından aynı zamanda ilgili ayetlerin anlaşılmasında güçlük meydana çıkacaktır. Zaten yeminlerden maksat, yeminin cevabı olan kısımdır. Buna yeminin haberi de denir. Cahiliyede kâhinler, yemin ederken gizemli olsun diye cevabını zikretmezlerdi. Kur'an açık bir kitap olması nedeniyle yeminlerde gizemliliği kaldırmış, yeminin cevabı aşikâr edilmiştir.

2.2. Muksemun Aleyh

“Vallahi doğru söylüyorum” cümlesinde yapılan yeminin maksadı, yemin edenin söylediği sözün doğruluğuna muhatabı ikna etmektir. Zira burada iki kısım söz konusudur. Birincisi “vallahi” şeklindeki yemin, diğer kısmı ise yeminin söylenme sebebi olan “doğru söylüyorum” ifadesidir. Kur'an'daki yeminlerde de aynı maksat aranmalıdır. Yukarıda Yâsîn suresinden yeminle ilgili verilen örnekte görüldüğü üzere ikinci ayetteki hikmetli (her şeyi yerli yerinde anlatan) Kur'an'a yeminden maksat, üçüncü ayetteki Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğudur. Yemin ve cevabında iki doğru (Kur'an'ın hikmetli olması, Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğu) birlikte zikredilmiştir. Doğruların birbirini desteklemesi ayrı bir tekidi oluşturmuştur. Bir başka

³⁵ Bk. “Ömür”, el-Hicr 15/72; “Kur'an”, Yâsîn 36/1-2; Sâd 38/1; ez-Zuhuruf 43/1-2; ed-Duhân 44/1-2; Kâf 5/1; “melekler”, “rüzgârlar”, “yağmur yüklü bulutlar”, “yıldızlar”, es-Sâffât 37/1-4; ez-Zâriyât 51/1-4; en-Necm 53/1; el-Vâkıa 56/75; en-Nâzi'ât 79/1-5. “Kalem ve yazdıkları”, el-Kalem 68/1. “Tûr”, “ince deriler üzerine yazılanlar”, “el-Beytü'l-Ma'mûr”, “gökyüzü”, “kıyamet günü”, “deniz”, et-Tûr 52/1-6. “Akşamın alaca karanlığı, gece ve onun karanlık örtüsü altında barınan her şey”, “dolunay hâline gelen ay”, el-İnşikâk 84/16-18; el-Leyl 92/2; “Nefs”, el-Kıyâme 75/1-2; “Sabahın aydınlığı”, “zilhiccenin ilk on gecesi”, “zilhiccenin dokuzuncu ve onuncu günü”, “Müzdelif'e'de geçen gece”, “tek ve çift”, “geçip giden gece”, el-Fecr 89/1-4; “Mekke”, “baba ve evlat”, el-Beled 90/1-3; “İncir, zeytin ve Sina dağı”, et-Tîn 95/11-3; “Nefes nefese koşan, koşarken kıvılcımlar saçan, sabahın erken saatinde baskın yapıp tozu dumana katan ve düşmanın tam ortasına dalan atlar”, el-Âdiyât 100/1-5 ve “Asr”, el-Asr 103/1 yemin edilen nesnelere aittir.

örnekte “ve’l-Asr. İnne’l-insâne lefi husr”³⁶ “Asra yemin olsun ki insan mutlak hüsrandır.” ayetlerinde vâv yemin edatı, asr, muksemun bih, cevap ise “inne” ve “lâmı” tekitle gelen “inne’l-insâne lefi husr” kısmıdır. Bu örneklerde de görüldüğü üzere yeminde cevap cümlesi genellikle tevhid, Kur’an, resulün hak olduğu, ahiret hayatının gerçekliği, insanların bazı beşerî tasarruflarına dair konuları oluşturmuştur.³⁷ Yine bu örnekler ve açıklamalardan anlaşılıyor ki genel itibarıyla “muksemun bih” müşahhas ve müşahede edilen nesnelere olduğu hâlde “muksemun aleyh” mücerret konuları içermektedir. Sözelimi ahiret hayatı müteşabih ve mücerredir. Ahiret hayatının mahiyeti bizce bilinmez, akıl onu vahyi göz ardı ederek tek başına kavrayamaz. Bu sebeple ahiretteki dirilmeyi ve oradaki hayatı hedef alan yeminler, müşahhas nesnelere hareketle akıl ve iman birlikteliğini sağlamaya yöneliktir.

3. MEKKE DÖNEMİNDE YEMİN KARAKTERİ

Yukarıdaki yemin örneklerinin tamamı Mekke dönemi yeminlerine aittir. O dönemde müşriklerin Kur’an ve Hz. Peygamber’e karşı çıkmaları ve inananlara baskı kurmaları nedeniyle Mekke dönemi, Hz. Peygamber ve Müslümanlar açısından sıkıntılı bir dönem olmuştur. Buna mukabil bu dönem, İslam inancının henüz anlaşıldığı ve aynı zamanda İslam devletinin temelini atıldığı yer olarak da değerlendirilebilir. Mekke müşriklerinin Kur’an ve Hz. Peygamber’e karşı çıkmalarının en başta gelen nedeni, şirke karşı tevhidin getirilmiş olmasıdır. İnsanlar arasında sosyal eşitlik ve adaletin konmuş olması da bu hususta bir başka reddedilme sebebi olmuştur. Mekke döneminde müşriklerin vahye şiddetle karşı çıkmaları, o dönem nazil olan ayetlerdeki üslubun da sertliğine sebep olmuştur. Nitekim ayet ve surelerdeki kıyamet sahneleri, cehennem azabı ve geçmiş milletlerin helakine dair kıssalar dehşet verici bir tarzda anlatılmıştır. Bunlara ilave olarak kevnî deliller ve akli hüccetler, dönemin şartları içinde ayet ve sureler içinde yer almıştır.³⁸ Bu bağlamda ilk inen ayetlerin veciz ifade şekilleri yeminler için de

³⁶ el-Asr 103/1-2.

³⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbyân*, 8.

³⁸ Mennâ Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-Vehbe, ts.): 47.

geçerlidir. Bu dönem yeminlerinin uygun ve ahenkli bir ses tonu içerisinde genellikle arka arkaya sıralandığı görülür. Mekke döneminde Allah'ın zat, sıfat ya da mahlukatına yönelik olarak açık (zahir) yemin örnekleri sergilenmiştir.

4. MEDİNE DÖNEMİNDE YEMİN

Medine dönemi yeminleri, Mekke dönemi yemin üslubunda olduğu gibi açık yeminleri ihtiva etmemektedir. Bu dönemde Kur'an'ın muhatap kitlesine Yahudi, Hıristiyan ve münafıklar da dâhil olmuştur. Müslümanlar da asıl olarak bu gruplarla ilk defa yüz yüze gelmişlerdir. Medine'de nazil olan surelerin iman temeli üzerine toplumsal düzeni sağlamak için ahlaki ve ibadetlerle ilgili kurallar koyan, fertlerin karşılıklı hak ve görevlerini dile getiren bir üslup üzere olduğu görülmektedir. Bu dönemdeki yeminlerin nüzul ortamındaki konjonktüre uygun olarak geldiği de söylenebilir. Bu uygunluk, yeminlerin daha çok sosyal içerikli olmalarını gerekli kılmıştır. Bu dönem yeminleri açık yeminler olmadığı için bir kısım harfler, edatlar ve lafızların vurgusundan tespit edilmeye çalışılmıştır. Medine döneminde yemin lafızlarının geçtiği “muksemun bih”ler istidlali olmaktan çok, bilgi yüklü ve hüküm içerikli haberlerdir. Medine dönemi ayetlerindeki yemin içeriklerini, imanın hakikati,³⁹ Allah yolunda mücadelenin tekidi,⁴⁰ Allah yolunda savaşanların afa karşılanacakları,⁴¹ Yahudi ve Hıristiyanların inanç durumu,⁴² Müslümanların onlara karşı alacağı tutum⁴³ şeklinde ifade edebiliriz. Medine dönemine ait yemin örneklerini bu başlıklar altında inceleyelim.

4.1. İmanın Hakikatine Dair Yemin Ayetleri

İslam'ın özünde tevhid vardır. Her iş Allah'a havale edilir. Müslümanın hayatının tam da merkezinde Allah otoritesi bulunmalıdır. Bu

³⁹ el-Bakara 2/155; el-Mâide 5/94.

⁴⁰ et-Tevbe 9/25.

⁴¹ Âl-i 'İmrân 3/157.

⁴² el-Mâide 5/17, 72-73.

⁴³ Abdülbaki Turan, “Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)”, *Selçuk Üniversitesi Dergisi* 2 (1986): 98; Çalışkan, *Kur'an Dilinde Kasem (Yemin) Üslubu*, 55-56.

iman, müminin Allah katındaki değerini belirler. “Vallahu a’lemu bi îmânikum” “Allah sizin değerinizi, kadrinizi imanınızla bilir...”⁴⁴ ayetinde açıkça yemin vurgusu yapmasa da “a’lemu” lafzı, Allah’ın insan üzerindeki mutlak hâkimiyetini yemin gücünde ifade etmektedir. Ayet, evlilik hususunda hür mümin kadınlara öncelik verilmesi, buna güç yetiremeyen kimselerin cariyelerle evlenebilmelerine dairdir. Ayetteki vurgu, değerli olmanın hür ve cariyelikte değil, imanda olduğu gerçeğinin dile getirilmesidir.

“Felâ ve rabbike lâ yû’minûne hattâ yuhakkimûke fîmâ şecere beynehum sümme lâ yecidû fi enfüsihim harecen mimmâ gazayte ve yüsellimû teslîmâ” “Hayır, rabbine andolsun ki aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip sonra senin verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar.”⁴⁵ Mesele imanın hakikati içerisinde Hz. Peygamber’e itaat olunca ayetin “felâ ve rabbike” şeklindeki yemin şekli, Mekke dönemi ayetlerindeki yemin üslubunu hatırlatmaktadır. Bu ayetteki yeminle Mekke dönemi yeminlerine benzer bir şekilde Hz. Peygamber’e itaat pekiştirilmek istenmiştir. Ancak Medine dönemi yeminlerinde bu şekildeki yemin örneğine çok fazla rastlanmamaktadır. Zira bu dönemde münafıklar veya başkalarının Hz. Peygamber’i rahatsız edici tavır içine girmeleri yemine konu olmuştur. Allah Teala, iman ölçüsünü Peygamber’e itaat olarak belirlemiştir.⁴⁶ Medeni surelerde gerçek müminin vasıfları verilmiş⁴⁷ ve bu bağlamda Hz. Peygamber’e itaatte en ufak bir tereddüdün o kimsenin imanını zora sokacağı hatırlatmasında bulunulmuştur.

4.1. Müminlerin İmtihanına Dair Ayetler

İmanın nasıl olması gerektiğine dair kendimize soru sorarken hayat

⁴⁴ en-Nisâ 4/25.

⁴⁵ en-Nisâ 4/65.

⁴⁶ el-A’râf 7/158; el-Enfâl 20; ez-Zuhruf 43/63.

⁴⁷ el-Hucurât 49/15: “Gerçek müminler, ancak Allah ve resulüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla mücadele ederler. İşte doğrular ancak onlardır.” Ayet, mümini vasıflandırırken Allah ve resulüne şüphe etmeden iman etmeyi, bunun ispatı için de hiç geri durmadan Allah’ın kendisine emanet olarak verdiği mal ve canı yine O’nun rızası doğrultusunda kullanmayı şart koşturmuştur. Allah Teala, sadece iman ettim deyip orada durmayı hoş görmemiştir. Bu konuda ayrıca bk. el-’Ankebut 29//2.

yolunda birtakım sıkıntı ve zorlukların karşımıza çıktığını görüyoruz. Bu yönde yemin formatında bir ayetle karşılaşılıyor. “Veleneblüven- neküm bi şey’in mine’l-havfi ve’l-cû’i ve naksin mine’l-emvâli ve’l-enfüsi ve’s-semerât ve beşşiri’s-sâbirîn”⁴⁸ “Andolsun ki sizi biraz korku, açlık mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azalma (fakirlik) ile imtihan eder, deneriz. (Ey Peygamber) sen sabırlı davrananları müjdele!” Ayet tekit lam’ı ile başladığı için yemin anlamı verilmiştir. Ayette “Allah’ın zatı” mahfuz muksemun bih olarak kabul edilmiştir. Yeminin cevabı lâm’dan hemen sonraki kısımdır. Cevap kısmında yemin edilme sebebi olarak korku, açıklık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmek suretiyle insanların imtihan olunmaları gösterilirken, sabredenlerin de müjdeyi hak ettikleri yeminle vurgulanmıştır.⁴⁹ Bir başka ayette ihramlı iken av yasağına uyulması istenmektedir. Av yakına gelse bile ihramlı kimsenin onunla sınıandığı bildirilmekte ve ifade ibtida lamıyla desteklenmektedir.⁵⁰ Yeminin cevabında bu yasağa uymayanların cezaya çarptırılacakları açıklanmaktadır. Muhammed suresi 31. ayette de Müslümanların savaş gibi zor işlerle sınanacağı ve bu hususta sabredenlerin açığa çıkarılacağı, böylece o kimsenin imanın doğruluk derecesinin gözler önüne serileceği yeminle açıklanmıştır. Yeminin cevabı, “imanın doğruluğunun açığa çıkarılması ve iman sahibinin Allah katında ikrama layık olmaya hak kazanmasıdır.

4.2. Allah Yolunda Mücadele

Allah Teala, yeminle her zaman müminlere yardım ettiği gibi savaş

⁴⁸ el-Bakara 2/255.

⁴⁹ Al-i ‘İmrân 3/186, el-Feth 48/18. ayetlerini de Bakara 155. ayete benzer olarak gösterebiliriz. Nitekim Âl-i ‘İmrân 3/186’da “Letüblevünne...” şeklinde başlayan ayet “(Ey Müminler) kimi zaman mallarınızla kimi zaman canlarınızla mutlaka sınanacaksınız. Bunun yanında hem sizden önce kendilerine vahiy gönderilenlerden (Yahudilerde) hem de müşriklerden birçok ağır sözler işiteceksiniz.” diye yeminle başlayan ayette, mal ve can eksiltmesiyle ve inanmayanlar tarafından can sıkıcı birtakım sözlerle karşı karşıya kalan Müslümanların imtihan olacakları haber verilmektedir. Feth suresindeki “Andolsun ki Allah müminlerden razı olmuştur.” (el-Feth 48/18) ayeti de Hudeybiye’de bir ağaç altında müminlerin, Mekke müşriklerine karşı savaşacaklarına dair Hz. Peygamber’e verdikleri biatten Allah’ın razı olduğunu haber vermektedir. Allah Teala, biat edenlerden razı olmuş, buna karşın onlara sekinet indirmiş ve ayrıca onları yakın bir fetihle müjdelemiştir.

⁵⁰ Bk. el-Mâide 5/94.

sırasında da onlara yardımda bulunduğunu haber vermektedir. Allah'ın yardımını olmadıkça onların çokluğu veya maddi kuvvetlerinin başarıyı sağlamayacağı vurgulanmıştır. “Lekad nesarakumullahu fî mevâtine kesîretin ve yevme Huneynin...” “Doğrusu Allah size birçok savaş meydanında ve tabii ki Huneyn savaşında da yardım etti. Hani hatırlarsanız o savaşta sayıca kalabalık oluştunuz sizi böbürlendirmiş, ama kuru kalabalığın size hiçbir faydası dokunmamıştı. Dahası savaş alanı olanca genişliğine rağmen size dar gelmiş ve nihayet düşman karşısında bozguna uğrayıp geri çekilmişsiniz.”⁵¹ Yeminin cevabı şöyle olmalıdır: Müminler, Allah'ın yardımını her zaman yanlarında hissetmelidirler. Müminlerin, düşmanlarına karşı kuvvet hazırlığı içinde⁵² tedbiri elden bırakmadan müteyakkız olmaları gerekir. Ancak güçlü olmaları Allah'ın yardımını unutmaya anlamına gelmemelidir. Tevbe 25. ayetin cevabı 26 ve 27. ayetlerde devam etmektedir. Huneyn Savaşı'nda müminlere dar gelen yeryüzü, Allah'ın üzerlerine indirdiği sakin ve gönderdiği yardımla onlara genişledi ve onları rahatlatı. Böylece sadece güçlerine güvenmenin gafletini üzerlerinden atmış oldular. Bir başka ayette iman edip imanlarına göre hareket edenlerin yeryüzüne hükümran olacakları yeminle belirtilmiştir.⁵³ Ayetlerin ortak cevabı, imanlarında samimi olanların emniyet içerisinde yaşayacaklarına dairdir. Hac suresi 39. ayet “Kendilerine savaş açılanlara, zulme uğradıkları için savaşma izni verildi. Şüphesiz ki Allah, onları muzaffer kılmaya kadirdir. Onlar, ‘Rabbimiz Allah’tır.’ demelerinden başka bir sebep olmadan yurtlarından çıkarılırsalar da Allah, dinine yardım edene mutlaka yardım edecektir.”⁵⁴ Ayetlerde, yemin formatında Allah'ın yardımının Müslümanların üzerinde olduğu, ancak ona layık olmak için gerekli tutumları göstermelerinin gereği vurgulanmıştır. Bunun misali Bedir harbidir. “Velekad nasarakumullahu bi Bedrin ve entüm ezilletün...” “Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz hâlde Allah size Bedir’de yardım etmişti. Öyle ise Allah’tan sakının ki O’na şükretmiş olabilirsiniz.”⁵⁵ Fetih suresinde “Andolsun ki Al-

⁵¹ et-Tevbe 9/25.

⁵² el-Enfâl 8/60.

⁵³ Bk. en-Nûr 24/55.

⁵⁴ el-Hac 22/40.

⁵⁵ Âl-i ‘İmrân 3/123. Müminler, imanlarının gereğini yapmalıdırlar. Nitekim Ankebût suresi 2. ayet bu duruma şöyle işaret etmektedir: “İnsanlar imtilandan geçirilmeden,

lah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı..."⁵⁶ şeklindeki yeminden sonra Mescid-i Haram'a emniyet içinde girileceği haber verilmiştir. Ayette zımnen Mekke'nin fethi de müjdelenmiş olmaktadır.

4.3. Allah Yolunda Savaşın Bağışlanması

Bu konuda örnek gösterilen ayette muzmar (kapalı) bir yemin bulunmaktadır. Muksemun bih mahfuzdur:

"Vele in kutiltüm fi sebîlillâhi ev müttüm..."⁵⁷ "Andolsun ki Allah yolunda eğer öldürülür ya da ölürseniz şunu iyi bilin ki Allah'ın rahmet ve mağfireti, o münafıkların biriktirdikleri tüm servetlerden çok daha hayırlıdır. Andolsun ölün de öldürülün de Allah'ın huzurunda toplanacaksınız." Ayetteki yeminin cevabını, Allah yolunda öldürülen müminin affedildiği müjdesinin verilmesi şeklinde anlayabiliriz. Bu mükâfat, biriktirilen dünya menfaati ile ölçülemez.⁵⁸ Allah Teala, yolunda mücadele eden kimselerin günahlarının örtüleceğini ve o kimselerin cennetle ödüllendirileceklerini yemin üslubunda açıklamıştır.⁵⁹ Kur'an, kâfir olanların yaptıkları iyi işlerin boşa çıkarılacağını, mümin olanların ise günahlarının örtüleceğini açıklamakta, bunun sebebinin de kâfirlerin batıla tabi olmalarına, müminlerin ise rablerinden gelen hakka uymuş olmalarına bağlamaktadır.⁶⁰

4.4. Yahudi ve Hıristiyanların İnançları

Kur'an tevhidi getirdiğine göre buna uymayan inançların İslam'ın dışında kalacağı açıktır. Yahudi ve Hristiyan inanç telakkileri İslam nazarında merduddur. Kur'an yemin formatında Yahudiler hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Veletecidnehum ahrasannâsi alâ hayatın..." "Andolsun sen onların, yaşamaya bütün insanlardan; hatta Allah'a ortak

sadece 'iman etik' demeleriyle bırakılabileceklerini mi sandılar." Bedirde tam bir teslimiyet içerisinde bulundular ve Allah'ın yardımını yanlarında buldular. Uhud'da bazıları dünyalık peşine takıldılar ve aralarında zaaf oluştu. Bu zaaf başlangıçta ilahî yardıma engel oldu.

⁵⁶ el-Feth 48/27.

⁵⁷ Âl-i 'İmrân 3/157.

⁵⁸ Bk. el-Hac 22/58-59.

⁵⁹ Bk. Âl-i 'İmrân 3/195.

⁶⁰ Bk. el-Muhammed 47/1-2.

koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün. Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Hâlbuki uzun yaşamak onları azaptan kurtaracak değildir. Allah onların bütün işlediklerini görür.” Ayet, onların ahireti hesaba katmadan yaşama hırslarını yeminle belirttikten sonra cevap olarak Allah’ın azabından kurtulamayacaklarını anlatmaktadır.

Hıristiyanlar, teslis akidesi içerisinde Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak görmüşlerdir. “Le kad keferallezîne kâlû innallâhe hüve’l-Mesîhu’bnu Meryem...” “Şüphesiz ‘Allah, Meryem oğlu Mesih’dir.’ diyenler andolsun ki kâfir olmuşlardır. De ki öyleyse Meryem oğlu Mesih’i anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek isterse Allah’a kim bir şey yapabilecektir.”⁶¹ Hıristiyanların Hz. İsa’yı ilah olarak görmeleri onların kâfirliklerinin sebebi olarak gösterilmiştir. Ayet, “le kad” şeklinde yemin formunda başlamıştır. Mâide 82. ayet, Müslümanlara en fazla düşmanlık besleyenlerin Yahudiler ve müşrikler olduğunu, Hıristiyanların sevgi bakımından onlardan daha yakın bir durumda bulduklarını ifade etmektedir. Buna mukabil, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerine girmedikçe veya onların yolu üzere bulunmadıkça Hz. Peygamber ve Müslümanlardan asla razı olmayacakları da haber verilmektedir.⁶² Müslümanların onların bu tavır ve inançlarına karşı takınacakları tutum, “Bu (İslam), rabbimin dosdoğru yoludur.”⁶³ demeleridir. Kur’an’da Ehl-i Kitap’ın tutumu ile ilgili olarak “Le in eteytellezîne ûtu’l-kitâbe bi külli âyetin mâ tenbi’û kibleteke...” “Geçmişte vahye muhatap kılınanların (Yahudiler ve Hıristiyanların) önüne her türlü delili koysan dahi onlar senin kıblene yönelmezler. Zaten sen de onların kıblesine yönelecek değilsin. Kaldı ki onlar da birbirlerinin kıblesine yönelmezler.”⁶⁴ şeklinde açık ifadeler kullanılmış ve onlar müminlere bu şekilde tanıtılmışlardır. Bu örneklerdeki ayetler, Medeni üsluba uygun tekit edatlarıyla vurgulanan yemin formatında ayetlerdir.

⁶¹ el-Mâide 5/17; 72-73.

⁶² el-Bakara 2/120. Ayet bütünlüğünde onlar sizin kendi dinlerine girmenizi veya ona göre inanmanızı ve hareket etmenizi isterler. Yemin bundan sonra başlamakta ve “Leini’t-teba’te ehvâehüm...” (Yemin olsun ki onların arzularına uyacak olsan...) kısmı yemini teşkil etmektedir. Yeminin cevabı, “Allah sana ne bir dost olur ne de bir yardımcı olur.” kısmıdır.

⁶³ el-En’âm 6/126.

⁶⁴ el-Bakara 2/145.

Medine döneminde Müslümanların birlikte yaşamak durumunda oldukları inanç grupları Mekke'ye göre daha fazla çeşitlenmiştir. Medine'de Müslümanların içinde dış görünüşlerinin aksine imanlarının kalpte makes bulmadığı münafık kimselerle Müslümanların her an karşılaştıkları Yahudi ve Hıristiyan unsurlar da vardı. Medine'de Hz. Peygamber ve Müslümanlar, Mekke'deki durumun aksine merkezî bir devlete kavuşmuşlardır. Hicretle beraber Medine, Müslümanların yurdu olmuştur. Bu dönemde nazil olan sureler ve ayetler, Medine ortamına uygun olarak iman temeli üzerine toplumsal gerçek ve kurallara ağırlık veren bir üslup içerisinde fert ve toplumun karşılıklı hak ve görevlerini gözeten bir anlayışa oturmuştur. Aslında iman, ibadet ve ahlak temelli esaslar, İslam'ın birbirinden ayırmadığı hususlardır. Bu dönemdeki yemin içerikli ayetlerin Medine ortamına uygun olarak sosyal konuları içinde barındırdığını söyleyebiliriz.

4.5. Müşrikler

Müslümanlar, müşrik kabilelerle hilf şeklinde ahitleşmişlerdir. Hz. Peygamber, onlar bozuncaya kadar bu ahitleşmeye sadık kalmıştır. “Ve in nekesû eymânehum min ba'di ahidihim ve ta'anû fi dînikum...”⁶⁵ “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa küfrün elebaşlarıyla savaşın! Çünkü onlar yeminlerine riayet etmeyen kimselerdir. Umulur ki vazgeçerler.” Ayetin içinde “yemin” lafzının geçmesi, onu yemin formatı içine sokmaktadır. Ayette müşriklerin yeminlerini bozmaları yeminde ilk kısmı, onlarla savaş emri cevap kısmını teşkil etmektedir. Ayette, müşriklerin bozguncu hâllerinden ve İslam'a dil uzatmalarından dolayı öncelikle onların liderlerinin hedef alınmasının gereği vurgulanmıştır. Görüldüğü üzere müşriklerin Kur'an'da geçen yeminleri, bir bakıma yapılan antlaşmalar ve onların bozulmasının haberiyle ilgilidir.

4.6. Münafıklar

Medine döneminde ortaya çıkan münafıklar, İslam'a kalben inan-

⁶⁵ et-Tevbe 9/12-13.

mamışken zahiren Müslüman görünen kimselerdir. Çok sayıdaki ayet, onların tavır ve düşüncelerini dile getirmiş ve müminleri onlar hakkında dikkatli olmaya çağırmıştır. Allah Teala, onların Hz. Peygamber'i aralarında hakem yapıp bu hakemliği de samimi olarak kabul etmezlerse iman etmiş olmayacaklarını yeminle haber vermiştir.⁶⁶ Buradaki yeminle tekit edilen husus, Müslüman olmanın gereği Hz. Peygamber'i kabul edip onun din adına getirdiklerine samimi olarak inanmadır. Münafıklar, dünyevi menfaat peşinde koşarlar. Tebuk seferine çağrıldıklarında “Ve seyahlifûne billâhi levi's-teta'nâ le haracnâ ma'aküm...”⁶⁷ “Dayanma gücümüz olsaydı elbette sizinle birlikte sefere çıkardık.’ diye yemin edecekler.” şeklinde münafıkların durumları açığa vurulmuş ve onların yalan söyledikleri belirtilmiştir. Münafıklar, “Ve yahlifûne bi'llâhi innehüm le minküm...” “Sizden olduklarına dair yemin ederler ve bu sözleriyle sizi memnun etmek isterler. Hâlbuki Allah onlardan asla razı olmayacaktır.”⁶⁸ Münafıklar, müminlere zarar vermek ve insanlar arasında fesat çıkarmak için mescit (mescid-i dırar) yapmışlar, bunu yaparken de “İyilikten başka bir niyetimiz yoktu.”⁶⁹ diyerek yalan ve hilelerini yeminle kapatmak istemişlerdir. Bu ayetler, toplumsal huzuru bozmada münafıklar tarafından yeminin nasıl istismar edildiğini göstermektedir. Münafıklarla ilgili bu haberlerin aynı zamanda onların karakter tahlili olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

4.7. Müminler

Medeni surelerdeki müminlere yönelik yemin örneklerini daha çok ahkâm ayetleri olarak görmekteyiz. Bu yeminlerin bozulması sonucunda fıkhi birtakım yaptırımları veya sonuçlarının olması muhtemeldir. “Velâ tecalu'llâhe urzaten li eymaniküm...”⁷⁰ “(Ey Müminler!) Allah'ın adını anarak ettiğiniz yeminleri iyilik yapmaya, günahlardan sakınmaya, insanlar arasında barış sağlamaya engel saymayın!” ve “lâ

⁶⁶ en-Nisâ 4/65.

⁶⁷ et-Tevbe 9/42.

⁶⁸ et-Tevbe 9/56; 62, 95-96.

⁶⁹ et-Tevbe 9/107.

⁷⁰ el-Bakara 2/224.

tüâhizükünullâhi bi'llağvi fî eymanüküm...”⁷¹ “Allah, gerek dil alışkanlığı yüzünden gerekse doğru olduğunu sanarak yanlış yere ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutmaz; ama bile bile yalan yere ettiğiniz yeminlerden dolayı sorumlu tutar.” Müminlerin yeminlerinde iyiliğe engel bir durum, kötülüğe sebep olma hâli olmamalıdır. Yalan yere yemin edilmemelidir. Yeminlerde bir hakkın ihlali söz konusu olursa yeminin bozulması evladır.⁷² “Mübâhele” ayeti de sosyal bir meselenin halinde yemini öne çıkarmıştır. Mübahele, lanetleşme ve dua anlamına gelmektedir.⁷³

Bir başka sosyal sonuçları olan eşlerle ilgili yemine konu olan husus “zıhar” meselesidir. Zıhar, cahiliye döneminden intikal eden ve boşama kastıyla yapılan bir yemin türü iken İslam’ın ıslah edip o hususta kendine has hüküm ortaya koyduğu konulardan birisi hâline dönüşmüştür. İslam, temel inanç ve ahlakıyla çelişmeyen cahiliyeden intikal eden birtakım sosyal meseleleri tamamen kaldırma yerine onu ıslah etme yoluna gitmiştir. Bu konuda Havle b. Sa’lebe örneği⁷⁴ tek vaka olarak görülmektedir. Kur’an’da üç ayet bu konudaki hükmü belirlemiş, zıharla boşamanın gerçekleşmeyeceği, ancak bu yeminin hükümsüz kalabilmesi için de o kimsenin eşine yaklaşmaksızın ya bir köle azadı ya da arkaya iki ay oruç tutması gerektiği karara bağlanmıştır.⁷⁵

⁷¹ el-Bakara 2/225.

⁷² Hz. Peygamber bu hususta, “Kim bir şeye yemin eder de sonra ondan daha hayırlısını görürse onu yapısı ve yeminin kefarecini de ödesin.” şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Müslim, “Eymân”, 12; Tirmizî, “Eymân” 6. Bu hadisten İslam’ın hükümlerinin maslahat (insanların maddi ve manevi menfaatlerinin gözetilmesi) üzere olduğunu, ilişkilerde salt dünyevi çıkar gözetilmemesi gerektiğini anlıyoruz.

⁷³ Cevherî, *es-Sihâh*, II. 1605; Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 425. Mübahele’nin tek örneği, hicretin dokuzuncu yılında Necran Hristiyanlarından yetmiş kişilik bir kabile Hz. Peygamber’e geldi ve Hz. İsa hakkında tartışmaya girdiler. Onun üzerine bu heyet, Hz. Peygamber’le mübaheleye davet edildi. Buna göre hangi taraf yalancı ve haksız ise Allah’ın lanetinin onun üzerine olması dilenecekti. Fakat Necran heyeti buna yanaşmadı. Cizye ödemeye razı oldular ve memleketlerine döndüler. Konu ile ilgili ayet için bk. Âl-i İmrân 3/61.

⁷⁴ Bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed Vahidi, *Esbâbü’n-nüzûlîl-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1991), 428-429.

⁷⁵ Bk. el-Ahzâb 33/4; el-Mücâdele 58/2-4. “Zahr”, sırt anlamına gelmektedir. Cahiliyede erkek, hanımını boşamak istediğinde “Senin sırtın annemin sırtına benziyor.” der ve bu ifadeyle hanım boş olurdu. İslam geldikten sonra Samit b. Evs, cahiliyede hanımı boşama kastıyla söylenen bu sözü söyledi. Sabit’in hanımı da bunu Hz.

Yine eşlerle alakalı olmak üzere eşlerine zina isnadında bulunanların kendilerinden başka şahitleri yoksa onların şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmeleridir. Koca, beşincide “Eğer yalan söylüyorsam Allah’ın laneti üzerime olsun.” der, kadın ise “Eğer kocam doğru söylüyorsa Allah’ın gazabına uğrayayım.” şeklinde mukabele eder.⁷⁶

Îlâ yemini de yine eşleri ilgilendiren bir meseledir. “Eliyye” şeklinde de telaffuz edilen bu kelimenin sözlük anlamı, “üzerine yemin edilen şeyde kişinin kimi haklarından vazgeçme ve azaltma yoluna gitme, bir işten mahrum bırakmadır.” Îlâ, bu durumda eşlerin birbiriyle beraber olmasına engel olan yemin anlamındadır.⁷⁷ Eşlerini cezalandırmak üzere onlarla ilişkiye girmemeye yemin edip süreyi de dört ay uzatan erkeklerin eğer evliliği devam ettirme niyetleri yoksa onları muallakta bırakmalarını istenmiştir.⁷⁸ Zira cahiliyede erkekler kadınlara zarar vermek için îlâ süresini istedikleri kadar uzatırlardı.

Bir diğer yemin çeşidi vasiyet yeminidir. Ölümün yaklaştığını hissedeni veya ölüm döşeğine düşen kimselerin vasiyetleri sırasında⁷⁹ iki adil şahit bulundurulması ve gerektiğinde o şahitlere asla “yalancı şahitlik yapmayacağız” diye yemin ettirilmesi, sonradan şahitlerin yalan söyledikleri anlaşılırsa bir başka iki şahide “hakkaniyetten ayrılmayacağız” şeklinde yemin ettirilmesi bu yemin çeşidini teşkil etmektedir. Bu uygulama, şahitleri yalan söylemekten sakındırmaya yöneliktir. Bu ve benzeri yeminler Medeni surelerde önemli bir yer tutmaktadır. Müslümanlar arasında ailevi veya başka meselelerin halinde bu nevi ayetler yol gösterici olmuştur. Medine dönemi, sosyal hayatın devlet düzeyinde yaşandığı bir ortamdır. Medeni surelerde göze çarpan, yeminlerin

Peygamber’e şikâyet etti. Bu hususta henüz bir hüküm gelmediği için nasıl davranacaklarını bilemediler. Sonra konu ile ilgili gelen ayetler bu konuya açıklık getirmiştir. Ayetler, bu sözün boş olma sebebi sayılmadığını, ancak bu sözü söyleyenin hanımına tekrar dönebilmesi için yerine getirmesi gereken birtakım sorumlulukları olduğunu bildirdi. Bk. Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-beyân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969), 14: 5801-5808. Ayrıca Bk. Mehmet Tözluyurt, “Kur’an’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, *Bilimname*, XXVI, (2014/1): 133-156.

⁷⁶ en-Nûr 24/6-9.

⁷⁷ Isfahânî, *el-Müfredât*, 22.

⁷⁸ Bk. el-Bakara 2/226-227.

⁷⁹ Bk. el-Bakara 2/180; el-Mâide 5/106-108.

önemli bir kısmının münafıklara ait olmasıdır. Münafıklar dünyevi menfaat sağlamak için yemini bir istismar ve kendilerince Müslümanları kandırma aracı olarak kullanmışlardır. Yeminler, inanç boyutunun yanında ibadet ve ahlak boyutu da olan etkili bir iletişim aracıdır.

5. ALLAH'IN MAHLUKA YEMİNİ MESELESİ

Bu konudaki farklı görüşler, daha çok Mekki surelerdeki yeminlerle ilgilidir. Bu hususta iki temel görüş vardır. Bu görüşlerden ilki, Allah'ın mahluka yemin etmeyeceğine dair itirazi görüştür. Diğer görüş, Allah'ın iradesinin sınırlandırılmayacağı ve “O, dilediğine dilediği şekilde yemin eder.” şeklindeki meseleye olumlu bakan görüştür. Birinci görüşü savunanların delilleri şöyle özetlenebilir:

1. Mahlukata dair yeminler, Allah'ın yüceliğine uygun düşmez. Eğer Allah'ın bu şekilde yemin ettiği kabul edilirse O'nun bu konudaki sözünü bizzat kendisinin aşağıladığı bir makama indirgemiş olur.

2. Yeminde hedef, tevhid, mead ve risalet gibi temel iman esasları üzerine olduğuna göre eğer yemin inkâr edenlere yönelikse onlar bunu zaten kabul etmeyecekler. Dolayısıyla yemin faydasız olacaktır. Eğer yemin müminler içinse onlar zaten yemin olmadan da inanmaktadırlar. O hâlde her iki durumda da yemin zait görünmektedir.

3. Yemin edilen şeyler büyük bir saygınlık ve yüceliği gerektirdiğinden dolayı Allah'ın, mahlukata yemini caiz değildir.

Allah'ın yemini konusunda ikinci görüş sahipleri de şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

1. Yeminler, bizzat ilgili mahlukata yapılmıştır. Aksini düşünmek, zahirin hilafına hareket etmek olur.

2. Allah'ın varlıklara yemin edişindeki hikmet, onların şerefli oluşuna dikkat çekme olabileceği gibi Allah Teala, mahluka yeminle bizzat zatını da kastetmiş olabilir. Nitekim “Ve’s-semâi ve mâ benâhâ ve'l-arzı ve mâ tahâhâ...”⁸⁰ “semaya ve onu bina edene” ve “yeryüzüne ve onu bir yaygı gibi serip döşeyene, insan nefsine ve ona kabiliyet verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene andolsun” denirken bu yeminlerin tamamında Allah'ın zatına işaret edil-

⁸⁰ eş-Şems 91/5-8.

miştir. Şayet kendisine yemin edilen varlıklardan maksat meleklerse bu ifade tarzıyla onların derecelerinin yüksekliğine işaret edilmiş de olabilir.

3. Kur'an'daki yeminler, muhataplarının alışık oldukları bir üslubun kullanılması olarak da kabul edilebilir.

Bu her iki görüşün delillerine baktığımız zaman ilk görüşün pek de tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah Teala, sünnetullah gereği son kitabını peygamberinin dilinden göndermiş ve hâliyle vahyin ilk muhataplarının konuşma üslubu Kur'an'da yansıtılmıştır. Böyle olmasına rağmen Kur'an'ın getirdiklerine itiraz edenler, Kur'an'dan gelen mesajları anlamadıklarından değil, o mesaj içeriklerini kabul etmediklerinden karşı çıkarlar. O sebeple Arapların alışık oldukları yemin üslubunun Kur'an'da yer almasının yadırganacak bir tarafı yoktur. Mahluka yemin, insanın bu âleme dikkatini yöneltmiş ve o konuda insanın tefekkürü hedeflenmiştir. Bu bakımdan Kur'an'daki yemin ifadeleri, vahiy mesajının tabiri caizse ayaklarının yere bastığı ve muhatap bulduğunu göstermektedir.⁸¹ Allah'ın yasakladığı yemin, yalan yere yapılan yemindir. Kur'an ifadelerinin karşısında inanan zaten teslim olacak, inanmayan bir şekilde mazeret ileri sürerek inanmayacaktır. Yeminlerin, inanan müminleri iknaya yönelik olmadığı hususu da aşikârdır. Râzi'ye göre Allah'ın yemin etmesinden maksat, muhatabı ikna değildir. Zira Allah, yakini delillerle tevhidî, kıyamet ve dirilişin doğruluğunu açıklamış, delillerle açıklanan hususlar sonradan yeminlerle tekit edilmiştir. Nitekim Sâffât suresinde sıralanan yemin ifadelerini müteakiben zikredilen “İnne ilâheküm le vâhid”⁸² “Gerçekten sizin ilahınız birdir.” ayetindeki hükmün doğruluğunu, “Rabbü's-semâvâti ve'l-arzı vemâ beynehümâ ve rabbü'l-meşârik” “O, göklerin ve yerin ve bunlar arasında ne varsa hepsinin rabbidir.” (es-Sâffât, 37/5) şeklindeki ayet ispat etmiştir.⁸³ Her ne kadar müminler inanmaları açısından yemine ihtiyaç duymasalar da yeminlerin karakterinde ikna özelliği ol-

⁸¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbyân*, 5.

⁸² es-Sâffât 37/4.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1981), 26: 117-118. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 169; Ferâhî, *İm'ân*, 27-30.

duğu gerçeğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Râzî'nin, aslında yemine tekit demekle aynı anlamı paylaştığı kanaatindeyiz. Müslümanlar açısından Allah'tan başkası adına yemin etmenin yasaklandığı aşikâr olduğu hâlde Allah'ın kendi zatı dışındaki yeminleri nasıl anlamalıyız. Bu hususta Suyûtî, meseleyi bir başka boyuttan ele almış ve şöyle bir açıklık getirmiştir: Bu gibi yeminlerde muzaf olan “rab” hafzedilmiştir. Bu üslup, önceden beri Arapların yemin olarak kullandıkları ve tevhide aykırı olmayan anlatım şeklidir. Kaldı ki mahlukata yemin, Allah'ın yaratıcılığına ve zatına yemindir.⁸⁴ Suyûtî'nin muzafın hafzedilmiş olduğuna dair görüşü, bu hususta vaki olan itirazların önüne geçme şeklinde algılanabilir. Aslında “rab” lafzı muzaf iken hafzedilmiş demeye ihtiyaç yoktur. Zira söz gelimi “ve’ş-şemsi ve duhâhâ”⁸⁵ denilerek güneşe ve onun aydınlığına yemin edildiğinde konuşanın Allah olması hasebiyle zaten güneşin ve aydınlığının yaratılmış olduğu ve yaratıcının da Allah olduğu kastedilmiş olmaktadır. Ferâhî'nin “Allah'ın yemininde yemin edilen mahlukatın tazim ve tebcil edilmesinin söz konusu olmadığı ve burada istidlali bir durumun söz konusu olduğu”⁸⁶ yönündeki açıklaması malumun ilanı olarak kabul edilebilir. Zira kendisiyle yemin edilen olguların tazimi, önemi vurgulanıyorsa bu, insan için geçerlidir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an'ın muhatabı insandır ve Kur'an'daki her türlü anlatım, insanın anlayışına sunulmuş bir ifade şeklidir. Bu anlatım şekilleri üzerinde insanın akıl yürütmesi ve o konuda sonuca ulaşmaya gayret etmesi kendisinden istenen bir husustur.

SONUÇ

Allah Teala, özellikle Mekki surelerdeki yeminlerle vahyin doğruluğu, ahiret hayatının gerçekliği konusunda şüpheyi izale etmek, yemin edilen varlıklar üzerinde tefekkürü teşvik etmek gibi hikmetlerle yemini bir ikna aracı olarak kullanmıştır. Yeminlerin hedefinde ikna metodunun olabileceğini Allah'a yakıştıramayanlar, bir davanın anlatılmasında muhatabı ikna etmenin varlığını da inkâr edemezler. Çünkü asıl olan, meselelerin izahıdır. Bu da muhatabın durumuna göre tekitli veya tekitsiz anla-

⁸⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 170; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 180.

⁸⁵ eş-Şems 91/1.

⁸⁶ Ferâhî, *İm'ân*, 83-84.

tım şeklidir. İnsana değer veren Allah Teala, Hz. Peygamber’i ve onunla beraber altı bin küsur ayeti ihtiva eden kitabını bu maksatla göndermiştir. Kur’an, insanların kullandığı tüm dil üslubunu yine onların seviyesi ve anlayışında zikretmiştir. Bir kısım varlıklara yemin edilerek o varlıkların insanlar için değerine dikkat çekilmiştir. Yemin, söylenen sözü ve ortaya atılan iddiayı kuvvetlendirmek için yapılır. Bu genel tanımın yanında şu özel hükmü de zikretmemiz gerekir: Müslümanlar sadece Allah’ın adına yemin ederler; O’ndan başkası adına yemin edilmesi de yasaklanmıştır. Allah Teala, birçok ayetinde mahlukattan söz etmiş ve onlarda ibretlerin olduğunu belirtmiştir. Bazen bu deliller yemin üslubu içinde sunulmuştur. Bu delillerin kullanım şekilleri farklı olmasına rağmen hedefleri aynıdır. Medeni surelerin yemin formatı, Mekki sure yeminlerine göre farklıdır. Mekki surelerdeki açık yeminin aksine Medeni surelerde yeminler kapalıdır. Yeminin var olduğu kabul edilen Medeni ayetlerde yemine dair ya vurgu bulunmakta veya yemin (kasem) lafzı geçmektedir.

Netice olarak yeminlerle ilgili şunları söyleyebiliriz:

1. Yemin, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren insanlar ve toplumlar arasında güven telkin etmek için iletişim vasıtası olarak kullanılan bir ifade tarzıdır.

2. Arapça olarak vahyedilen Kur’an, ilk hitap çevresindeki Arap toplumunun aşına olduğu yemin üslubunu sıkça kullanmıştır.

3. Yemin her dönemde kullanıldığı gibi bugün de insan hayatında önemli bir değer ve etkiye sahiptir.

4. Allah, Kur’an’da mahlukatın yanı sıra kendi zatına da yemin etmiştir.

5. Yemin, Kur’an’ın genel ve temel hedefi dâhilinde hidayet mesajıyla ilgilidir. Çünkü Kur’an’ın muhatabı insan, amacı hidayettir. Bu manada Kur’an muhtevastaki tüm konuların doğrudan ve dolaylı olarak hidayet amaçlı olduğunu söylemek mümkündür.

6. Müşrikler açısından yemin, kutsal kabul ettiği nesnelere söz ve hareketlerine kuvvet kazandırmaya yönelik bir ameliyedir. Müminler açısından yemin, söz ve işe Allah’ın şahit tutularak bu hususta bir başka kutsal şahit aranmayacağıının bildirilmesidir. Allah’ın yemin etmesi meselesine gelince, bu yemin varlıklara tazim değil, Arapça dil yapısı içerisinde yemin edilen varlıklar üzerinden kendisine işaretir.

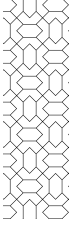
KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Arendok, C. Van. "Hilf", *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Certel, Hüseyin. "Hz. Peygamberin Risalet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları". *Ekev Akademi Dergisi*, 8/19 (2004): 31-56.
- Cevad, Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: tâcu'l-lüğâ ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. Nşr. Şihâbüddîn Ebû 'Amr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1998.
- Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1957.
- Çalışkan, Mehmet. *Kur'an Dilinde Kasem (Yemin) Üslubu*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîri'l-hadis*. Çev. Şaban Karataş-Ahmet Çelen. İstanbul: Düşünce Yayınları, 2007.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Ferâhî, Abdulhamid. *İm'ân fi aksâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebü Selefiyye 1994.
- Halebî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Basil. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. "Îlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1972.
- İbn Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-a'yümü'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdullah. *Muğni'l-lebib 'an kütübî'l-e'ârib*. Beyrut: Tûrâsî'l-İslâm, 2010.

- İbn Kayyim el Cevziyye. *et-Tıbyân fi eyâmî'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Salim el-Batâtî, Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1979.
- İbrahim, M. Zakyı. "Kur'an'da Yeminlere Bintü's-Şati'nin Edebî Katkısı", çev. Burhan Sümertaş, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/3 (2003).
- Kattân, Mennâ Halil. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, ts.
- Kılıç, Sadık. *Yemin olsun ki (Aksâmu'l-Kur'an)*. Erzurum: İhtar Yayınları 1996.
- Nüceyrâmî, Ebû İshak İbrahim b. Abdillâh, b. Muhammed. *Eymânü'l-'Arap fi'l-câhiliyye*. Nşr. Muhibbuddin el-Hatib, Kahire: Mektebu Selefiyye, 1963.
- Öztürk, Hayrettin. "Abdulhamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'an'daki Yeminler' Adlı Makalesinin Üzerine Bir Değerlendirme". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013): 37-70.
- Öztürk, Nermin. "İlahi Dinlerde Yemin Keffaret ve Kurban". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002): 167-192.
- Pederse, Jhon. "Kasem". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967.
- Rağîb el-İsfâhânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseynî, b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*. Nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1996.
- Serahî, Muhammed İbn Ahmed. *Kitâbü'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celalüddin Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978.
- Şahinoğlu, Nazif. "Yemin". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Turan, Abdalbaki, "Kur'an-ı Kerim'de Yeminler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 97-114.
- Tözluyurt, Mehmet, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi", *Bilimname*, XXVI, (2014/1): 133-156.
- Yılmaz, M. Faik. "Aksâmu'l-Kur'an Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek". *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010): 133-149.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bereddîn Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazıl İbrahim, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1972.

CITATION

Hüseyin ÇELİK, "Verses Sent down about Abu Bakr", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 113-134



HZ. EBÛ BEKİR HAKKINDA NAZİL OLAN AYETLER¹

Verses Sent down about Abu Bakr

Hüseyin ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Hüseyin Çelik Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Department of Basic Islam Sciences.

hcelik_63@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-0400-7336.

Öz

Kur'an-ı Kerim'in yeryüzüne indiriliş hedeflerinden biri de şüphesiz insan neslini kalben, ruhen, aklen, bedenlen, ahlak ve davranış itibarıyla eğitip terbiye etmektir. Bu eğitim sayesinde İslam ve öğretileri bütün beşeriyete ulaştırılmış olur. Böylece insan, Kur'an'ın hedeflemiş olduğu yüce ahlakla donanmış, insan-ı kâmil yolunda beşeriyet için canlı bir örnek olmuş olur. Bu insan-ı kâmil, Kur'an'ın öğretileri sayesinde Allah'ın yeryüzünü sevk ve idare etmesi için gönderdiği halifesi konumuna gelir ve kâinat onun emrine musahhar kılınır. İnsan, Kur'an'ın öğretileri sayesinde kazanmış olduğu yüce ahlaki ilkeler vasıtasıyla Allah ve dinin düşmanlarıyla mücadele eden, zillete, nefsanî isteklere boyun eğmeyen onurlu bir kişilik kazanır. Böylece gerek dünya gerekse ahiret yolunda Allah'ın kendisine vadettiği muzafferiyet yolunda hayatını mutmain bir şekilde idame ettirir. Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatabı olan ve onun rahle-i tedrisatından geçen sahabe, Allah tarafından daima murakabe edildiklerini, ağızlarından çıkan her kelimenin işitildiğini, her eyleminden Allah'ın haberdar olduğunu ve hatta gönüllerinde gizlenenlerin dahi bilindiğini; eğer herhangi bir şeyi gizleyecek olurlarsa vahiy yoluyla bildirileceğini ve böylece gizli şeylerin ifşa edileceğini, hakkında bilgi sahibi olmadıkları hususun çözüme kavuşacağını yakinen bilen ve Kur'an'ın ilkeleri dışına çıkmayan şahsiyetlerdi. Bu çalışmamızda biz; Kur'an'da belirtilen yasak fiillerden kaçınan, tövbesi kabul olan, Peygamber ümmetine örnek güzide insanlardan/onun sahabesinden Ebû Bekir'in hayatından bir kesit sunmak istedik. Umulur ki bu sayede Kur'an'ın ilk muhatabları olan sahabe-i kiramın hayatlarından istifade eder, Kur'an'a yönelir, hem dünya hem de ahiret mutluluğuna erenlerden oluruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, ayet, nüzul, Ebû Bekir, sahabe.

¹ Bu makale 02/02/2019'da "Taras Shevchenko International Congress On Social Sciences II" kongresinde sunmuş olduğum "Hz. Ebû Bekir Hakkında Nâzil Olan Ayetler" başlıklı bildiri esas alınarak bu dergi için ilaveler yapılarak yeniden düzenlenerek hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

Hüseyin ÇELİK, "HZ. EBÛ BEKİR HAKKINDA NAZİL OLAN AYETLER", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 113-134. **Makale Geliş T:** 17/02/2019 **Kabul T:** 13/06/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Verses Sent down about Abu Bakr

Abstract

One of the purposes of the Holy Qur'an to be sent down to the earth is undoubtedly to educate human beings within heart, soul, mind, body, morality and behavior. With this education, Islam and its teachings are reached to all humanities. Thus, the human being is a living example for humanity in the way of human perfection, which is equipped with the supreme morality that the Qur'an targets. This mature man, through the teachings of the Qur'an, becomes the caliph sent by Allah to lead and rule the earth, and the universe is given to his command. Human beings gain an honorable person who is struggling with the enemies of Allah and religion, who do not bow to humiliation, nefarious desires and demands through the great moral principles gained by the teachings of the Qur'an. Thus, he maintains his life in the way of the world, as well as the hereafter on his way to his victories. The Saḥāba, the first interlocutor of the Qur'an and who had gone through his education, stated that they were always audited by Allah, that every word coming from their mouths were heard, that they were aware of Allah in all their actions, and that even those hidden in their hearts were known. If they conceal anything on a subject, they would be revealed through revelation, so that secret things could be revealed, that they had no knowledge about it, and that they were close to the principles of the Qur'an. In this study; we wanted to present a section from the life of Abu Bakr, who was an example of the Prophet ummah, who avoided the forbidden acts mentioned in the Qur'an, and whose repentance was accepted. We hope that we will benefit from the lives of the Companions the first interlocutors of the Qur'an and we turn to the Qur'an, and come to the happiness of the world and the hereafter.

Keywords: The Quran, verse, nuzūl, Abu Bakr, saḥāba.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in yeryüzüne indiriliş gayelerinden biri de şüphesiz ki insan ve insan neslini eğitmektir. Bu, insanlar için İslam fitratına uygun bir eğitimidir. Bu eğitim sayesinde Kur'an ve öğretileri bütün beşeriyete ulaştırılmış olur. Yüce Allah, insanların bu eğitim sisteminden başarılı bir şekilde istifade edebilmeleri için de Kur'an-ı Kerim'i, düşünmek, ona inanmak, inandıktan sonra inandıklarını hayata geçirmek ve beşeriyete yol gösterici bir hidayet rehberi olabilmesi için Hz. Peygamber'e (sas) tedricî olarak yirmi üç yıllık zaman dilimi içinde bölümler hâlinde indirmiştir. Kur'an'ın indiriliş sürecine bizzat şahitlik edenler ve ondan gerektiği şekilde istifade edenler ise sahabeler olmuştur.

Sahabeler için Kur'an ayetleri; hemen anında yerine getirilmesi gereken bir emir, günlük hayatlarında amel edilmesi gereken ve yaşamlarına yön veren bir rehberdi. Kur'an'ın emirlerine muhalefet etmez, emirlerini uygulamada gevşeklik ve tembellik göstermezlerdi. Bilakis Kur'an'ın emirlerini hayatlarına uygulayıp tatbik etmek için birbirleriyle yarışlardı.

Biz “Hz. Ebû Bekir Hakkında Nazil Olan Ayetler” isimli bu çalışmamızda; Kur’an’da herhangi bir konuda hakkında ayet nazil olan ve hemen bu nazil olan ayetin hükmü mucibince yaptığı işten vazgeçen veya bir konunun/sorunun açıklığa kavuşturulması veyahut da tövbe edip tövbesi kabul olunan, Kur’an’ın yetiştirip eğittiği Hz. Peygamber’in güzide sahabelerinden biri olan Hz. Ebû Bekir’in hayatından bir kesit sunmayı amaçladık. Umulur ki bizler de Kur’an’ın ilk muhataplarından biri olan Hz. Ebû Bekir’in hayatını örnek alır, onun Kur’an’dan istifade ettiği gibi istifade eder ve ondan payımıza düşeni alırız.

1. HZ. EBÛ BEKİR (ö. 13/634)

1.1. Kimlik Bilgisi

İslamiyet’i ilk kabul eden Müslümanlardan² ve raşit halifelerin ilki olan Hz. Ebû Bekir’in ismi; “Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Kuhâfe Osmân b. Âmir el-Kureşî et-Teymî”dir.³ İslam öncesi dönemde Abdül-Kâ’be olan isminin ihtida ettikten sonra Hz. Peygamber tarafından Abdullah olarak değiştirildiği, miraç olayından sonra da Sıddık lakabıyla anıldığı rivayet edilir. Teym kabilesine mensup olan Hz. Ebû Bekir’in nesebi, Hz. Peygamber’in soyuyla Mürre b. Kâ’b’da birleşir. Kaynaklara göre Fil Vakası’ndan üç yıl kadar sonra Mekke’de doğan Hz. Ebû Bekir, İslam öncesi cahiliye döneminde çok hayır işlediği, güzel ahlaklı ve temiz yüzlü olduğu veya soyunda ayıplanıp kınanacak kimse bulunmadığından dolayı veyahut da annesi tarafından verildiği için daha çok “**Atık**” lakabıyla anılmıştır. Başka bir rivayette ise Rasulullah, Hz. Ebû Bekir’e “Sen, Allah’ın cehennemden azat ettiği kimsesin.” dedikten sonra bu lakapla anılmaya başlandığı rivayet edilmektedir.⁴ Ayrıca Hz. Ebû Bekir, mütevazı bir hayat yaşadığı, eski giysiler giydiği ve özellikle servetini,

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh (Sahîhu’l-Buhârî)*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır (Dımaşk: Dâru Tavkî’n-Necât, 1442/2011), “Fedâ’ilü aşhâbi’n-Nebî”, 5; Muhibbüddin Ebû’l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî, *er-Riyâzü’n-nadire fî menâkıbi’l-‘aşere* (Beyrut: 1984), 1: 17-88; Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke)*, İstanbul: Şamil Yayınları, 1981, 3: 111-114.

³ Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke)*, 3: 111-114; Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 104.

⁴ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhak et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998)*, “Menâkıb”, 16.

malını fakirlere yardımında ve Allah yolunda harcadığı için “ذو الخلال / **Zü'l-Hilal**”, düşkünlere karşı çok merhametli ve müşfik olduğu için “أواه / **Evvah**” lakabıyla anılmıştır. Bütün bunların yanında başta miraç hadisesi olmak üzere gaybi haberleri hiç tereddüt etmeden kabul ettiği için “çok samimi, çok sadık” manasına gelen ve bizzat kendisine Hz. Peygamber tarafından verilmiş olan meşhur lakabı “**Sıddık**”tır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ilk halife olması hasebiyle de “**Halifetü Rasulillah**” unvanıyla anılmıştır.

Annesi, Selma binti Sahr (Ümmü'l-Hayr), İslamiyet'in ilk yıllarında Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın evinde İslamiyet'i kabul edip Müslüman oldu. Babası Ebû Kuhâfe ise Mekke'nin fethinden sonra Hz. Ebû Bekir'in ısrarı ve onu Hz. Peygamber'in yanına götürmesiyle İslamiyet'i kabul etti. Böylece hayattayken hem annesi hem babası hem de evlatları Müslüman olan tek sahabe Hz. Ebû Bekir oldu.⁵

Hz. Ebû Bekir, birinci evliliğini Kuteyle'nin kızı Abdüluzza isimli bir kadınla yaptı. Hz. Ebû Bekir'in çocukları Abdullah ile Esmâ bu kadından doğdu. Bu kadın, Müslüman olmayı kabul etmeyince onu boşadı ve Abdurrahman ile Aişe'nin anneleri olan Ümmü Rûmân ile evlendi. Ümmü Rûmân'ın vefatından sonra da Esmâ binti Umeys ile evlendi. Eşi Esmâ'dan Muhammed adındaki oğlu oldu. Esmâ binti Umeys'in vefatından sonra da Habîbe binti Hârice ile evlendi ve ondan da Ümmü Külsûm ismindeki kızı dünyaya geldi.⁶

Hz. Ebû Bekir, hayatı boyunca gerek Mekke gerekse Medine'de katılmış olduğu seriyeler ve hicretin 9. yılında hac emîri olarak görevlendirildiği günler hariç Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmamıştır.

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hicretin 13. yılı Cemaziyelahir ayının başında hastalandı. Kendisinden sonra kimin halife olacağı meselesini görüşmek üzere sahabeleri topladı ve onlarla istişare etti. İstişare sonucunda Hz. Ebû Bekir yerine Hz. Ömer'i halife olarak seçti ve Hz. Osman'a da Hz. Ömer'in halife olarak tayin edildiğine dair bir ahitname yazdırdı. Ayrıca Hz. Ebû Bekir, kızı Hz. Aişe'ye, ölünce maaşının arta kalan kısmını beytülmale iade etmesini,

⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 5: 451.

⁶ Fayda, “Ebû Bekir”, 10: 104.

hayatı boyunca hiç ayrılmadığı mağara arkadaşı ve can yoldaşı Hz. Peygamber'in mezarının yanına gömülmesini ve cenazesinin eski elbiseleriyle kefenlenmesini vasiyet ettikten sonra Cemaziyelahir ayının yirmi ikisinde, 13/634 yılında altmış üç yaşında iken vefat etti. Hz. Ebû Bekir'in cenaze namazını Hz. Ömer b. Hattab kıldırdı. Cenazesi başta oğlu Abdurrahman olmak üzere Hz. Ömer, Hz. Osman ve Talha b. Ubeydullah gibi seçkin sahabeler tarafından mezara konuldu.⁷

1.2. Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Hz. Ebû Bekir; hoşsohbet, mütevazı, yumuşak huylu, uysal, duygulu ve oldukça hassas bir kişiliğe sahipti. Nazil olan Kur'an-ı Kerim ayetlerini ezbere bilir ve onları çok duygulu bir şekilde namazda okurdu.⁸ Hz. Ebû Bekir, vakarlı ve ağırbaşlı bir kişiliğe sahipti. Az konuşur ve halifeliği dönemindeki tayin etmiş olduğu vali ve seraskerlerinin de az konuşmalarını isterdi. Doğruluk, dürüstlük ve güzel ahlakı ile maruf bir şahsiyet olduğu için gerek kabilesi gerekse ashap tarafından sevilip sayılırdı. Herkes onun öngörüsünden istifade eder, önemli işlerinde onunla istişare ederdi.⁹

Hz. Ebû Bekir, hayatı boyunca dünyaya ait mal mülk ve saltanat peşinde koşmayan, daima darda kalan fakirlere yardım eden ve bütün mal varlığını Allah yolunda infak eden bir kişiliğe sahipti. Kaynaklar Hz. Ebû Bekir'in, "Cahiliye döneminde putlara tapmadığını, o dönemin her türlü kötülüğünden, şeref ve haysiyet kırıcı hâllerinden uzak bir hayat yaşadığını, içki içmediği gibi içki içenlerin namus ve mürüvetini kaybedeceğini söylerdi. Başta Kureyş olmak üzere Arap kabilelerinin tarihini çok iyi bildiğini ve en iyi nesep âlimlerinden biri olarak kabul edildiğini; bundan dolayı da Hz. Peygamber, Mekke'ye gelen kişileri İslamiyet'e davet ederken bu ilmi iyi bilen Hz. Ebû Bekir'in onun yanında bulunmasını, çeşitli kabile mensuplarıyla kolayca dost-

⁷ Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Himyê el-Meâfiri, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1995), 1: 253.

⁸ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Niżâmü'l-İhükümeti'n-nebeviyye)* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2008), 1: 126-128.

⁹ Fayda, "Ebû Bekir", 10: 104.

luk kurmasında kendisine yardımcı olmasını isterdi.”¹⁰ Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’in sırdaşı ve vahiy kâtiplerinden biriydi. Onun yanında pek hayâli ve edepli davranırdı. Hz. Peygamber’i ziyaret etmek için Medine’ye gelen elçilere Hz. Peygamber’in huzurunda nasıl davranılması gerektiğini, onu nasıl selamlayacaklarını onlara öğretir ve huzurunda Hucurât suresi emri mucibince¹¹ sükûnetle oturmalarını öğütlerdi.¹²

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir’in feraset ve engin görüşünden dolayı gazvelere karar vermeden önce gazvelerden sonra alınan esirlere ne yapılması gerektiği hususunda ve Hudeybiye Barış Antlaşması esnasında Hz. Ebû Bekir’le istişare etmiştir. Bundan dolayıdır ki bazı kaynaklar ondan, “**Peygamber’in veziri**” diye söz etmektedirler.¹³ Rüya tabirinde de maharetli olan Hz. Ebû Bekir, gördüğü rüyaları Hz. Peygamber’e anlatırdı. Bazen de gerek Hz. Peygamber’in gerekse diğer sahabelelerin rüyalarını onun huzurunda yorumlardı. Meydana gelen hadiseler ve verilecek kararlar üzerinde değerlendirmeler yapardı.¹⁴ Ayrıca ona, Kur’an ve sünnete olan vukufiyetinden dolayı “**Şeyhülislam**” unvanının verildiğini söyleyenler de olmuştur.¹⁵

2. HZ. EBÛ BEKİR HAKKINDA NAZİL OLAN AYETLER

2.1. Leyl Suresi Ayet: 17-21.

” وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى . الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى . وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى . إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى . وَلَسَوْفَ يَرْضَى »

“Temizlenmek üzere malını hayra veren iyiler ondan (ateşten) uzak tutulur. Yüce Rabbinin rızasını istemekten başka onun nezdinde hiçbir kimseye ait şükranla karşılanacak bir nimet yoktur. Ve o (buna kavuşarak) hoşnut olacaktır.” (el-Leyl 92/17-21).

¹⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 1: 253; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 1: 126-128; Fayda, “Ebû Bekir”, 10: 104.

¹¹ Bk. el-Hucurât 49/2.

¹² Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 1: 119-120.

¹³ Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 1: 95-98.

¹⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, “Eymân ve'n-nüzûr”, 9; “Ta'bir”, 28, 29, 30, 47.

¹⁵ Kettani, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 3: 176- 177.

2.1.1. Müfessirlerin Ayetlerin Sebeb-i Nüzulü Hakkındaki Görüşleri

Başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kurtûbî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi hemen hemen tüm müfessirler, tefsirlerinde Hz. Ebû Bekir'in cahiliye döneminde Mekke'de Kureyşli müşriklerin ağır işkencelerine maruz kalan Bilâl-i Habeşî gibi güçsüz ve zayıf birçok Müslüman köleyi büyük meblağlar karşılığında satın alıp azat ettirdiğini¹⁶ ve "onun servetini bu şekilde harcamasından rahatsız olan babası Ebû Kuhâfe, güçsüz, zayıf köleler yerine güçlü ve kuvvetli kimseleri satın almasını tavsiye ettiği zaman babasına, satın aldığı kölelerden faydalanmayı düşünmediğini, bu hareketiyle Allah'ın rızasını kazanmayı umduğunu" söylemesi üzerine bu ayetlerin nazil olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷

Fahreddin er-Râzî, müfessirlerin bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunda ittifak ettiklerini, ancak bazı Şiiilerin ayetlerin Hz. Ali hakkında indiğini iddia ettiklerini ve bu düşüncelerinin ise doğru olmadığını belirttikten sonra onların ileri sürmüş oldukları savlarını birçok delille çürütmüştür.¹⁸

¹⁶ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 1: 278, 338, 686; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'an*, thk. 'İsâm b. Abdilmuhsin b. el-Humeydânî (Dammam: Dâru'l-İslâh, 1992), 1: 455; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'alimü'n-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an (Tefsîri'l-Begavî)* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1420/2000), 4: 630; Nâsürüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1418/1998), 5: 318; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru es-Sâbûnî li't-Tibaa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997), 3: 442.

¹⁷ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'an*, 1: 456; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 1: 192; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* (Müessesetür-Risâle, 2000), 24: 421; Begavî, *Me'alimü'n-tenzîl*, 5: 262; Ebû'l-Kâsim Mahmud b. Ömer Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyunü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4: 762; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20: 82-83.

¹⁸ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn et-Teymî Fahrüddin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîri'l-kebir)*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1420/2001), 31: 187-189; Ebi'l-Fidâ' İmamüddîn İsmâil b. Şihabüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm* (Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 8: 420; Elmalılı Muhammed Hamdi

2.1.2. Ayetlerin Vermek İstedığı Mesaj

Başta babası Ebû Kuhâfe olmak üzere Mekkeli müşrikler, Hz. Ebû Bekir'in onların ağır işkencelerine düçar olan güçsüz Müslüman köleleri sahiplerine büyük meblağlar ödeyerek satın alıp azat ettirmesine, servetini bu yolda harcamasına ve yaptıklarına bir anlam veremeyip karşı çıkmışlardı. Zira onlar, yapılanların bir iyilik olmadığına veya bunu bir menfaat karşılığında yaptığına inanıyorlardı.

Burada, böyle bir iddiayı ortaya atan ve böyle düşünen kâfirlere söyleyecek bir sözümüz yoktur. Çünkü onların dünyasında bu gibi erdemli davranışların yeri yoktur. Ancak İslam'dan ve İslami ilkelerden uzaklaşıp seküler bir hayat nizamını benimseyen günümüz insanlarından böyle bir iddia veya düşünce içinde olabilecek kimselere şunları hatırlatmak gerekir: Eğer bir mümin inancı ve amelinde takva düzeyine ulaşmışsa birisine iyilik yapmak için ondan mutlaka bir iyilik beklemez veya karşılıksız iyilik yapılamayacağını düşünmez. Zira o, sahip olduğu bütün nimetlerin sadece Allah'ın bir lütfu olduğuna, başkalarına karşı yapılan iyilik ve güzelliklerin ise bir karşılık veya çıkar elde etmek için değil, sadece bâr-i hüdü'nün rızasına nail olmak için yapılması gerektiğine inanır.

Sonuç olarak dün olduğu gibi günümüz ve gelecekteki bütün müminlere örnek olması babından Yüce Allah, Hz. Ebû Bekir hakkında indirmiş olduğu bu ayet-i kerimelerde Mekkeli müşriklerin köhnemiş zihniyetlerini, kendilerinden başka hiç kimseyi düşünmeyen bencil, çıkarıcı düşüncelerini ve düşük ahlak yapılarının yansımından ibaret olan yukarıdaki iddiaları ayetlerle reddetmiştir. Hz. Ebû Bekir örneğinde hayatını takva üzere bina etmiş, gönüllerini salih amelin her türlüyle ve cömertlikle bezeyen müminler Allah tarafından övülmüşlerdir. Ayrıca surenin 14. ayetinde müşrikler “alev alev yanan ateş”e karşı ikaz edildikten sonra 17-20 arası ayetlerde ise samimi müminlerin, birine herhangi bir minnet ve borcu olmadıkları hâlde sırf Allah rızası için insanlara güçlerinin yettiği ölçüde maddi yardımda bulunup manen arınacakları, böylece ahirette cehennem ateşinden uzak tutulacakları müjdesi verilmiştir. Surenin son ayetinde ise Allah'ın rızası-

Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 8: 5881.

na ehemmiyet veren, kendisini bu rızadan mahrum bırakabilecek tüm günahlardan sakınan, sırf bâr-i hüdü için isteyerek ve severek insanlara yardım edenlerin, Cenab-ı Hak tarafından dünya ve ahirette korku ve endişelerinden emin, umduklarını da nail olacakları ve razı edilecekleri belirtilmiştir. Mümin bir kişi için ahiret hayatında bundan daha büyük bir ödül ve nimet olamaz.¹⁹

2.2. Tevbe Suresi Ayet: 40

”إِلَّا تَتَضَرَّوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“

“Eğer siz ona (Rasulullah’a) yardım etmezseniz (bu önemli değil) ona Allah yardım etmiştir: Hani kâfirler onu, iki kişiden biri olarak (Ebû Bekir ile birlikte Mekke’den) çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına: ‘Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir.’ diyordu. Bunun üzerine Allah, ona (sükûnet sağlayan) emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kâfir olanların sözünü alçalttı. Allah’ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir.” (et-Tevbe 9/40).

2.2.1. Müfessirlerin Ayetin Sebeb-i Nüzulü Hakkındaki Görüşleri

Kur’an-ı Kerim’de Rasulullah’ın Mekke’den Medine’ye hicret etmesi olayını açık bir şekilde anlatan yegâne ayet, Tevbe suresinin 40. ayetidir. Bu ayet, İslam tarihinde ve Hz. Peygamber’in gerek hayatında gerekse İslam dininin tebliği sürecinde son derece önemli olan hicret hadisesinin bir bölümüne gönderme yapmakta ve darda kalan çaresiz Müslümanları Cenab-ı Hak’ın yardımının anlamı ve ehemmiyeti üzerinde düşünmeye çağırmaktadır.

Müslümanlar, artık müşriklerin ağır işkencelerine dayanamayacak duruma gelmiş ve Hz. Peygamber’den bir çıkış yolu bulmalarını arzuladıkları bir dönemde, risaletin 13. yılı Zilhicce ayının sonlarının-

¹⁹ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5: 595.

da Hz. Peygamber'in verdiği şu müjdeli haber ile rahata kavuşmuş ve Mekke'den Medine'ye hicret başlamıştır: “Artık sizin hicret edeceğiniz şehrin iki kara taşlık arasında hurmalık bir yer olduğu bana gösterildi. Mekke'den çıkmak isteyenler Yesrib'e gitsinler, orada Müslüman kardeşleriyle kaynaşsınlar. Yüce Allah onları size kardeş yaptı, beldelerini de sizin için güven ve huzur bulacağınız bir yurt kıldı.”²⁰ Bu müjdeli haberden sonra Müslümanlar, gruplar hâlinde Mekke'den ayrılıp Medine'ye hicret etmeye başladılar, ancak Müslümanların bu gidişleri müşrikleri telaşlandırmıştı. Bu gidişleri engellemek ve bir çözüm yolu bulabilmek için müşriklerin ileri gelenleri darü'n-nedve denilen yerde toplandılar ve bu toplantıda uzun tartışmalardan sonra oy birliğiyle ortaklaşa düzenlenecek bir suikastle Hz. Peygamber'in öldürülmesine karar verdiler. Durumdan vahiy yoluyla haberdar olan Rasulullah,²¹ Hz. Ali'yi geceleyin yatağına yatırarak sırdaşı olan Hz. Ebû Bekir'le beraber Mekke'den ayrılıp Sevr dağındaki bir mağaraya sığındı.²²

İşte konumuzun esasını teşkil eden Tevbe suresinin 40. ayeti hakkında müfessirler, tarihî kaynaklara dayanarak bu ayette, Sevr mağarasında Hz. Peygamber'in saklandığı esnada yanında sadece Hz. Ebû Bekir'in olduğunu ve onun da Rasulullah için büyük endişe duyduğunu kesin biçimde belirtmektedirler. Konuyla ilgili rivayetlerde “Rasulullah'ın geceleyin evinden ayrılarak Hz. Ebû Bekir'le beraber Mekke'den Medine'ye doğru hicret ederlerken ilk durak yerleri olan Sevr mağarasına sığındıkları sırada Mekkeli müşriklerin liderleri Hz. Peygamber'i ve arkadaşı Ebû Bekir'i ölü veya diri yakalayıp getirene 100 deve ödül verileceğini duyurdular. Gerek ödülü kazanmak isteyen gerekse inanç açısından düşmanlık duyan kalabalık bir müşrik topluluğu Hz. Peygamber'i aramaya çıktı. Bunlardan bir grup, mağaranın yakınına kadar gelmişlerdi; konuşmaları içeriden duyuluyordu ve ayakları görülüyordu. Eğilip baksalar belki onları göreceklardı.”²³ İşte bu esnada, mevzumuz olan ayette belirtildiği üzere Hz. Ebû Bekir'in “Ey Allah'ın

²⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2: 351.

²¹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 2: 91; ayrıca bk. el-Enfâl 8/30.

²² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 2: 91.

²³ Bk. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebevviye*, 2: 91; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 14: 259; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 50; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8: 146; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3: 81.

rasulü! Yaklaştılar, bizi görecekler!”²⁴ sözüne karşılık Yüce Allah, Tevbe suresinin 40. ayetini indirerek Hz. Peygamber’in lisanıyla “لَا تَخْزَنَنَّ مِنَ اللَّهِ مَعَنَا /Tasalanma, Allah bizimle beraberdir.” cevabını verdi.²⁵

2.2.2. Ayetin Vermek İstedığı Mesaj

1. Kur’an-ı Kerim’de Rasulullah’ın Mekke’den Medine’ye hicretini açık bir şekilde anlatan bu ayette, Rasulullah’ın Sevr mağarasında gizlendiği esnada sadece yanında bir kişinin bulunduğu, onun da Rasulullah için büyük endişe duyduğunu, ancak Rasulullah’ın Cenab-ı Hakk’ın onları yalnız bırakmayacağı ve onlara yardım edeceğine dair inancının tam olduğu, bundan dolayı da metanetini koruduğu hatırlatılmaktadır.

2. Hz. Ebû Bekir, bu yolculuk esnasında özellikle de üç gün boyunca gizlendikleri mağarada Hz. Peygamber’in üzerine titreyen hâliyle ona olan sadakat ve samimiyetinin ne kadar halisane olduğunu göstermiştir. İşte bundan dolayıdır ki Kur’an-ı Kerim’in Hz. Ebû Bekir’in Rasulullah’a olan bu engin sevgi ve samimiyetini dolaylı olarak methetmesi, onun Müslümanlar arasında “Yâr-ı gâr/Rasulullah’ın mağaradaki can yoldaşı” diye zikredilmesini sağlamıştır.

3. Günümüz çağdaş bazı müfessirlerin de belirtmiş olduğu gibi bizce ayette verilmek istenen en önemli mesaj, “Hz. Ebû Bekir gibi mutlak teslimiyet sahibi ve Yüce Allah’ın her şeye kadir olduğuna yürekten inanmış bir kişinin bile ümitsizlik veya endişeye kapıldığı fevkalade kritik bir durumda rasulüne güven duygusu veren ve ona umulmadık destekler sağlayan Cenab-ı Allah’ın yardımından”²⁶ kimsenin kuşku duymaması gerektiridir. Ayrıca ayette kulun Allah’a dayanıp O’na olan güvenme duygusunu hiç kaybetmeksizin her ferdin üzerine düşeni yapması ve takdiri de Allah’a havale edip tevekkül etmesinin gerektiği mesajı da verilmiştir.

4. Sonuç olarak diyebiliriz ki Kur’an-Kerim’deki bu ayet, samimi şe-

²⁴ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebevviye*, 2: 91; Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 595.

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 14: 259; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16: 50; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 8: 146; Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, 3: 81.

²⁶ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 595.

kilde Allah ve rasulüne iman etmiş müminlere beşerî tedbirlerin tüken-
diği yerde kesin olarak ilahî yardımın geleceği, bu hususun ne pahasına
olursa olsun zihinlerde diri tutulması ve Allah'a olan güvenin hiçbir
zaman yitirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

2.3. Hucurât Suresi Ayet: 2

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ
لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ»

“Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber’in sesinin üstüne yük-
seltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi Peygamber’e yüksek sesle ba-
ğırmayın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir.” (el-
Hucurât 49/2).

2.3.1. Müfessirlerin Ayetin Sebeb-i Nüzulü Hakkındaki Görüşleri

İslam’dan önce Araplar, gerek meclis toplantılarında kabile reisleri-
nin huzurunda gerekse aile içerisinde büyüklerinin yanında nasıl ko-
nuşulması gerektiğini, konuşmanın adab ve inceliklerini bilmedikleri,
ayrıca ilahî bir dinin eğitiminden de geçmedikleri için istedikleri gibi
konuşurlardı. Buhârî’den nakledilen rivayete göre “Hz. Peygamber ile
görüşme yapmak üzere Temimoğullarından bir heyet Rasulullah’ın hu-
zuruna gelmişti. Görüşme sırasında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer de
orada idiler. Kabileye başkan yapılacak kişi üzerinde bu ikisi ihtilafa
düştü. Biri Benî Müşâci’in kardeşi Akre’ b. Hâbis’i işaret ederken, di-
ğeri başka birini işaret ediyordu, böylece Hz. Peygamber’in huzurunda
biraz da ağız dalaşı yaptılar.” Bunun üzerine Yüce Allah, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ” ayetini indirdi.²⁷ Bu ayet inince Hz. Ebû Bekir
ile Ömer yaptıklarından dolayı çok pişman oldular ve üzuldüler. Öyle
ki artık Hz. Peygamber’in huzurunda o kadar kısık sesle birbirleriyle
konuşuyorlardı ki çoğu kez Rasulullah, “İşitemedim, tekrarlar mısınız?”
diyordu.²⁸

²⁷ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'ân*, 1: 386; Mukbil b. Hâdi b. Mukbil Kâşdete el-
Hemdânî el-Vâdi'î, *es-Sahîh'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl* (Kahire: Mektebetü İbn
Teymiyye, 1987), 1: 198; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 595.

²⁸ Buhârî, “Kitabü Tefsir”, 3: 137; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 22: 280;

2.3.2. Ayetin Vermek İstedığı Mesaj

Müfessirlerce ahlak suresi olarak tanımlanan Hucurât suresinin ikinci ayeti olan yukarıdaki ayette Yüce Allah, gerek o günkü cahiliye ve İslam'la yeni şereflenmiş olan Müslüman toplumun fertlerine gerekse bundan sonra gelecek olan İslam toplumunun mensuplarına kısaca şu mesajları vermektedir:

1. Hz. Peygamber'in huzurunda gerek onunla gerekse başkalarıyla konuşurken Rasulullah'ın sesini bastıracak tonda yüksek bir sesle konuşmak veya gereksiz yere çok söz söylemek uygun değildir.

2. Hz. Peygamber'le konuşurken, sıradan herhangi bir kişi ile sohbet eder gibi yüksek sesle bağırıp çağırarak konuşmak, edebe, ahlaka, ahlakın nezaket ve inceliklerine mugayir bir davranıştır. Böylece ayet-i kerime, bir yandan Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanlara edep ve ahlak dersi vermekte, diğer taraftan da gelecek İslam ümmeti mensuplarına, vefatından sonra da olsa âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Peygamber'lerine karşı besleyecekleri sevgi ve saygı hususunda açıklama yapmaktadır. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah Rasulü'ne gösterilmesi gereken bu saygı ve sevgiden esinlenerek aynı şekilde başta ebeveynlerimiz olmak üzere bizlere hayatta ilim ve irfanlarıyla doğru yolu gösteren ve üzerimizde hakları olan kişilere de gereken sevgi ve saygıyı göstermeliyiz.

3. Son olarak ayet-i kerime, yukarıda belirtilen hususlara riayet edilmediği takdirde –Allah korusun– “siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir.” (el-Hucurât 49/2) ikazını yapmaktadır.

2.4. Nûr Suresi Ayet: 22

” وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ »

“İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere (mallarından) vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar; feragat göstereyinler. Allah'ın sizi bağışlamasını

Kurtübî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 16: 303; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 7: 365.

arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.” (en-Nûr 24/22).

2.4.1. Müfessirlerin Ayetin Sebeb-i Nüzulü Hakkındaki Görüşleri

Müfessirler; Yüce Allah'ın Müslümanların Hz. Peygamber'in gerek aile hayatını gerekse akraba ve yakınlarıyla olan ilişkilerini daha iyi anlamamızı sağlamak ve aile hayatının kutsallığına, namus ve if-fetine inanan toplumlarda sıkça rastlanan iftira ve benzeri olaylar karşısında Müslümanların nasıl bir tavır takınmaları gerektiği hususunda yol göstermek için indirmiş olduğu Nûr suresinin (11-20) on ayetin-den sonra Hz. Ebû Bekir'in, bu surenin 11. ayetinde sözü edilen Hz. Aişe hakkındaki çirkin iftiranın yayılmasında rol oynayanlardan birisi olan ve Hz. Ebû Bekir'in muhtaç durumda olması hasebiyle kendisine sürekli yardımda bulunduğu halasının oğlu Mistah'a “artık yardım etmeyeceğine dair yemin etmesi” üzerine “... وَلَا يَأْتِلُ أَوْلُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ... / İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler...” ayetinin nazil olduğunu belirtmişlerdir.²⁹

Hz. Aişe hakkında sözü edilen bühtan ve İfk olayını “Kur'an'da Nifak-Münafıkların Özellikleri-” isimli kitabımızda detaylı olarak anlatmıştık. Bu olayın özeti şöyledir:

“İfk hadisesi hicretin 5. yılında Benî Mustalik Gazvesi sonrası ordunun Medine'ye dönüşü esnasında cereyan etmiştir. Hz. Peygamber, Müreysi' seferine çıkarken her zaman yaptığı gibi kura sonucu eşlerinden birisini –bu defa Hz. Aişe'yi– yanına almıştı. Gazve dönüşünde Hz. Aişe, geceleyin ordunun konakladığı yerde meşru bir hacet için ordu-dan ayrıldığı sırada gerdanlığını kaybetmişti.³⁰ Gerdanlığının kaybol-

²⁹ Buhârî, “Ta'dilî'n-nisâ ba'dihinne ba'dâ”, 3: 172-173, 6: 101-109; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arâbî), “İfk”, 4: 2129-2138; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'ân*, 1: 322-323; Vâdî'î, *es-Sahîhü'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*, 1: 149; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 19: 137; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3: 395; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23: 348; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12: 207; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 4: 102; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 6: 31.

³⁰ Bu gerdanlığı Hz. Aişe'ye, düğün hediyesi olarak annesi Ümmü Rûmân takmıştı [bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2: 428].

duğunu fark edince onu aramak için geri gitmişti. Ancak bu esnada görevliler, Hz. Aişe hevdec/mahfed'in içindeydi diye hevdecin içine bakmadan kaldırıp deveye yüklemişler ve sonra da ordu yola koyulmuştu.³¹ Hz. Aişe, gerdanlığını epeyce aradıktan sonra bulup geri döndüğünde ordunun çoktan gitmiş olduğunu gördü ve ‘Benim yokluğumu fark ettiklerinde beni ararlar veya ordunun düşen, kalan eşyalarını toplamaya gelen kişi beni burada bulur.’ diyerek olduğu yerde oturmuş ve beklemeye koyulmuştu. Beklerken de uyuyakalmıştı. Ordunun düşen, kalan eşyalarını toparlamak üzere görevlendirilmiş bulunan Safvân b. Muattal es-Sülemî, konaklama yerini dolaşırken bir karartı görmüş, yakınına geldiğinde çarşafına bürünmüş yatar hâlde Hz. Aişe’yi görünce “انا لله وانا اليه راجعون” diye seslenerek uyandırmış, devesini çöktürüp kendisi biraz uzaklaşmış, Hz. Aişe deveye binmiş, yola koyulmuşlar ve öğleye yakın istirahat etmekte olan orduya yetişmişlerdi.”³² Hadise bundan ibaret olduğu hâlde başta meşhur münafıkların lideri konumunda olan Abdullah b. Übey b. Selûl olmak üzere münafıklardan bir grup; “Valla-hi, ne Aişe o adamdan kurtulur ne de o adam Aişe’den kurtulur... Demek peygamberin bir ailesi bir adamla gecelemiş, sabaha kadar kalmış, sonra da o adam devesinin yularından tutup onunla yanına gelmiş...” diyerek olayı kötü yorumlayıp çirkin bir iftira kampanyası başlattılar ve bunu halk içinde yaymaya başladılar. Hz. Aişe Medine’ye gelince humma hastalığına yakalanmış ve yirmi gün kadar yatmıştı. Hakkındaki dedikodu ve iftiradan haberdar olamadı. Nihayet hastalığını atlattığı ve nekahet dönemine girdiği bir zamanda bir vesile ile Mistah’ın annesi Selma hanımdan hakkındaki iftiradan haberdar oldu. Hastalığı yeniden nüksedip yatağa düştü. Hadiseyi öğrenmek maksadıyla Rasulullah’tan izin alarak baba ocağına gitti. Babası ve annesi kızlarını teselli etmeye çalıştıysa da Hz. Aişe günlerce ağladı. Hatta bir ara baygınlık dahi ge-

³¹ Ahzâb suresinin 53. ayeti “... Peygamber’in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır...” emri mucibince hiçbir kimse Hz. Aişe’nin deve üzerine kurulmuş hevdecinin içinde olup olmadığına bakmaksızın yola revan olunmuştu (bk. Vâhidi, *Esbâbü’n-nüzûlü’l-Kur’ân*, 1: 319; Vâdi’i, *es-Sahîhi’l-müsned min esbâbi’n-nüzûl*, 1: 146).

³² Hüseyin Çelik, *Kur’an’da Nifak-Münafıkların Özellikleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 170-181.

çirmişti. Bu arada Hz. Peygamber, Hz. Aişe hakkında iftiranın yayıldığı bu günlerde vaktinin çoğunu evinde geçirmiş ve dışarı çıkmamıştı. Daha sonra yakınları ve sahabenin ileri gelenleri ile istişarede bulundu ve hepsi de Hz. Aişe'nin lehinde konuştular.

Hz. Aişe'ye iftira atılmasının üzerinden bir ay geçmiş olmasına rağmen konuyla ilgili bir vahiy gelmemiş ve bu geçen süre Müslümanlar için çok zor bir dönem olmuştu. Müslümanlar âdeta zor bir imtihandan geçiyorlardı. Böyle bir durum karşısında nefesler tutulmuş ve bütün gözler vahye yönelmişti. Aradan geçen süre oldukça uzundu ve bu zaman dilimi oldukça zor geçmişti. Bu süre içinde kalplerinde hastalık bulunanların nifakı ortalığı kasıp kavurmuş ve Hz. Peygamber'i oldukça rahatsız etmişti. Hz. Aişe, bu sıkıntılı günler hakkında der ki: “Rasulullah'ın mescitte halka hitap ettiği o günümü ağlayarak geçirdim. Ne gözlerimin yaşı diniyor ne de gözlerime uyku giriyordu. Annem ve babamın yanımda oturdukları bir sırada Hz. Peygamber içeri girdi, selam verdikten sonra oturdu. Hâlbuki dedikoduların çıktığı günden bu yana hiç yanımda oturmamıştı. Hz. Peygamber oturup şehadet getirdikten sonra ‘... Ey Aişe! Senin hakkında şöyle şöyle sözler ulaştı. Eğer sen bu isnatlardan berî isen Yüce Allah yakında, senin onlardan berî olduğunu açıklayacaktır. Eğer böyle bir günah işlediysen Allah'tan yargılanmanı dile ve O'na tövbe et. Zira kul günahını itiraf eder, arkasından da tövbe ederse Allah da onun tövbesini kabul eder.’ dedi. Rasulullah, sözlerini bitirince gözlerimin yaşı öyle kesildi ki ondan bir damla dahi bulamıyordum. Babama döndüm ve benim adıma Rasulullah'a cevap vermesini istedim. Babam, ‘Vallahi Rasulullah'a ne cevap vereceğimi bilemiyorum.’ dedi. Bu defa anneme dönerek “Benim adıma sen cevap ver.” dedim. Annem de ‘Vallahi Rasulullah'a ne diyeceğimi bilemiyorum.’ dedi. Bunun üzerine kelime-i şehadet getirip Yüce Allah'a hamd u sena ettikten sonra (şöyle) söze başladım: ‘Vallahi ben anlamadım ki siz bu sözleri işitmiş ve hatta onlar kalbinizde yer etmiş ve inanmışsınızdır. Şimdi ben, size o kötülükten beriyim desem –ki Allah biliyor beriyim– beni tasdik etmezsiniz. Eğer ben, kötü bir iş yaptım diye kabul edecek olsam –Allah biliyor ki ben böyle bir şeyden beriyimdir– siz, beni hemen tasdik edersiniz! Vallahi ben, kendim için de sizin için de Yakupoğulları ile olan örnekten başka getirecek örnek bulamıyorum.

Nitekim o zaman ... artık (benim yapacağım iş), güzelce sabretmektir. (bu) Dediğinize (dayanmak için) ancak Allah'tan yardım istenir! dedim. Sonra dönüp (kırgın bir şekilde) yatağıma gidip yattım. Vallahi o zaman ben, yapılan iftiradan berî olduğumu, Allah'ın muhakkak beni ondan berî kılacağını biliyordum.”³³

Hız. Aişe sözlerine devam ederek der ki: “Vallahi Rasulallah, daha yerinden kalkmamış ve ev halkından da hiçbiri dışarı çıkmamıştı ki –durumu açıklığa kavuşturur, iftiracıların yüzünü karartan Nûr suresinin on ayeti (11-20)– ona vahiy olarak geldi. Vallahi ben, ne korktum ne de aldırış ettim. Çünkü o fenalıktan uzak olduğumu ve Yüce Allah'ın bana zulüm etmeyeceğini biliyordum. Kendisine inen vahyin ağırlığı üzerinden kalktığı zaman Rasulallah sevincinden gülüyordu. Bana ilk söylediği söz şu oldu: ‘Müjde ey Aişe! Yüce Allah, seni kesin olarak teberri etti, yapılan iftiradan temize çıkardı ve uzak kıldı!’ buyurdu. Ben o sırada öfkelenmiştim. Annem ve babam bana ‘Kalk yanına var da Rasulallah’a teşekkür et’ dediler. (ben de) Vallahi ne kalkıp onun yanına varırım ne ona ne de sizlere teşekkür ederim! Fakat ben, ancak işitip de inkâr etmediğiniz ve gayret etmediğiniz o kötü şeylerden beni teberri eden ve uzak tutan ayetleri indirmiş olan Allah’a hamd ve şükrederim.’ dedim.”³⁴

2.4.2. Ayetin Verme İstedığı Mesaj

Toplum hayatının esasını teşkil eden aileyi parçalayan, onların arasındaki bağları, hısımların akrabalıkları bitiren, aile facia ve cinayetlerine sebep olan İfk olayı gibi ahlaksızca davranışları engelleyip önüne geçmek ve insaf sahibi Müslümanları eğitmek üzere indirilmiş olan bu ayetlerde

³³ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Buhârî, “Şehâdât”, 15; “Meğâzî”, 34; “Ta’dili’n-nisâ ba’dihinne ba’dâ”, 3: 172-173; 6: 101-109; Müslim, “İfk”, 4: 2129-2138; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 6: 196-197; Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: 1981), 4: 162; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûlü’l-Kur’ân*, 1: 319-323; el-Vâdî’î, *es-Sahîhî’l-müsned min esbâbi’n-nüzûl*, 1: 146-149; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevviye*, 3: 315; Vâkîdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 431-423; Fayda, “Ebû Bekir”, 10: 104; Çelik, *Kur’an’da Nifak*, 170-181.

³⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Buhârî, “Ta’dili’n-nisâ ba’dihinne ba’dâ”, 3: 172-173; 6: 101-109; Müslim, “İfk”, 4: 2129-2138; İbn Hanbel, *Müsned*, 6: 196-197; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 4: 162; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûlü’l-Kur’ân*, 1: 319-323; Vâdî’î, *es-Sahîhî’l-müsned min esbâbi’n-nüzûl*, 1: 146-149; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevviye*, 3: 315; Vâkîdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 431-423; Fayda, “Ebû Bekir”, 10: 104; Çelik, *Kur’an’da Nifak*, 170-181.

müminler için büyük ders ve ibretler vardır. Gerek Hz. Ebû Bekir hakkında indirildiği belirtilen Nûr suresinin 22. ayeti gerekse de Hz. Ebû Bekir'in mağdur, muhtaç olan bir Müslümana "artık yardım etmeyeceğine dair yemin etmesi"ne sebep olan İfk hadisesiyle ilgili olan ayetlerin vermiş olduğu mesajları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Nûr suresinin 11-20 arasında bulunan ayetlerle Hz. Aişe ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in aile hayatına kast edip böhlan edenlere, iftiraya maruz kalanlara, bunu duyup yayanlara nasıl davranmaları gerektiği hususunda son derece önemli dersler verilmiş, iffet ve namus gibi İslam ahlakının son derece önemli olan ilkeleri bu vesile ile hem o günkü Müslüman topluluğuna hem de ondan sonraki Müslüman toplumlarına işin ehemmiyeti hatırlatılmış ve bu gibi eylemlerden uzak durulması gerektiği önemle vurgulanmıştır.

2. Müslümanların, dirlik, birlik ve saadetlerini tehdit etmek için içlerine sızmış bulunan münafıkların gizlenmiş oldukları yerdeki perdelerinin Hz. Aişe örneğinde olduğu gibi muhakkak bir gün düşeceği ve toplumda müstahak olduğu cezaya çaptırılacakları bilinmelidir.

3. Dünyada insanın başına gelebilecek en büyük bela veya imtihan, herhâlde kişinin en değerli varlığı olan iffet ve namusuyla imtihan olunması olsa gerektir. İşte böylesi bir durumda nasıl davranılması gerektiği hususunda Yüce Allah, Müslümanlara Hz. Aişe'nin şahsında bir çıkış yolu ve uyulması gereken ilkeleri açıklamıştır.

4. Kaynakların bizlere aktardığı veçhile aile hayatını ve saadetini dinamitleyen İfk olayı gibi çetin bir imtihanla sınanan Hz. Ebû Bekir, duygularına yenilmiş ve hadisenin cereyan ettiği güne kadar halasının oğlu Mistah'a yapmış olduğu yardımları keseceğine dair yemin etmişti. Ancak Hz. Ebû Bekir, Yüce Allah'ın kendisi hakkında indirmiş olduğu ayetin "... أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ" / Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız?" kısmını duyduğunda "Vallahi Allah'ın beni bağışlamasını arzu ederim, bunu her şeye tercih ederim." diyerek daha önce yapmış olduğu yeminini bozdu ve Mistah'a yeniden yardım edeceğine dair kendine söz verdi.³⁵ Zira Hz. Ebû Bekir, yardım ve iyiliklerin bir menfaat elde

³⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'ân*, 1: 323; Vâdi'i, *es-Sahihî'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*, 1: 149.

etmek için değil, sadece Allah'ın rızasına nail olmak için yapılması gerektiğine inanırdı ve hayatı boyunca da bu ilke çerçevesinde hareket etmişti. Dolayısıyla Yüce Allah, Hz. Ebû Bekir örneğinde bütün Müslümanlara; iyiliklerin bir menfaat elde etmek için değil, sadece Allah'ın rızasını kazanmak için yapılması gerektiğini; Allah'ın rızasına değer veren müminler için ise Allah'ın onları bağışlamasından, korktuklarından emin ve umduklarına nail olacakları müjdesinden daha büyük bir müjde olamayacağını haber vermektedir.

5. Sonuç olarak diyebiliriz ki Müslüman toplumlarına düşen görev, aile düzeni ve saadetini yok edebilecek iftira gibi son derece ahlaksız eylemlerden uzak durmak; ahlaka mugayir davranışların dedikodusu ve sohbetinin yapılmasına engel olmak; Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutan erdemli ve ilkeli bir toplum oluşturmak için elinden gelen tüm çabayı göstermektir.

SONUÇ

Hz. Ebû Bekir, İslamiyet'i ilk kabul eden Müslümanlardan biri; Hz. Peygamber'in dâr-ı bekaya irtihalinden sonra raşit halifelerin birincisi; nesep itibarıyla Hz. Peygamber'in soyundan olan; "Atîk", "ذو الخلال / Zü'l-Hilal", "أواه / Evvah", "Peygamber'in veziri", "Sıddık" ve "Halifetü Rasulillah" lakaplarıyla müsemma; fakirlere, düşkünlere, zorda kalmış ihtiyaç sahiplerine karşı merhametli ve son derece cömert; hayatta iken annesi, babası ve çocukları Müslüman olan tek sahabe, Kur'an ve Hz. Peygamber âşığı, "Yâr-ı gâr/Rasulullah'ın mağaradaki can yoldaşı" olan mümtaz sahabelerin ilkidir.

Tarihî kaynaklar ve tefsirlerden elde etmiş olduğumuz bilgilere göre Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu düşündüğümüz bu ayetler her ne kadar Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olmuş olsa da ayetlerin içeriği ve kapsamı sadece Hz. Ebû Bekir'i bağlamamakta, bilakis Hz. Ebû Bekir şahsında/örneğinde bütün Müslümanları ilgilendirmektedir. Yani her ne kadar ayetlerin sebep-i nüzulü özel olsa bile bunların kapsamış olduğu hükümlerin genel olmasına mâni değildir. Bundan dolayıdır ki yukarıdaki ayetlerden çıkarımlarımızı şöyle sıralamak mümkündür:

1. İmkânı, hâli vakti yerinde olan takva sahibi mümine düşen gö-

rev; güçsüz, zayıf, derdi ve kederi olan her Müslümana yardım etmektedir. Bunu, onlardan bir iyilik veya çıkar beklemek için değil, sadece Allah'ın rızasını gözeterek yapması gerekmektedir.

2. Allah ve rasulüne samimi bir şekilde iman etmiş müminin, hayatta başına gelebilecek her türlü maddi ve manevi sıkıntı, bela ve musibetler karşısında endişeye kapılmadan Allah'a tevekkül edip O'na olan güven duygusunu hiç kaybetmeden üzerine düşeni yapması ve Allah'ın yardımından kesinlikle ümit kesmemesi gerekmektedir. Zira beşerî tedbirlerin tükendiği yerde kesin olarak ilahî yardımın geleceği unutulmamalıdır.

3. Genel anlamda toplantı, konferans, sempozyum ve seminer gibi yerlerde yapılan konuşmaları dinlerken Allah ve rasulünün anıldığı her yerde pür dikkat kesilmeli, edep ve ahlaka uygun bir şekilde onların sözlerini dinlemeli ve anlamaya çalışmalıyız. Aynı şekilde dar çevredeki –aile içinde– konuşmalarımızda ise başta Allah ve rasulünün olmak üzere ebeveynlerimiz, aile büyüklerimiz, bizlere ilim ve irfanlarıyla doğru yolu gösteren ve üzerimizde hakları olan kişilere de gereken özeni göstermeli, konuşmalarını kesmemeli veya konuşurken seslerimizi onların seslerinin üzerine çıkarmamalı, sevgi ve saygıda kusur etmemeliyiz.

4. Toplum hayatının esasını teşkil eden aileyi paramparça eden, aile facialarına yol açan, aile bağlarını, hısım akrabalıkları bitiren, aile cinayetlerine sebep olan; dünyada insanın başına gelebilecek en büyük bela, musibet ve imtihanlardan biri olan iftira gibi ahlaksızca davranışlardan şiddetle uzak durulmalı; ahlaka mugayir davranışların dedikodusu ve sohbetinin yapılmasına engel olunmalı ve Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutan erdemli, ilkeli ve namuslu bir toplum oluşturmak için elimizden gelen tüm çabayı sarf etmeliyiz.

KAYNAKÇA

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dımaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1442/2011.

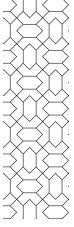
Çelik, Hüseyin, *Kur'an'da Nifak-Münafıkların Özellikleri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul:1981.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*, Beyrut: Dâru İhyaî Tûrâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyaî Tûrâsi'l-'Arabî, 1418/1998.
- el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Niżâmü'l-hükümeti'n-nebevîyye)*, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2008.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- el-Vâdi'î, Mukbil b. Hâdî b. Mukbil Kâşdete el-Hemdânî. *es-Sahîhi'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1987.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn et-Teymî Fahrüddin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihi'l-gayb (et-Tefsîrül-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyaî Tûrâsi'l-'Arabî, 1420/2001.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru es-Sâbûnî li't-Tibaa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- et-Taberî, Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî. *er-Riyâzü'n-nadire fi menâkıbi'l- 'aşere*. Beyrut: 1984.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhak. *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 104. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Himyeri el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebevîyye*, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1995.
- İbn Kesîr, Ebi'l-Fidâ' İmamüddîn İsmâil b. Şihabüddîn Ömer b. Kesîr b.

- Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî ed-Dimeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Dârü't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm Tarihi (Mekke)*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyaî Tûrâsî'l-'Arabî, Beyrut: 1956.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbûrî. *Esbâbü'n-nüzûlü'l-Kur'ân*. thk. 'Îsâm b. Abdilmuhsin b. el-Humeydânî, Dammam: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meğâzî*, Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.

CITATION

Nuran DÖNER, Yalçın TOPÇU "Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)- Sufism in Mahmūd Kafawī's "Ketāib A'lām Al-Ahyār", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 135-156.



MAHMŪD KEFEVÎ'NİN "KETÂIBU A'LÂMÎ'L-AHYÂR"INDA TASAVVUF- FIKİH İLİŞKİSİ

Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)- Sufism in Mahmūd Kafawī's "Ketāib A'lām Al-Ahyār"

Nuran DÖNER

Dr Öğr. Üyesi,

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof.,

Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

nuran.doner@bilecik.edu.tr, Orcid: 0000-0002-8739-7113

Yalçın TOPÇU

Diyanet İşleri Başkanlığı.

Presidency of Religious Affairs.

ytopcu18@hotmail.com, Orcid:0000-0002-1630-2236.

Öz

16. yüzyıl Osmanlı Dönemi'nde Sinop'ta yaşayan Mahmūd b. Süleymân el-Kefevî (ö. 990/1582), Kadızâde Ahmed Şemseddîn, Abdurrahmân Efendî ve Muhammed Abdulvahab'dan ilim tahsil etmiş ve tasavvufî terbiyesini Kadirî Tarikatı'nda tamamlamıştır. Molla Gürani Medresesi müderrisliği, Kefe'de kadılık ve emvâl müfettişliği gibi görevlerde bulunmuş, Şeyhülislam Kadızâde Ahmed Efendî'nin döneminde Gelibolu Kadılığı'ndan azledilerek İstanbul'a dönmüştür. İctihad ve taklid ehlini birbirinden ayıramayanlara rehber olmak amacıyla *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr* isimli eserini kaleme almıştır. Kefevî, eserinde, yaygın kullanılan "tabakâr" şeklindeki isimlendirme yerine "ketibe"yi tercih etmiştir. Hz. Peygamber (sas.), sahabe, tabiün ve müctehid imamlardan sonra Hanefî fukahâsının biyografilerini 22 ketibe olarak ele almıştır. Eserde, fukahânın tanıtıldığı her bir kitapçığın sonunda o kitapçığın "kalbi" olarak dönemin sûfilerine yer verilmiştir. Kefevî'nin bu tertibi, fıkıh ve tasavvuf ilmi arasında birbirini tamamlayan bir bağ olduğunu düşünmesinden hareketledir. O, fıkıh ilmini öğrenen kişinin zühd ve hikmet ilmine de yönelmesini, yoksa kalbinin katılaşp, ahlâkının kötüleşeceğini ve Allah'tan uzaklaşacağını nakleder. Bu iki ilim arasındaki uzlaşının, İslâm tarihinde zaman zaman yükselen fukahâ ve mutasavvıflar arasındaki gerilimi çözmeyi hedeflediği de söylenebilir. Eserde, insanın dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmesinde rehberlik etmeyi amaçlayan her iki ilimden biri olmadan, diğerinin eksik ve maksadından uzak olacağı vurgulanmıştır. *Ketâib*, insanlar arasındaki gerilimin ilimlerin hakikatinden uzaklaşıp taklide yönelme nedeniyle olduğunu ortaya koyması yönüyle de önem taşımaktadır. Bu çalışmada Kefevî'nin, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr* isimli eserinden hareketle sûfi ve fakihlerin karşılıklı ilişkileri ele alınacaktır. İslâmî ilimlerin oluşum dönemini

KAYNAKÇA

Nuran DÖNER, "MAHMŪD KEFEVÎ'NİN "KETÂIBU A'LÂMÎ'L-AHYÂR"INDA TASAVVUF- FIKİH İLİŞKİSİ", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 135-156. **Makale Geliş T.:** 13/03/2019 **Kabul T.:** 13/05/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

incelemek, sonraki dönemlerdeki ilişkileri sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye katkı sağlayacağı için oluşum dönemi incelenmiş ve bunun için de konu, bahsi geçen eserin ilk beş kitabesi çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, fıkıh, ilim, amel, Kefevî.

Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)- Sufism in Maḥmūd Kafawī's “*Katāib A'lām Al-Ahyār*”

Abstract

Maḥmūd Suleiman Kafawī (d. 990/1582) who lived in the 16th century of Ottoman Empire was schooled by Qāḍī Dhāda Aḥmad Shams al-Dīn Efendi, Abd al-Rahman Efendi and Abd al-Wahab Efendi and completed his şūfī education in the Qādirī Şūfī Order. He has been a scholar/professor at Molla Gurānī Madrasa, a qāḍī and a goods inspector at Kafā, but he returned to Istanbul after he was discharged of his judgeship duty at Gelibolu during Shaykh al-Islam Qāḍī Dhāda Aḥmad Efendi's period. He has written “*Katāib a'lām al-ahyār*” with which he intended to guide those who couldn't distinguish between the Muslims who make their own judgments through reasoning based on legal precedents (Ijtihad) and Muslims who follow and imitate (taqlid). Instead of labelling his book as “*tabakāt*”, which was quite common at the time, he preferred the label “*katāiba*”. He reviewed the Hanafī canonists (and their works) who came after Prophet Muhammad, his companions, Tābiūn and Mujtahid imams in his work consisting of 22 booklets. At the end of every volume he included a Şūfī or dervish who lived in that era. He referred to this chapter as “the heart” of the volume. This arranging of Kafawī is because of his ideas regarding the supplementary connection between Fiqh and Sufism. He quotes “One should not be content with learning and greatly enjoying the Fiqh discipline. One should head towards piety and wisdom otherwise their heart will harden, and their moral will deteriorate. A hardened heart drifts one away from the God.” It can also be said that this cooperation would aim solving the tension between the canonists and Sufis that sometimes rises in Islamic history. In the book, it is emphasized that without one of the two disciplines that guide human's welfare in both worlds, the other will be deficient and far from its purpose. *Katāib* is significant for it reveals that the tension between humans is due to drifting away from the essence of the disciplines and leaning towards imitated. In this work, mutual relations of Sufis and canonists will be examined, based on Kafawī's book *Katāib a'lām al-ahyār*. The period of formation of the disciplines of Islam is examined to comprehend the relations of the latter period properly, and for this reason, first five volumes of the mentioned work are reviewed.

Keywords: Sufism, fiqh, wisdom, action, Kafawī.

GİRİŞ¹

Fıkıh kelimesi, Kur'ân-ı Kerim (et-Tevbe 9/122) ve hadislerde din ve Kur'ân konusunda iyi, doğru ve derinlemesine bilgi sahibi olmayı ifade eden bir kavramdır. Hz. Peygamber, “Allah Teâlâ kimin hakkında

¹ Bu makale, “5-7 Ekim 2018 tarihinde Sinop'ta gerçekleştirilen “*Uluslararası Geçmiş-ten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu*”nda sözlü olarak sunulan, ancak basılmayan “Maḥmūd Kefevî'nin *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*’ında Tasavvuf ve Fıkıh İlişkisi” adlı tebliğ içeriğinin değiştirilerek geliştirilmiş hâlidir. Konu, Kefevî bağlamında tarafımızdan kitap olarak çalışılmaktadır.

hayır murâd ederse, onu dinde fakih kılar."² buyurmuştur. Fıkıh kelimesi, ilimlerin henüz istiklâliyet kazanmadığı ilk dönemlerde, amel ve ahlak konularını da kapsayacak bir şekilde kullanılmıştır.³ İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150) fikhı, "kişinin kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi" (marifet) şeklinde tanımlaması da bunun bir göstergesidir.⁴ İslâmî ilimlerin oluşumundan itibaren fikh-ı ekber, akâid ve tevhîd ilmini; fikh-ı vicdân ve fikh-ı bâtın, tasavvuf ve ahlak ilmini; fikh-ı zâhir de, ibadet, muâmelât ve cezâlarla ilgili şerî hükümlerin ve amellerin zâhirî kısmını inceleyen bir ilim dalı olmuştur.⁵

İlk dönem tasavvuf klasikleri müelliflerinden Serrâc (ö. 378), eseri *el-Lüma'*ın ilk bölümünde tasavvuf ve diğer ilimleri ele almıştır. Serrâc, Peygamber vârisi ilim erbabının hadisçiler, fıkıhçılar ve tasavvuf erbabı olmak üzere üç kısım olduğunu ifade eder.⁶ Serrâc eserinde "dinde tefakkuh"un umumî oluşundan hareketle, tasavvufu, dinin batınî ahkâmını inceden inceye anlamak anlamına bir tefakkuh ilmi olarak temellendirir.⁷

Şeriat, rivâyet ve dirâyeti kapsayan bir ilmin adıdır. Bu ikisi birlikte değerlendirildiğinde, kişiyi zâhir ve bâtın amellerine çağırın bir şeriat ilmi ortaya çıkar. Bu manada, ilimde zâhir ve bâtını birbirinden soyutlamak caiz olmaz. Kalpte olan ve lisanla açığa vurulmayan ilim, bâtın ilmidir. İlim, lisân ile anlatıldığında zâhir olur. Bu yüzden, zâhir ve bâtın özelliklerini birlikte taşıyan ilim, kulu, gerçek manada zâhir ve bâtın amellerine çağırın şeriat ilmidir. Zâhirî ameller, taharet, namaz, zekat, oruç ve hac gibi ibadetlerle; had cezaları, boşanma, alış-

² Buhârî, "İlim", 10.

³ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 1; Buhârî, *İlim*, 10, 20.

⁴ Sadık b. Hasan el- Kannûcî, *Ebcedu'l-'ulûm*, (Beyrut: 1978), 2: 400.

⁵ Ahmed Ögke, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/18 (2004): 184; Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1991), 3: 15; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Alfa yayınları, 2017), 120.

⁶ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. 'Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ 'Abdulbâkî Surûr, (Mısır ve Bağdat: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse ve Mektebetu'l-Musennâ, 1960), 22; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, trc. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 10.

⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 36; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 3. baskı. (İstanbul: İnsan yay., 2015), 17.

veriş ve miras hukuku gibi ahkâm konularıdır. Bâtınî ameller, tasdik, imân, yakîn, sıdk, ihlâs, tevekkül, sevgi, sabır, şükür ve vecd gibi kalbin amelleridir.⁸ Serrâc'a göre, tasavvufî makamlar ve halleri anlayıp kavramak, en az fikhî ahkâmı kavramak kadar önemlidir. Çünkü kul, her an kasdının, muradının ne olduğunu, gönlünün neyi arzuladığını bilmek zorundadır.⁹ Sonraki dönemlerde (17. Yüzyıl) İmam Rabbânî, sûfî meclislerinde tasavvuf kitapları okunduğu gibi, fıkıh kitaplarının da okunması gerektiğini, hatta tasavvuf kitapları okunmasa bile bir zararı olmayacağını belirterek fıkıh öğrenimine vurgu yapmıştır. Çünkü tasavvuf ilmi, sûfilerin halleriyle ilgili olduğundan, bu alanda sözün tesiri yoktur. Fakat fıkıh kitaplarını müzakere etmemek, o konuda bilgi sahibi olmamak kişiye zarar verebilir.¹⁰

İlk dönemden sonraki devirlere kadar genel olarak sûfiler eserlerinde fıkıh ve tasavvufun, bir ilim dalı olarak birbirini gerektirdiği üzerinde durmuş, tasavvuf ve fıkıhın, Allah'ın hükümlerine delalet etmede "iki kardeş" olduğu¹¹ aynı zamanda da, "zâhire muhalif her bâtının, bâtıl olduğu" ilkesini benimsemişlerdir.¹² Bununla beraber, hadis, kelâm ve fıkıh âlimleri –Serrâc'ın deyimiyile katı kuralcı zâhir ulemâsı– tarafından mutasavvıflara bazen mutedil, bazen de sert tenkitler yöneltilmiştir. Gerçek sûfiler, bu tarz tenkitlere samimiyetle katılmışlar, bu konuda hiçbir şekilde zâhir ulemasından geri kalmamışlardır. Hatta onların itiraz ve tenkitleri, zâhir ulemasından daha etkili olmuştur.¹³ İlk dönem sûfilerinden Ebû Tâlib Mekkî, şatahat ehli bir sûfinin yolunu kaybede-

⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 43-44.

⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 36.

¹⁰ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1: 56.

¹¹ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ahmed Zerrûk el-Fâsî el-Burnuşî, *Kavâ'idü't-Tasavvuf*, thk. 'Abdulmecîd Hayâlî, 2. baskı, (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005), 29; Ahmed Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, trc. Muhammed Uysal, (İstanbul: Endülüslük Kitap, 2011), 53.

¹² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 3. baskı, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1995), 247.

¹³ Süleyman Uludağ, *Hayata Süfî Gözüyle Bakmak*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 19. Celvetiye tarikatının 18. Yüzyıl'daki önemli simâlarından İsmâil Hakkî Bursevî, şeriat hükümleri ihlâl edildiğinde, kişinin Allah'ın halifesi olamayacağını belirtir. O, dönemindeki "Işık" denilen grubun, hevâlarına uyarak teklif ve sorumlulukları kaldırdığını, onların yerine bozuk ve yanlış yorumları getirdiğini ifade eder. Yöneticilerin, şeriat hükümlerini inkâr eden bu grupla savaştığı, vaciptir. İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâb-ı kebîr*, haz. Nuran Döner, (Bursa: Sır Yayıncılık, 2016), 182.

ceğini, bu sebeple de etrafındakilerin ve onu takip edenlerin, Kitap ve Sünnet dairesinin dışına çıkmalarına sebep olacağını ifade eder. Mekkî'ye göre "Tevhid denizinde boğulup giden bu zavallılar rehber olamazlar. Görüşleri de delilden ve tahkikten yoksun, zanna dayalı ve hatta gerçeği gizleyici yapıda olduğu için geçersizdir."¹⁴ İbn Haldûn, vecd, sekr ve gaybet hâli yokken şatahat tabir edilen sözler söyleyenlerin muâheze edileceğini ifade eder.¹⁵ Bu gibi durumlara bakılarak tasavvufun kökten red ve inkâr edilmesi, zâhir ilimlerin red ve inkâr edilmesinden daha az zararlı değildir. Merdûd tarikatlarla makbul tarikatlar arasındaki fark, sünnî mezheplerle bidat mezhepler arasındaki farka benzemektedir.¹⁶ Sûfilerin aşırıları, kalamcılar ve fakihlerin aşırıları gibidir.¹⁷

Tarihî süreçte tasavvuf ve fikhın kurumsallaşmasıyla birlikte fukahânın dinin zâhirî yönünde derinleştiği, mutasavvıfların ise batınî boyutta ilerlediği ve kimi zaman fikh ve tasavvuf ilimleri arasına bir mesafe girdiği de bir gerçektir.¹⁸ Oysa fikh ve tasavvuf birbirini ge-

¹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtul-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb*, 2. baskı, (Beyrut: Dâru sâdir, 2010), 1: 302; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtül-kulûb Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 60.

¹⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), 271.

¹⁶ Uludağ, *Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak*, 19.

¹⁷ Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 37; Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, 66; Ahmet Cahid Hak-sever, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şatıyye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004/1): 103-126.

¹⁸ Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 89-90; Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2017): 221-223; Reşat Öngören, "Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tazları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 15-16; Himmet Konur, "Şeriat ve Tasavvuf", *İslâmiyat* 4/1 (1998): 119-26; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihî Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 73-131; İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (1999): 83-104; Ögke, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", 185-86; Ramazan Korkut, "Hâlidî Tasavvuf Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 53 (2017): 372-396; İlk dönemde tasavvuf-fıkıh ilişkisi için bk. Salih Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi - 4. Tebliğ", *İslâmî İlimlerde Metodoloji VI: İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 443-488.

rektiren iki ilimdir. Çünkü fıkıh alanında sadece kuralcılığın dikkate alınması, şeklin ruhunu, amacını ve hikmeti gölgede bırakır. Tarihin belli dönemlerinde bu durumu, gerek ibadetler, gerek ukûbat ve muâmelât alanında görmek mümkündür.¹⁹ İbadetin dünyevî amaçlarından biri ahlâkılıktır. Örneğin, gasp edilmiş arazide kılınan namazın, kaçak elektrik ve kaçak su ile alınan abdestin tahrimen mekruh olmakla birlikte geçerli olduğuna, kurban, zekat, hac, oruç ibadetlerinin şekle uygun olduktan sonra bunun kazayı düşüreceğine dair şekilci yaklaşımların tek başına uygulamaya konulması, bu tür kuralları kuşatan faziletin ve hikmetin dikkate alınmaması, manayı, özü ve derûnî gayeyi ikinci planda bırakır. Burada tasavvuf, ibadetlerin ya da genel anlamda dinin mana ve hikmet boyutuna vurgu yaparken, bütünlüğü sağlamayı aslî olana dikkat çekerek kulun Allah'a yakınlığını ihsân düzeyine ulaştırmayı hedeflemektedir.²⁰

Bahsi geçen konu, bütün İslam coğrafya ve dönemlerini ilgilendiren devasa bir önemde iken, biz bu makalemizi, 16. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Kadı sûfilerinden Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî²¹'nin "*Ketâibü*

¹⁹ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 289; Saffet Köse, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mekke döneminde önce ahlâkî esasları yerleştirdiğini, Medine devrinde ise hukukun oluşturulduğunu belirterek, ahlâkın hukuku öncelediğini ifade eder: Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı? –İslam nokta-i nazarından Din–Ahlak–Hukuk İlişkisi bağlamında bir inceleme–, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9/17 (2011): 16.

²⁰ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 320-321; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 88; Sûfilerin ibadetlerin manevî yorumuna dair yaklaşımları için bk. İdris Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009); İlginç bir yorumla Mevlânâ, ibadetlerin zâhirinden maksadın, insânî ruhta bir mana cevheri hâsıl etmek olduğunu, mana elde etmeden yapılan ibadetin kecinin gölgesini kurban etmeye benzediğini söylemektedir. Mevlânâ, *Mesnevî I- II*, trc. Şefik Can, 14. baskı, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 328 (945-960. Beytler).

²¹ Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî (ö. 990/1582) Kırım yarımadasının güneydoğu sahilindeki Kefe şehrinde olup, ilk tahsilini Kefe'de tamamladıktan sonra, 1542 yılında tahsilinin devamı için İstanbul'a gitmiştir. Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi ve Abdurrahmân Efendi'den ilim tahsil etmiş olan Kefevî tasavvufî terbiyesini Kadiri tarikatında tamamlamıştır. İstanbul Molla Gürani Medresesi müderrisliği, Gelibolu'da ve memleketi Kefe'de kadılık ve emvâl müfettişliği gibi görevlerde bulunmuş, Şeyhülislam Kadızâde Ahmed Efendi'nin döneminde görevinden azledilerek İstanbul'a dönmüştür. Hayatı için bk. Ahmet Özel, "Kefevî, Mahmûd b. Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 185.

*a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*²² isimli eserinin ilk beş ketîbesi ile sınırlı tuttuk. Bu çalışmada *Ketâib'in* incelenme amacı, kitabın tertibi dolayısıyladır. Kefevî, Hz. Peygamber (sas.), sahabe, tabiûn ve müctehid imamlardan sonra Hanefî fukahâsının biyografilerini 22 ketîbe olarak ele almıştır. Eserde, fukahânın tanıtıldığı her bir kitapçığın sonunda o kitapçığın "kalbi" olarak dönemin sûfilerine yer verilmiştir. Bu tertip, Kefevî'nin fıkıh ve tasavvuf ilmi arasında birbirini tamamlayan bir bağ olduğunu düşünmesinden hareketledir. Kefevî'nin bu iki ilim arasında kurduğu ilişkinin, İslam tarihinde zaman zaman yükselen fukahâ ve mutasavvıflar arasındaki gerilimi çözmeyi de hedeflediği söylenebilir. Ayrıca, İslâmî ilimlerin oluşum dönemini incelemek, sonraki dönemlerdeki ilişkileri sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye katkı sağlayacağı için oluşum dönemi incelenmiş ve bunun için de konu, bahsi geçen eserin ilk beş ketîbesi çerçevesinde ele alınmıştır.

1. KETÂİB'DE YER ALAN SÛFİLERİN FIKİHLA İLİŞKİSİ

Mahmûd Kefevî, ilk kitapçığın "kalbi" diye isimlendirdiği ve sûfileri anlatmaya başladığı kısımda, Kuşeyrî'den (ö. 465) nakille, tebe-i tâbiîn sonrasında insanların dinde ihtilaf ettiklerinden ve sınıflara ayrıldığından bahseder. Mezkûr sınıflardan, din içinde bir parça önde olan kişilere zâhid ve âbid denmiştir. Bu dönemde bidatler artmış, fırkalar arasında meydan okuyup iddialaşmalar başlamıştır ki her fırka, en iyi zâhidin kendisi olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet'in büyükleri, bu dönemde nefislerini Allah'ın muradıyla bir arada bulundurma gayreti ve kalplerini gaflet saldırılarından muhafaza etmek suretiyle bidat ehlinen ayrılıp öne çıkmışlar ve bunu "tasavvuf" adı altında yapmışlardır. Kefevî eserinde tasavvufu temellendirme noktasında, Gazzâlî'nin (ö. 505) "sûfilerin bu yolunun en iyi ve en doğru yol, ahlaklarının en güzel ahlak" olduğu yönündeki ifadelerine yer verir. "Öyle ki, bütün akıllar, hikmet sahipleri, din ilmi sırlarına vâkıf olan âlimler, onların yol

²² Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Râgıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1041, 69b-70a. (Eser, Sinop eski müftülerinden Yalçın Topçu tarafından Türkçeye çevrilmiş, henüz basılmamıştır.) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Safvet Köse ve arkd. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017).

ve ahlaklarından bir şey değiştirmek için bir araya gelseler, buna imkân bulamazlar.”²³ Kefevî, ilk dönemin âlimlerinin fıkıh ilmiyle ilgili sözlerini de yine Gazzâlî’den nakleder: “İnsanlar fıkıh kelimesini, fetva ilmi, ona hâkim olma ve inceliklerine vâkîf olma anlamında kullanmışlardır.” Gazzâlî’ye göre İlk asırda bu kelime, âhret ilmini ve nefis afetlerinin inceliklerini bilen, dünyevî olanı yerip, âhireti kazandıran davranışları öne çıkararak ilim olarak kullanılırdı.”²⁴

Mahmûd Kefevî, kitabında genel olarak sûfîlerin şeriata uymalarının gerektiğinin altını çizer. Sûfîler, hukuka derin bir kavrayışla uyarken, şeriatın hükümlerine de itiraz etmeyen kimselerdir. Bu manayı vurgulayan Ebû Alî el-Cûzcanî şöyle der: “Sûfî, kendi hâlinde fânî, Hakk’ın müşâhedeinde bâkî olan kişidir. Allah’tan başkasında karar kılmayan velidir. Veli, kolaylıkta ve zorlukta Allah’ın hukukunu muhafaza etmelidir. Sûfî, şeriatın hükümlerine itiraz etmemelidir. İtiraz eden, gurura kapılıp aldanmıştır.” Tasavvuf klasiklerinde anlatılan bir olayı, Kefevî şöyle nakletmektedir: Bâyezîd Bistâmî, velâyetle vasıflanan birini görmek için mescide gitmiş ve onun mescitten çıkmasını beklemiştir. O şahsın, mescitten çıkınca kibleye doğru tükürdüğünü gören Bâyezîd, ona selam vermeden ayrılmış ve gerekçesini ise şöyle açıklamıştır: “Dinin edebini korumayan, Hakk’ın sırlarını nasıl koruyacak!”²⁵

Kefevî, ilk dönemin önemli simalarından, Ehl-i Sünnet’te sûfî büyükleri arasında öne çıkan ilk kişilerden Dâvûd Tâî’ye de eserinde yer verir: O, Fıkıh ilmini Ebû Hanîfe’den almıştır. Ebû Yusuf (ö. 182) ve İmam-ı Muhammed (ö. 189) denginde bir fakihdir. Hadis, nahiv ve coğrafya bilgisi tamdır. Fakat kendisi uzleti tercih edip bu konularda konuşmamıştır. Şeriat ilminde müctehid, âhret ilminde ilm-i yakîn sahibidir.²⁶

Tasavvuf erbabının inanç ve ibadeti sahil olacak şekilde bilgi öğrenmesi gerekir. Kefevî’ye göre sûfî, mezhep olarak Ebû Hanîfe, Şâfiî (ö. 204), Mâlik (ö. 179) ve Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241) birine bağlı

²³ Kefevî, *Ketâib*, 82a-b; Gazzâlî, *el-Munkızu mine’d-dalâl*, trc. Hilmi Güngör, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 61.

²⁴ Kefevî, *Ketâib*, 83b.

²⁵ Kefevî, *Ketâib*, 83b; Bir örnek için bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 144-145.

²⁶ Kefevî, *Ketâib*, 84a.

olmalıdır. Bunların görüşlerinden de ruhsatı değil, fetvaya yakın olanı almalıdır. Hak yolunda yürüyüşü için ayrıca bir şeyhe de bağlanmalıdır. Mürid, ilk önce büyük ve küçük günahlardan tevbe etmelidir.²⁷

Şâfiî mezhebine mensup olan Seyyidü't-tâife Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297) konu ilgili meşhur sözünü Kefevî de nakleder: "Allah, hadis bilenleri sûfi yapsın, sûfiyi muhaddis yapmasın" yani kişi, ilk olarak hadis, eser, usul ve sünnet ilmini öğrenmeye başlamalı, daha sonra tasavvuf ilminde zühd, ibadet ve ileri görüş sahibi olmalıdır. O zaman kişi, ârif ve sûfi olur. Tâlib ilk olarak ibadet, takvâ, hal ve davranışlarla başlarsa, bu durum onun ilim ve sünnet öğrenmesine engel olur. Bu durumda sünnet ve usuldeki cehaletinden dolayı ya yanar ya da hataya düşer.²⁸

Cüneyd'den ders alan öğrencilerden önemli bir isim olan Ebû Alî Ruzbârî, sûfilerin şeyhi olmakla birlikte, Mısır'da en önde gelen Şâfiî âlimidir. O, tasavvufta Cüneyd, hadiste İbrâhîm el-Harbî, fıkhıta İbn Şerih, nahivde Salebî'den ders almasından dolayı iftihar etmiştir. Ona göre sûfi, Mustafâ yolunda giden hevâsını cefâ ile yiyen kişidir. Talebesi Ebû Alî el-Kâtib el-Mısırî, "şeriat ve hakikat ilminde ondan daha parlak kimseyi görmedim." der.²⁹

Cüneyd'in, "her kavmin tâcı vardır, bizim kavmimizin tâcı da Şiblî'dir" diye iftihar ettiği Ebû Bekir Şiblî (ö. 334), fıkh ilminde Mâlikî mezhebine mensuptu ve *Muvatta'* kitabını ezbere yazan bir âlimdir.³⁰

Şâfiî mezhebine mensup sûfilerden biri de Ebû Abdullâh Muhammed b. Hafif Şîrâzî'dir (ö. 371). Zâhirî ilimlerde büyük âlimlerden olduğundan dolayı, Kitap ve Sünnet'e sıkı sıkıya tutunmuştur. Hâl ve ilimde, kendi döneminin şeyhidir. Husûsî ve umûmî ilimlerde ileri düzeyde olup, hiç kimsenin yazmadığı kitaplar yazmıştır.³¹

İlim öğrenmek için yolculuklar yapan, Şâfiî mezhebine mensup büyük bir din âlimi Şeyh Ebû Sehl Su'lûkî'dir. (ö. 391) Zâhir ulemasınca çok tartışılan bir konu olan semâ hakkında kendisine sorulunca şu cevabı vermiştir: "Hakikat ehline müstehabdır. İlim ehline mubahtır. Fısk ve

²⁷ Kefevî, *Ketâib*, 86a.

²⁸ Kefevî, *Ketâib*, 110a.

²⁹ Kefevî, *Ketâib*, 117a.

³⁰ Kefevî, *Ketâib*, 117b.

³¹ Kefevî, *Ketâib*, 128a-b.

fücur ehline ise mekruhtur.”³² Burada Su'lûkî'nin, bir mutasavvıf olarak fetva verirken, kişilerin sahip oldukları bilgi ve marifet düzeyini dikkate aldığını görmekteyiz. O, fetva veren kişinin, insanı tanımadan onun hakkında hüküm veremeyeceğinin bir örneğini sergilemektedir.

İlk dönem tasavvuf klasiklerinden meşhur *Risâle*'nin yazarı Abdülkerîm Kuşeyrî de Şâfiî mezhebine mensup sûfîlerdendir. Kefevî, onun hem eserleri hem de amel ve davranışı ile doğudan batıya kadar Ehl-i Sünnet'in imamı olduğunu söyler: “O, sika ve güzel davranışlı bir âlimdi.” O, mutlak fakih, mütekellim âlim olup, tefsir, edep, nahiv, lisan, şiir ilimlerinde asrının imamı, seyyidi ve halk arasında sevilen bir isimdir. Fıkıh usulü ilmini, Ebû Bekir Fûrek'ten tamamlamıştır.³³ İlk dönem sûfî-fakihlerinin kendilerini fıkıh, hadis, tasavvuf, tefsir, kelim gibi ilimlerde geliştirdiklerini, bugünün tabiriyle “disiplinler arası” olduklarını, ilimler arasında bir ayırım yapmadıklarını ortaya koydukları eser ve uygulamalarıyla görmekteyiz. İlimlerin birlikteliğinin niçin gerekli oluşunu ilk dönem sûfîlerinden Ebû Bekir Verrâk şöyle açıklar: “İlim konusunda kelâmıla yetinip fikhî ve tasavvufu bir yana bırakanlar zındık olurlar. Tasavvufla iktifâ ederek kelâmı ve fikhî terk edenler bid'atçı olurlar. Fıkıhla sınırlı kalıp tasavvufu ve kelâmı göz ardı edenler ise fâsık olurlar. Bunların her üçünü bir araya getiren kurtuluşa erer.”³⁴ Burada, önemli olan bir diğer husus da mutasavvıfların, zahirî ilimlerini, devrinin tanınmış fukahâsından ve âlimlerinden almalarıdır.

2. KEFEVÎ'DE FUKAHÂ VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

Hidâyet, hak sözü ile beraber, istikâmeti göstermektir. İnsanlar arasında uygulamada hakkı gözeterek, adâletle davranıp, zulmetmemektir. Bu sıfatın kazanılması ise zor bir tahsilden sonra, dinde derin bir kavrayışla mümkündür. Dinde fakih olmak, Kur'an'ın hükmüne göre, farz-ı kifâyedir. Kefevî için, fıkıh öğrenmenin gayesi, istikâmet üzere bulunma ve bunu yerine getirme sorumluluğudur. Yoksa insanlara üstün gelme, memleketlerde kişisel görüşle istibdatta bulunma, reis olma, öne çıkma, bilgisini kişisel menfaatine kullanma değildir. Tefakkuh, fıkıh

³² Kefevî, *Ketâib*, 12b-129a.

³³ Kefevî, *Ketâib*, 140b.

³⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (Kahire: 1969), 224.

kelimesinin tefa'ul kalıbından, "talep edip öğrenme" anlamına geldiğinden dolayı, fakih kişinin maksadı, sadece bilgiyi öğretmektir.³⁵ Bilgiyi menfaati için kullanma, Ebû Hâmid Gazzâlî'nin de fıkıh âlimlerini tenkidinde önemli bir nedendir. O, içinde bulunduğu asırda pek çok kimsenin fakihliği maddi menfaat sağlama, mevki edinme ve halk arasında itibar görme gibi sebeplerle tercih ettiğini söyler. Bu tür kötü âlimlerin aldatmalarıyla din ilmi kaybolup gitmiştir.³⁶ Diğer taraftan, fukahâ arasında gösteriş ve menfaatleri bir tarafa bırakarak ilmimi yaşayan, fetva ve görüşleriyle Allah'ın rızasını isteyen kimseler vardır ki, onlar amaçlarına ulaşırlar. Ancak bu durum, sadece din ilimlerine münhasır değildir. Mesela bir doktor veya devlet başkanı da aynı amaçla hareket ederse ilmi ve ameli değer kazanır, umduğu sevap ve rızaya ulaşır.³⁷

Hasan Basrî (ö. 110) için hukuk bilgisi, "hakla bâtilı ayıran söz"dür. Kefevî, hukuk işini ehil olmayandan alıp ehil sahibine vermenin, yöneticinin zimmetinde olduğunu belirtir. Yönetici, insanların maslahatı için en salih, âlim, vera' sahibi mükemmel şahısları atmalıdır.³⁸ Dört büyük halifeden sonra beşinci halife olarak bilinen Ömer b. Abdulazîz –ki ârif, zâhid, âbid, müttakî ve sâdık sıfatlarıyla öne çıkmıştır– halife olduğunda, insanlara takvâyı tavsiye etmiştir. Kefevî nezdinde fakih, müctehid, mükemmel bir halife olarak o, kadıda beş sıfatın bulunması gerektiğini söylemiştir: Anlayışlı, kötülüklerden uzak, âlim, hilm sıfatına sahip, istikrarlı ve isabetli olmalıdır.³⁹

Mahmûd Kefevî, kendisi kadı olan bir sûfidir. Eserinin daha başlarında fakihlerin tasavvuf ilminden nasiplenmelerinin gerekçesini, Ebû Leys'in *Bostan* kitabından bir alıntıyla açıklar: "İnsan, fıkıh ilmimi öğrenip çok zevk alınca fıkıh ilmiyle yetinmemeli, zühd ve hikmet ilmine yönelmelidir yoksa kalbi katılaşıp, ahlâkı kötüleşir. Katı kalp, kişiyi Allah'tan uzaklaştırır."⁴⁰ Ayrıca İmâm Şâfiî'ye nispet edilen *Dîvân*'daki şu söz de aynı hususu vurgulamaktadır: "Fakih ve sûfî ol, bu ikisinden

³⁵ Kefevî, *Ketâib*, 4a.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1: 26-27.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 31-32; Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 226.

³⁸ Kefevî, *Ketâib*, 16b- 17a.

³⁹ Kefevî, *Ketâib*, 54b-55b.

⁴⁰ Kefevî, *Ketâib*, 83b.

yalnızca biri olma / Allah hakkına kasem olsun ki, sana öğüt veriyorum / Çünkü birinin kalbi takvâyı tatmadığından kasavetli/ Diğeri ise câhildir, câhil olan nasıl salih olabilir?”⁴¹

Kefevî, eski âlimlerin insafından söz eder:

“Onlar, en yüksek zevki, zühdden aldılar ve ehlinden hallerini talep ettiler. Zamanlarındaki şeyh ve zâhidlerden bereketlenmişlerdir. Delillerin ihtilafı olması durumunda ârif ilim ehlini günahsız, hevâsının peşinde koşmadığını kabul ettiklerinden ve bundan dolayı başarıya ulaşacaklarını düşündüklerinden, onlara da danışmışlardır. İmam Şâfiî, ulemanın ihtilaf ettiği konular birbirine benzediğinde delilleri toplar, ehl-i marifete gider ve onlara sorardı.”⁴²

İmam Şâfiî'nin, Şeybân er-Râî'nin huzurunda küçük bir çocuğun hocasının önünde oturduğu gibi oturduğu ve ona “bu konuda nasıl yapılır?” Diye sorduğu rivayet edilmiştir. Kendisine, “ilim ve fıkıhın var, sen bu bedevîye ne soruyorsun?” denildiğinde, şöyle cevap vermiştir: “Bildiğimiz konuya o, muvâfakat gösteriyor.”⁴³

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû İsmet Nuh b. Meryem kendisine kadılık görevi verildiğinde hocasına durumu bildirir. Gelen cevapta İmam-ı Azam, kadılık görevi için Kitap, Sünnet ve Sahabe görüşlerini bilecek kadar din bilgisine sahip olması gerektiğinden, ayrıca kadının, sınırsız görüş ve basiret sahibi oluşunun öneminden bahseder. Öğrencisine gönderdiği mektupta şu tavsiyeler yer alır: “Bir konuda sıkıntıya düşersen, Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya bak. Onlarla amel et. Eğer çözüm bulamaz isen, onu kıyasına götür. Basiret ve marifet ehliyle görüş. İnşallah onların içinde seni anlayacak biri vardır.”⁴⁴

Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233), Maruf Kerhî'yi (ö. 200) ziyaret ederlerdi. Bu iki âlimin güzel gördüğünü o bazen güzel görmezdi.⁴⁵

Mahmûd Kefevî, eserinde sadece fukahânın tasavvufî şahsiyetlerle olan ilişkisi ve fetvalarında onlardan faydalanmalarına yer vermez. Aynı

⁴¹ Muhammed b. İdris Şâfiî, *Divân-ı İmam Şâfiî*, Cem-Tahkik-Ta'lik: Ahmed Ahmed Şitevi, (Mısır: Dâru'l-ğadi'l-cedid, 2003), 68.

⁴² Kefevî, *Ketâib*, 83b.

⁴³ Kefevî, *Ketâib*, 84a; Gazalî, *İhyâ*, 1: 30.

⁴⁴ Kefevî, *Ketâib*, 81a.

⁴⁵ Kefevî, *Ketâib*, 84a.

zamanda önce peygamberler, dört büyük halife, sahâbe ve tabiûn ile sonra müctehid imamların hayatlarındaki sûfiyâne yaşayışı da ele alır. İctihad ehli olan Hz. Ebû Bekir Efendimiz, zâhidlikte, sabırda, huşûda ve şefkatte en iyi olarak bilinip, nebîlerden sonra insanların en hayırlısıdır.⁴⁶ Kendisinden sonra halife olan Hz. Ömer (ra.), döneminde ilimde söz söyleme, zühd ve vera'da görüş belirtme ve içtihadda sahâbenin en mükemmelidir. O, halife olmadan önce nasılsa, halife olduktan sonra da öyle yaşamaya devam etmiştir.⁴⁷ Üçüncü Halife Hz. Osman da kadılık yapan bir sahâbedir. Kefevî, onun hüküm verirken, dava için Hz. Ali'yi ve Talha b. Zübeyr'i heyet yapıp, onların muvafakatına göre hüküm verdiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Son halife Hz. Ali Peygamberimizin Yemen'e kadı olarak gönderdiği isimlerdendir. Hz. Ömer döneminde de kadılık yapmıştır. Hüküm vermede ona danışılır ve onun görüşüne dönülürdü.⁴⁹ *Ketâib*'de imam, müftü ve fakih olarak bahsedilen sahabe efendilerimizden Ebû Hureyre (ra.), ahlâkı güzel, mütevâzı ve insanların çok sevdiği kişidir.⁵⁰

Süfyân es-Sevrî, ilk müctehid imamlardan olup gece ibadet eden salihlerdendir. Takvâ ve dinî hassasiyeti konusunda insanlar ittifak etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî, onun mezhebi üzeredir. (es-Subkî, Şâfiî olduğunu söyler.)⁵¹

Müctehid imamlardan bir diğeri İmam Mâlik de bütün mal varlığına rağmen dünyayı değil ibadeti seçmiş, dini yaşamada çok titiz davranmıştır. Tatlı bir yemek yese ya da yeni bir elbise giyse bile zühd ve vera'ından vazgeçmemiştir. Zenginlik içinde de dünyayı arzulamadan, vera'dan vazgeçmeden yaşanabileceğini göstermiştir.⁵² İmâm Mâlik'e konumuzla ilgili nispet edilen bir söz şu şekildedir: "Fıkıhsız (ilimsiz) tasavvuf, insanı zındık yapar, tasavvufsuz fıkıh, insanı fâsık yapar."⁵³

⁴⁶ Kefevî, *Ketâib*, 20b.

⁴⁷ Kefevî, *Ketâib*, 22a.

⁴⁸ Kefevî, *Ketâib*, 24a.

⁴⁹ Kefevî, *Ketâib*, 26b.

⁵⁰ Kefevî, *Ketâib*, 34b.

⁵¹ Kefevî, *Ketâib*, 63b.

⁵² Kefevî, *Ketâib*, 64b.

⁵³ Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 2: 510; Orhan Çeker, *Tasavvufî Mesalelere Fikhî Bakış*, (İstanbul: Rihle Kitap, ts.), 105.

İlim, fıkıh, zühd ve marifet fark etmeden önde olan bir diğer kişi, zühd ile ilgili bir kitabı olan Ahmed b. Hanbel'dir.⁵⁴

Gazzâlî'ye göre Ebû Hanîfe'nin zühd hayâtını seçmesinde temel etken, onun ilmidir. Tahsil ettiği ilim, onu havf sahibi ve dünya nimetlerine karşı zâhid yapmıştır. Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin, beytu'l-mâl memurluğu gibi önemli bir görevi kabul etmemesinin bir sebebinin de zühd anlayışından kaynaklandığını beyan etmektedir.⁵⁵

İmam-ı Azam'ın öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd (ö. 204), fıkıh anlamada uyanık bir yapının yanında, vera' sıfatı ile de önde olan fakihlerdendir. Abdullâh b. Mübarek (ö. 188), sülûk yollarının zâhidi, basiretli, dünyadan yüz çevirmiş ârif bir mücâhiddir. Hanefî imamlardan Muhammed b. Hasan Allah'tan korkan ve vera' sahibi müctehid bir imamdır. *ez-Zühd ve'l-vera'* isimli bir eseri vardır.⁵⁶ Fıkıh ilmini Hasan b. Ziyâd'dan alan Alî er-Râzî, mezhep imamlarından ve ârif kişilerdendir. Fazilet, zühd ve cömertlik sıfatlarının yanında, birçok usul konusunu da işlemiştir.

Kefevî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad, onun oğlu İsmâ'îl, Bişr b. Ebi'l-Esher (ö. 213), İbrâhîm b. Ethem'in arkadaşı Halef b. Eyyûb (ö. 205), Ebû Abbâs el-Bırtî (ö. 280), Alî b. Yûnus ez-Zâhid el-Fakîh, Müctehidu'l-Vera' Ebu'l-Hasan Ubeydullâh b. Hüseyin el-Kerhî, Ebû Hasan et-Tahâvî, Ebû Hâmid el-Fakîh, İmam Zâhid Abdulkerîm b. Muhammed, Ebû Bekir er-Râzî Cassâs (ö. 370), Ebû Nasr, Muhammed b. Muhammed b. Sehl (ö. 388), vera' ve zühd hâli üzere yaşayan zamanının önde gelen fakih, âbid ve zâhidlerindendir.⁵⁷ Yine Şeyhulislam Ebû Kâsım el-Hâkim Semerkandî, Ebû Bekir Verrâk (ö. 280) gibi zamanının büyüklerinin kendisinden tasavvuf ve edep dersleri aldıkları bir fakihtir.⁵⁸

Kefevî'nin bu bölümde bize sunduğu fakih portresi, istikamet üzere olan, sâlih, âlim, vera' ve takvâ sahibi kimselerdir. Kefevî, zâhirî ilimleri

⁵⁴ Kefevî, *Ketâib*, 67b.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 38; Eyyup Akdağ, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve Zühd Anlayışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 182.

⁵⁶ Kefevî, *Ketâib*, 69b, 73b-74a, 77b.

⁵⁷ İsimlerle ilgili bilgiler için sırasıyla bk. Kefevî, *Ketâib*, 82a, 99b, 88b, 91b, 107a, 109b, 112a, 118a, 118b, 120a, 121a, 124a, 126b.

⁵⁸ Kefevî, *Ketâib*, 122a.

öğrenen fakihin, zühd ve hikmet ilmini de öğrenmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. *Ketâib*'de fukahânın kendi zamanlarında karşılaştıkları problemlerin çözümü için, marifet ehliyle istişare halinde oldukları tespit edilmiş ve bunun örnekleri de sunulmuştur.

1. İLİM-AMEL BİRLİKTELİĞİ

Kefevî için ilim, yapılan (masnû') ve toplanan (mecnû') olarak iki türdür.⁵⁹ Davranışa geçmeden, sadece tahsil edilen ilim fayda vermez. Kefevî'ye göre bilginin öğrenilmesinden maksat, yaşamaktır. O, bilgide makam-mevki edinme, insanlara bilgiyle baskı kurmak gibi niyetlerin asla amaç olmaması gerektiğinin altını çizmektedir.⁶⁰ İlim, iki mücahede arasındadır. İlki, ilmi elde etme çabası, diğeri ise sonrasında onu gereği gibi kullanma gayretidir.⁶¹ Bu da, "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk yapmalısın, sen onu görmüyorsan da, O seni görüyor"⁶² düsturunu içselleştirmeyi gerekli kılmaktadır. *Ketâib*'in ilk beş ketîbesi çerçevesinde incelenen sûfi ve fukahâ biyografilerinde görülen önemli bir husus, bahse konu olan âlimlerin, sahip oldukları ilmi, hayatlarına aktarmalarıdır. Bu husus, ilim-amel birlikteliğinin vurgulanmasını gerekli kılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de bildiği ile amel etmeyenler, "cilt cilt kitap taşıyan eşekler" olarak tasvir edilir (el-Cuma, 62/5).⁶³ Peygamberimizin sünnetinde de onun yaşanması şartıyla bilgiyi öğrettiğini ifade eden Sahabe efendilerimiz,⁶⁴ "Peygamberimizden on âyet aldıklarını, bundaki bilgi ve ameli öğrenmeden diğer on âyete geçmediklerini, Resûlullah'ın

⁵⁹ Kefevî, *Ketâib*, 83a.

⁶⁰ Kefevî, *Ketâib*, 4a.

⁶¹ İmam Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1: 56; Arapçada, aynı harflerden oluşan, ancak sıralanışları farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemeye "iştikak" denir. Hulusi Kılıç, "İştikak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 439; İlim ve amel arasında da böyle bir ilişki vardır. Yusuf b. Muhammed b. Alî es-Sekkaki, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987), 15-6.

⁶² Buharî, "İmân", 37.

⁶³ Kur'ân-ı Kerim'i okumayı ifade eden tilâvet kavramının hem okumayı hem de okunana ittibayı içermesi, tilâvetin amel etmeye dönük okuma şeklini ifade etmesi anlamları için bk., Mustafa Hocaoglu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'an Tilâvetiyle ilgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 214-5.

⁶⁴ Tirmizî, "Zühd", 2.

(sas.) ilim ve ameli birlikte öğrettiğini” bildirmişlerdir.⁶⁵ “Amellerin niyetlere göre olduğunu” ifade eden Peygamberimiz,⁶⁶ aslında niyetin içselleşmiş bir bilgi olduğunu insanlığa öğretmektedir. Bu hadisten anlaşıldığına göre, bilginin, amele dönüşebilmesi için kişinin içselleştirdiği bilgiyi tercih etmesi gerekmektedir. Kelâbâzî de “tasavvufi ilimlerin, hallerle ilgili olan bilgiler” olduğunu ifade eder. Haller ise, amellerin sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak ameli sağlıklı olan hâli gerçekleştirebilir. Amelleri sıhhatli hâle getirmenin ilk şartı, bunlara ait bilgilerin öğrenilmesidir. Bunlar, fıkıh ilmine ait şer’î hükümlerin bilgisidir.⁶⁷ İbn ‘Arabî, insanın bütün eylemlerinde asıl kastedilen mana boyutunu, “niyet ve samimiyet” olarak belirtir. Çünkü “insanın bütün fiilleri, bizzat bu fiillerin kendisinden dolayı değil de bu fiillerle asıl kast olunan şey için istenir ki, bu da niyettir.” İbn ‘Arabî’ye göre beşerî fiiller söz konusu olduğunda amellerin ruhu olan niyet, kelimedeki manaya benzer. Kelime, ihtiva ettiği mana sebebiyle istenildiği gibi, ameller de, içerdiği niyet sebebi ile arzulanırlar. Ameller, ancak niyetle hayat bulur, ortaya farklı kokular salar. Kiminden hoş kokular duyulurken, kiminden kötü kokular saçılır.⁶⁸

Kefevî *Ketâib*’in ilk kitapçığının kalbinde bilginin aktarılmasının değil, yaşanmasının önemini sahabe hayatından örnekendirir: Sahabenin en büyükleri Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer (r.anhuma) amelle uğraştıklarından dolayı rivayetle meşgul olamamış ve az hadis rivayet etmişlerdir.⁶⁹ Müctehid imamlardan İmam-ı Malik’in mezhep anlayışının dayanağının Kitap, Sünnet ve Medine ehlinin ameli olması da mühimdir.⁷⁰ Kefevî, ilk sûfilerden Hasan Basrî’nin (ö. 110) şu sözleriyle konuya vurgu yapar: “Allah bilgiyi aktaranı değil, bilgiyi anlaya-

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 410; İlmiyle âmil olmayanları içine sindiremeyen Hatib Bağdâdî, ilmin amel etmeyi gerektirdiğine dair bir kitap telif etmiştir. Hatib Bağdâdî, *İktidâu’l-‘ilmi’l-‘amel*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Bânî, 5. baskı, (Bağdat-Şam: el-Mektebu’l-İslâmî, 1984), 14-5.

⁶⁶ Buharî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1.

⁶⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, tsh. A. J. Arberry, 2. baskı, (Kahire: Mektebetu’l-hâncî, 1984), 58.

⁶⁸ İbn Arabî, *el-Fütühâü’l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1999), 1: 317, 549; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 93-4.

⁶⁹ Kefevî, *Ketâib*, 59b.

⁷⁰ Kefevî, *Ketâib*, 64a.

nı önemser. Âlim insan, insanları kendisine benzemeye çağırır". Bu meyânda Zünnûn (ö. 245) "dili sana anlatanla değil de, ameli sana konuşanla otur" demiştir ki, "insanlara hâlinle vaaz et, sözünle değil" cümlesi de bu manaya gelmektedir.⁷¹ Ebû Alî Ruzbârî (ö. 322) eylem ve nakledilen ilim ile ilgili şunu ifade eder: "Eylemden sonraki fazla söz noksanlık, sözden sonraki fazla eylem ikramdır".⁷² Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425) de "Resûlullah'ın vârisçileri, onun gibi davrananlardır, kâğıtlara onu yazanlar değildir"⁷³ demiştir. Kefevî'nin Kuşeyrî'den naklettiğine göre İbrâhîm Havvâs bu hususta şöyle der: "Âlim, çok ilim aktaran değil, ilme tâbî olup, onunla amel eden ve yoluna az da olsa uyandır".⁷⁴ Hanefî âlimlerden Muhammed b. Sellâm (ö. 305), "İlmi sonuca ulaştırmak, onunla amel etmekle olur" der.⁷⁵

Dâvûd Tâî'nin (ö. 165) zühd hayatına atılmasının sebebi, bilginin yeterli olmadığını, bizzat Ebû Hanîfe'den (ra.) işitmiş olması idi. Kendisi, Ebû Hanîfe'nin ilim meclislerine devam ederdi. Bir gün İmam-ı Âzam : "Ey Ebû Süleymân! Biz âlet ve edevâtı (şerî ilimleri) muhkem hâle getirdik." diye söyleyince Davud sordu: "Geriye ne kaldı?" Ebû Hanîfe: "Onunla amel etmek" dedi. Ebû Hanîfe'nin bu cevabı üzerine Dâvûd Tâî, bir müddet daha Ebû Hanîfe'nin meclislerine devam etmiş ve sonrasında zühd hayatına yönelmiştir.⁷⁶

Kuşeyrî'nin hocası Şâfiî fûrûunu tahsil eden Üstâd Ebû Alî Dakkâk (ö. 450), zâhirî ilimlerde ihtiyaç hissedilene aldıktan sonra tasavvuf yoluna dönen mühim bir şahsiyettir. İlim ve amel ilişkisi noktasında şu sözünü oldukça önemlidir: "Kim İslâm âdâbını hafife alırsa, sünnetten mahrum olur. Kim farzları hafife alırsa, ilk olarak Allah, onu yanında mübtedî olarak hükmeder, onun katında bâtil olarak zikredilir ve o kişinin kal-

⁷¹ Kefevî, *Ketâib*, 83a; Attar da bunu şöyle ifade eder: "Verdiği öğüdü bizzat tutan kişi, bunu başkalarına dinletebilir. Kendi öğütleriyle amel etmeyen kimsenin sözünü başkaları hiç tutmaz." Feridüddin Attar, *Pendname*, trc. M. Nuri Gençosman, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 24.

⁷² Kefevî, *Ketâib*, 83a,

⁷³ Kefevî, *Ketâib*, 83b, 140a.

⁷⁴ Kefevî, *Ketâib*, 83b.

⁷⁵ Kefevî, *Ketâib*, 109a.

⁷⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. 'Abdulhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989), 59; Abdulkereîm Kuşeyrî, *Risâle*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 123.

binde şüphe oluşur.”⁷⁷ Amellerin imânın muhafızı olduğu düşünüldüğünde ameli ehemmiyetsiz gören kişi, şüphe batağına saplanmaktadır.

Kutbu'l-vakt, gavsu'z-zamân Ebu'l-Hasan Harakânî'ye sûfî kimdir diye sorulduğunda o, “Sûfî, yamalı elbise ve seccâde ile olunmaz. Değer üretmek ve doğru davranışla sûfî olunur” cevabını vermiştir ki,⁷⁸ bu, zâhidliğin, müttakî olmanın sadece bir parçası olduğunu göstermektedir.

Mahmûd Kefevî, 1554 senesinde hocası vefat etmeden tam bir yıl önce, onu ziyaret için gittiğinde şeyhi Ebû Bekir el-Kefevî, kendisini bazı vasiyetlerde bulunmak için halvete çağırır. Vefat etmeden önceki son görüşmelerinde şeyhinin kendisine dua ve tavsiyeleri şöyledir:

“Allah, seni, amel, ders ve kazâ işlerinde muvaffak kılsın. İlim talebinde ve ona lazım olan hususları elde etmede tereddüde düşme. Rızık, zaten seninle beraberdir. Sana, açık ve gizli olan durumlarda hassasiyetle takvâda bulunmayı tavsiye ediyorum. Bu yol, hocalarımızın en güzel yoludur. Onlar, dinin yolundan gitmişler, onlar her hareket ve duruşlarında dinin görüntüsüne dikkat edip Ehl-i Sünnet'e uymuşlardır. Bâtınında ise nübüvvet kandilinin içine uymuşlardır.”⁷⁹

Bu bölümde *Ketâib*'den görüşlerini aktardığımız bilgilerini yaşayan âlimler, “Peygamberlerin vârisleri”dir.⁸⁰ Peygamberler, yaşantılarıyla ümmetlerine “en güzel örnek” olmuşlardır. Peygamber vârisi olan âlimler de, peygambere uyararak insanlara güzel örnek olma ve onları davranışlarıyla Peygamberin yoluna çağırma gayretinde olmuşlardır. Kefevî'nin eserinde incelenen sûfî ve fakihlerde bunu gerçekleştirmenin yolu, ilim sahibi olmak, bu ilmi içselleştirmek ve davranışlarında gerçekleştirmektir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Fıkıh ve tasavvuf, İslam düşüncesinde birbirini tamamlayan iki ilimdir. Fıkıhı ve tasavvufu şahsında birleştiren bir âlim olarak Kefevî, incelenen eserinde hem fukahâ ve hem de sûfîlere yer vererek bu birlikteliği asır asır okuyucusuna aktarmıştır. Kefevî'nin kitabından hareketle, ilk yüzyıllardaki tasavvuf-fıkıh ilişkisinin genel olarak iç içe geçtiği söyle-

⁷⁷ Kefevî, *Ketâib*, 139b.

⁷⁸ Kefevî, *Ketâib*, 140a.

⁷⁹ Kefevî, *Ketâib*, 413b.

⁸⁰ Buhârî, “İlim”, 10.

nebilir. *Ketâib*'de bahsedilen ilk dönem mutasavvıf ve fakihlerinin, kendilerini fıkıh, hadis, tasavvuf, tefsir gibi ilimlerde geliştirdikleri, ilimler arasında belirgin bir ayrımın olmadığı, bugünün tabiriyle "disiplinler arası" âlimler oldukları gözlenmektedir. "Ârif-sûfî olmak istiyorsan önce hadis öğren" diyen Cüneyd'in yanına, verdikleri fetvalarda ehl-i irfânın muvâfakiyetini almak isteyen İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe konulduğunda, ilerleme vücuda gelmektedir ki İslam'ın ilk yüzyıllarında görülen ilerlemenin önemli bir sebebi kanaatimizce budur. Belki de günümüz ulemâsı bu ayrım ve ikiliği kullandıkları için ilerlemenin önünde bir engel oluşturmaktadır.

Kefevî'ye göre fıkıh öğrenmenin gayesi, istikâmet üzere bulunma ve onu yerine getirme sorumluluğudur. Öğrendiği bilgi, fakihî kibir sahibi yapmamalıdır. Fakih, kişisel görüşleriyle insanlığa istibdâta bulunmamalı, bilgisini şahsî çıkarları için kullanmamalıdır. İlk dönem mutasavvıfları, bilginin menfaat, makam ve mevki temini için öğrenilme durumunu tenkid etmişler, buna karşı çıkmışlardır. Kefevî burada fakihin en âlim, âbid ve takvâ sahibi bir kişi olmasının gereğini ifade ederken, idarecilerin de o kişileri tanıyıp onlara görev vermelerinin lüzumuna vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda o, fakihin fıkıh ilminde ilerlediğinde, ahlâkının kötüleşmemesi, kalbinin katılaşmaması için hikmet ilmine de yönelmesi gerektiğinin altını çizer. Bu meyanda eserde, fakihlerin, zühd ve takvâ sahibi yaşantılarından örnekler verilmiştir.

Bahse konu çalışmadaki alimlerin çoğu için amelsiz ilim fayda vermediği gibi, ilimsiz amel de amacına ulaşmamaktadır. Eserdeki mutasavvıf ve fakihlerin, ilim ve amel birlikteliği noktasında da dengeyi sağladıkları görülmektedir. Burada, bir araç olan ilmin değil, doğru davranışın, değer üretmenin öne geçtiği görülmektedir. Kişi, ilmiyle âmil olduğunda (ilim ve ameli birleştirdiğinde) üreten insan olabilecektir. Bugün üretememenin önemli bir sebebi de belki bu ayrımın olmasıdır. Dilin değil, davranışın konuşması, eserin bütününde öne çıkarken, ilmi yaşayan âlimin davranış modelinin (amel), en etkili aktarımı ifade ettiği gözlenmektedir. Öte yandan amel, takvâ, zühd, sûfilerin giydiği kıyafetle de olmamaktadır. Her iki ilim için de gaye, değer üretmektir. Kefevî, ilim ve amelin yaşantıda birleştirilmesini, âlimlerin hayatından örneklerle sunmuştur. İctihad ve taklid ehlini ayırmak için yazılan *Ketâib*'de görünen odur ki,

zâhir âlimleri de bâtin âlimleri de “şekilci” olmaktan uzaklaşıp doğru davranışla hayatı yaşadığında din, hayata dâhil edilmiş olacak, yaşayan din de üretmenin önündeki engelleri kaldıracaktır.

KAYNAKÇA

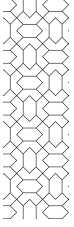
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: 1895.
- Akdağ, Eyyup. “Ebû Hanîfe’nin Hayatı ve Zühd Anlayışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018): 169-200.
- Attâr, Feridüddin. *Pendnâme*. Trc. Mehmet Nuri Gençosman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Bardağcı, Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Buharî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu’s-sahîh*. 8. Cilt. İstanbul: ts.
- Bursevî, İsmail Hakkî, *Kitâb-ı Kebîr*. Haz. Nuran Döner. Bursa: Sır Yayıncılık, 2016.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî’ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*. 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Çeker, Orhan. *Tasavvufî Meselelere Fikihî Bakış*. İstanbul: Rihle Yayınları, ts.
- Çift, Salih. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. Ed. İlsyas Çelebi, Mehmet Bulgen. 443-488. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Demirli, Ekrem. “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 219-244.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Gazâlî, Muhammed. *el-Munkızu mine’-d-dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. 2. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Gazâlî, Muhammed. *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Haksever, Ahmet Cahid. “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî’nin Şathiye Anlayışı Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004/1): 103-126.

- Hatib, Bağdâdî. *İktidâu'l-'ilmi'l-'amel*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Bânî. 5. Baskı. Bağdat-Şam: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'an Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 207-235.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Haz. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1999.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Şifâu's-sâil*. Trc. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1984.
- İmam Rabbanî, Ahmed Serhendî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Kannûcî, Sadık b. Hasan. *Ebcedu'l-'ulûm*. 3. Cilt. Beyrut: 1978.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 22-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.
- Kârî, Ali. *Şerhu's-Şifâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. Nr. 104. Râgıp Paşa Yazma Eser Kütüphânesi.
- Kılıç, Hulûsî, "İştikak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 430-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 73-131.
- Konur, Himmet. "Şeriat ve Tasavvuf". *İslâmiyât* 4/1 (Ekim-Aralık 1998): 119-126.
- Korkut, Ramazan. "Hâlidî Tasavvuf Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 53 (2017): 372-396.
- Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (Aralık 1999): 83-104.
- Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlak mı? –İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme–" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9/17 (Nisan 2011): 15-49.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Risâle*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. 'Abdulhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru's-şâ'b, 1989.

- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru sâdir, 2010.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb Kalplerin Azığı*. 2. Baskı. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Mevlânâ, Celâleddîn. *Mesnevî*. Trc. Şefik Can. 14. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Ögke, Ahmed. "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi". *Dinî Araştırmalar* 6/18 (Haziran 2004): 183-199.
- Öngören, Reşat. "Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 9-22.
- Özel, Ahmet. "Kefevî, Mahmûd b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 185-186. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Sekkakî, Yusuf b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma'*. Thk. 'Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ 'Abdulbâkî Surûr. Mısır ve Bağdat: Dâru'l-kütübi'l-hadîse ve Mektebetü'l-musennâ, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. Trc. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. Kahire: 1969.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Divan-ı İmam Şafî*. Cem-Tahkîk-Ta'lik: Ahmed Ahmed Şitevî. Mısır: Daru'l-ğadi'l-cedid, 2003.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî I-V*. Beyrut: 1938.
- Türk, İdris. *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Zerrûk, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Fâsî el-Burnusî. *Kavâ'idü't-Tasavvuf*. 2. Baskı. Thk. 'Abdulmecîd Hayâlî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- Zerrûk, Ahmed. *Tasavvufun Esasları*. Trc. Muhammed Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2011.

CITATION

Cemil LIV, "Evaluation of the Impact of Belief Problems on the Marriage Agreement", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 157-183.



İTİKADİ PROBLEMLERİN EVLİLİK AKDİNE ETKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Evaluation of the Impact of Belief Problems on the Marriage Agreement

Cemil LIV

Dr. Öğr. Üyesi,

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Dr. Assistant Professor,

Cankiri Karatekin University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law.

cemilliv@karatekin.edu.tr, Orcid: 0000-0003-2937-5917.

Öz

Bilim ve teknolojinin gelişimi ile birlikte toplumlar arası iletişim ve etkileşimin hızla yayıldığı bir dönemden geçiyoruz. İletişim sektöründeki hızlı ilerleme ile sosyal medyanın hemen hemen her haneye girmesi kişiler ve ülkeler arası sınırları kaldırarak dünyayı âdeta küçük bir köye dönüştürmüştür. Teknolojide yaşanan hızlı gelişim, insanları pek çok kültür ve inançla buluşma ve bir arada yaşama durumuyla karşı karşıya getirmiştir. İnternet kültürünün yol açtığı bilgi kirliliğinin girdabına düşen insan, pek çok kafa karışıklığı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu kafa karışıklığı, kişinin inanç sisteminde çöküntülere yol açmış, kendisini birçok sapık akımın zehirli kısıkaçlarında bulmuştur. Ağızlardan çıkan sözlerin, yapılan eylemlerin inanç dünyasına etkisi önemsenmez olmuştur. Manevi hayatın temelini oluşturan inanç sisteminde yaşanan çalkantılar, bu temel üzere kurulan ahlak ve amel dünyasında da yıkıcı etki yaratmıştır. Aile hukuku da bu sarsıntıdan en çok etkilenen sistemdir. Sosyal medya aracılığıyla inanç sistemini sarsacak kelime ve eylemlerin bu denli artış göstermesi bunların evlilik akdinde meydana getireceği etkinin analiz edilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan konunun güncelliğini koruduğunu düşünmekteyiz. Biz bu çalışmamızda sapıtırıcı akımların internet aracılığıyla yaydığı inkârcı söz ve davranışların klasik fıkhıta yer alan elfaz-ı küfür kavramı ile bağlantılarını tespit ederek evlilik akdine etkisini değerlendirmeye çalıştık. Sonuç itibarıyla; elfaz-ı küfürün sebep olduğu itikadi problemlerin fihhi değerlendirilmesinde; itikadi problemlere yol açacak inkârcı söz ve davranışların irtidad kapsamında değerlendirileceği, bu durumun ise nasslarda evliliğin kurulmasına ve devamına engel olarak görüldüğü kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, aile hukuku, itikad, irtidad, evlilik.

Evaluation of the Impact of Belief Problems on the Marriage Agreement

Abstract

Together with the development of science and technology, we are going through a period in which communication and interaction between communities are spreading rapidly. With the rapid progress in the communication sector, social media has entered

KAYNAKÇA

Cemil LIV, "İTİKADİ PROBLEMLERİN EVLİLİK AKDİNE ETKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 157-183. **Makale Geliş T.:** 12/02/2019 **Kabul T.:** 16/05/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

almost every household. Borders between countries removed, the world turned into a small village. There is no limit to interpersonal communication. The rapid development in technology has brought people together to meet many cultures and beliefs and face together. The contamination of the information pollution caused by the Internet culture has been confronted with a lot of confusion. This confusion led to the collapse of the belief system. Person has found himself in the venomous clamps of many perverse currents. The effect of the words of their mouths on the world of faith has been ignored. Fluctuations in spiritual life has a devastating impact on the world of morality and action.

Family law is the system most affected by this shock. Increase in words and actions that will shake the belief system through social media. The issue of apostasies effect of the marriage contract should be analyzed. In this respect, we think it is a current issue. In this study, the dangers and behaviors of the deflector currents through the internet In Islamic Law we have explained in connection with the *elfâz-ı küfr*. As a result today, the discourses that will lead to *itikadi* problems have been extremely proliferated. If one of his spouses does not take the violent form of his family and his / her environment marriage should not be finished.

Keywords: Islamic Law, family law, marriage, belief, apostasy.

GİRİŞ

İslam, evlilik ve boşanma konularına diğer hukuki alanlardan çok daha fazla hassasiyet göstermiştir. Toplumun temel taşı olan ailenin muhafaza edilmesi, toplumsal huzurun devamı için önemlidir. Ancak sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel alandaki hızlı gelişmelerin aile hayatına yansımaları her zaman olumlu olmamıştır. Batı kültüründe doğan, ardından tüm dünyada yayılmaya başlayan inançsızlık problemi fert ve toplum zihninde büyük yaralar açmıştır. İnanç dünyasında oluşan yıkım, sakinet ve huzur kaynağı olması gereken aile de sıkıntılarının oluşmasına neden olmuştur. Mutlu olma hayali ile evlilikle kurulan yuvalar, eşlerin ağzından çıkan küfür lafızları ile birlikte modern dünyanın inançsızlık girdabına kapılarak yıkılıyor. Aile içerisinde eşinin *elfaz-ı küfür* kapsamında söylediği sözlerin fihhi anlamda bir karşılığının olması, diğer eşi ayrı bir endişeye sevk ediyor.

İnançsızlık problemi sadece bugüne has bir problem değildir. Peygamber Efendimiz döneminden itibaren Müslümanlar arasında hemen her dönemde irtidad olayları gözükmiştir. Bu probleme klasik fıkıh kaynaklarımızda *elfaz-ı küfür* ve irtidad kavramları kapsamında yer verilmiştir. Bugüne geldiğinde ise *elfaz-ı küfür* kapsamına girebilecek birçok söylemin mevcudiyetini koruduğunu, hatta sosyal medyanın da etkisiyle toplum içerisinde hızla yayıldığını görebiliyoruz. Konuşukla-

rı lafızların, paylaştıkları sözlerin sonuçlarını önemsemeyen bir toplum oluşuyor. Bu gidişattan en çok etkilenenlerin başında aile ve evlilik akdi geliyor.

1. ELFAZ-I KÜFÜRLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İmandan çıkıp küfre girmeye sebep olan sözler anlamında bir terim olan (الفاظ الكفر) elfaz-ı küfür, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahyi ve inanılması zorunlu olan dinî hükümleri (zarurat-ı diniyye) inkâr eden bütün sözleri kapsar.¹

1.1. Elfaz-ı Küfür Kapsamındaki Sözler

Elfaz- küfür kavramı Kur'an-ı Kerim'de "And olsun ki Müslüman olduktan sonra inkâr edip küfür sözünü söylemişler iken, söylemedik diye Allah'a yemin ettiler..." (et-Tevbe 9/74) ayetinde "كَلِمَةَ الْكُفْرِ" olarak yer almıştır. Ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen olay, ağızdan çıkan lafızların küfre sebep olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ordusu Tebuk seferinde olduğu sıralarda, sefere katılmayıp Medine'de kalan münafıklar hakkında kınayıcı ve azaba uğrayacakları anlamında ayetler inmeye başlar. Sefere katılanlar içinde yer alan Cülas b. Süveyd "Eğer Muhammed'in Medine'de bıraktığımız dostlarımız, efendilerimiz ve ileri gelenlerimiz hakkında söyledikleri doğruysa biz eşeklerden beteriz." diye bir söz söyler. O mecliste hazır bulunan Amir b. Kays el-Ensârî'nin, durumu Hz. Peygamber'e iletmesi üzerine Cülas, küfrü gerektirecek hiçbir söz söylemediğine yemin eder. Ancak ayet, söylenen sözlerin küfrü gerektirdiğini (كَلِمَةَ الْكُفْرِ) bildirir.²

Kur'an-ı Kerim'de كَلِمَةَ الْكُفْرِ kapsamına giren birçok ifadeye yer verilmiştir. «Meryem oğlu Mesih Allah'tır diyenler and olsun ki kâfir olmuşlardır.» (el- Mâide 5/17); «Allah için üçüncüsüdür diyenler and olsun ki kâfir olmuşlardır.» (el- Mâide 5/73); «İçlerinden bir uyarıcı gelmesi onları şaşırttı. Kâfirler, (peygamberler için) bu yalancı bir sihirbazdı dediler.» (Sâd 38/4); «Hayat, ancak bu dünya hayatıdır. Ölürüz ve yaşa-

¹ Ahmet Saim Kılavuz, "Elfaz-ı Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11:26.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hicr, 1422/2001), 11: 569.

rız, bizi ancak zaman helak eder» (el-Câsiye 45/24; el-En'âm 6/29; el-Mu'minûn 23/37);»Bu çürümüş kemikleri kim diriltir?»(Yâsîn 36/78); «Kıyametin kopacağını sanmıyorum. Rabbimin huzuruna götürülsem bile hiç şüphe yok ki orada bunun yerine daha iyisini bulurum.»(el-Kehf 18/36); “Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr edenler iyice sapıtmıştır.”(en-Nisâ 4/136); “Allah’ı ve peygamberlerini inkâr eden, Allah’la peygamberleri arasını ayırmak isteyen, bir kısmına inanır bir kısmını inkâr ederiz diyerek ikisi arasında bir yol tutmak isteyenler, işte onlar gerçekten kâfir olanlardır.” (en-Nisâ 4/150-151); ”Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.” (el-Mâide 5/44) gibi ayetler insanların kullandıkları lafızlarla inkâra saptıklarını ifade etmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de كَلِمَةَ الْكُفْرِ olarak tanımlanan bu ifadelere ilave olarak hadis kaynaklarında da Müslüman bireyleri küfre götüren söz ve davranışlara yer verilmiştir. “Müslüman bir kişi, başka bir Müslümanı küfürle itham ederse, şayet o küfür içinde değilse kendisi kâfir olur.”;³ “İslam dininden başka bir din üzere yemin edenler, lafızlarını söyledikleri o din üzere olurlar.”;⁴ “Kâhinlere gidip söylediklerini tasdik edenler Muhammed’e indirilen dini inkâr etmiş olurlar.”⁵

Kur’an ve hadis kaynaklarında örnekleri verilen bu ifadeler dikkate alınarak Müslüman bir bireyin söyledikleri sözlerden elfaz-ı küfür kapsamına girenler şu şekilde gruplandırılmıştır.⁶

1. Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri ile ilgili olanlar: Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri konusunda uluhiyet makamıyla bağdaşmayan, tevhid ilkesine aykırı düşen, nasslarla belirlenmiş sıfatların inkârına götüren, yaratıcıyı yaratıklara benzeten, uluhiyete ait herhangi bir hususu alaya alan veya ilahî buyruklardan birini reddeden sözler.⁷ Örneğin, “Namazlarını terk etme! Allah, bundan dolayı seni sorumlu kılar.” diye uyarın birisine, “Bana hastalıkla sıkıntıyla zulmedip bir de namaz mı soracak!” diye cevap veren kişi küfre girmiş olur. Ayrıca “Bu, Allah’ın takdiri.”

³ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15.

⁴ Buhârî, “Yemin”, 6.

⁵ İbn Mâce, “Tahâret”, 122.

⁶ Kılavuz, “Elfaz-ı Küfr”, 11: 27.

⁷ Kılavuz, “Elfaz-ı Küfr”, 11: 26.

şeklindeki bir söze “Ben, Allah’ın takdirinin dışındaki şeyi yapacağım” diyen kişi mürtet olur.⁸

2. Peygamberliğe dair olanlar: Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed ve diğer bütün peygamberlerin Allah’ın elçileri olduğunu reddeden, peygamberleri sihirbaz, yalancı ve büyücü gibi ifadelerle inkâr eden, onların getirdiği tebliğleri küçümseyen söylemler ile peygamberlerin öğrettiği ibadet şekillerini değiştirici eylemler küfür kapsamında değerlendirilir.⁹

3. Kur’an’a ilişkin olanlar: “Kur’an’ın tamamını veya bir kısmını inkâr eden, Kur’an’a bir kelime ilave edip onun Allah katından olduğunu söyleyenler, Kur’an’daki iman, ibadet, hukuk, ahlak konularına ilişkin bilgilerin yanlış ve eksik taşıdığını öne süren, haram kıldıklarını helal ve helal kıldıklarını haram sayan, Kur’an’ın Allah kelamı olmadığını öne süren, onu küçümseyip alaya alan ifadeler.”¹⁰

1.2. Elfaz-ı Küfür Kapsamındaki Fiiller

Müslüman kişi İslam dininin yapılmasını yasakladığı bazı eylemleri kasten yaparsa irtidad etmiş olur. Yasaklanan eylemlerden bazıları failin niyetine göre küfrü gerektirmese de bazı fiillerde niyete dahi bakılmaz. Mushaf’ı pislik içerisine atan kişinin bu eylemi küfrü gerektirir. Kastının ne olduğunun bir önemi yoktur. İslam’ın haram kıldığı zina, içki, kumar ve faiz gibi haram fiillerin inkâr kastı olmaksızın işlenmesi ise

⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibin* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412/ 1991), 10: 66; Ebü’l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ* (Beyrut: Darü’l- Kütübi’l-İlmiyye, 1407/ 1987), 5: 535; Ebü’l-Abbas Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-İlam bi-kavati’l-İslam*, thk. Muhammed b. Abdurrahman Hammis, *el-Câmi’ fi elfazi’l-küfr* (Kuveyt : Daru İläfi’d-Devliyye, 1999/1420), 221.

⁹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugni* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 10: 72; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 18: 26; Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibin*, 10: 65; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remli, *Nihâyetü’l-muhtâc* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404/ 1984), 7: 415; Kılavuz, “Elfaz-ı Küfr”, 11: 26.

¹⁰ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Kılavuz, “Elfaz-ı Küfr”, 11: 26; Mansur b. Yunus b. Selahaddin el-Buhûrî, *Keşşâfü’l-kma’ an metni’l-ikna’*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/ 2009), 6: 168; Muhammed b. İsmail b. Mahmud Bedr er-Reşid, *Elfaz-ı Küfr*, thk. Muhammed b. Abdurrahman Hammis (Kuveyt : Daru İläfi’d-Devliyye, 1999/1420), 27.

küfrü gerektirmez. Kişinin bu fiilleri haram olmadıklarını iddia ederek işlemesi ise küfrü gerektirir.¹¹

İslam'ın yasakladığı fiilleri tevile dayanarak helal sayanlar kâfir sayılmamıştır. Zira Hz. Ömer döneminde “İnananlara ve yararlı iş işleyenlere, sakınırlar, inanırlar, yararlı işler işlerler, sonra haramdan sakınıp inanırlar ve sonra isyandan sakınıp iyilik yaparlarsa daha önceleri tatmış olduklarından dolayı bir sorumluluk yoktur.” (el- Mâide 5/93) mealindeki ayet ile içkinin haram olmadığı yorumunu yapıp içmeye devam eden kişi kâfir sayılmayarak sadece içki haddi uygulanmıştır.¹²

Emredilen bir fiilin yapılmamasının küfrü gerektirip gerektirmeyeceği fıkıh doktrininde tartışılmıştır. İnkâr niyeti taşıyıp taşınamaması kişinin küfürle itham edilip edilmemesinde önemli bir faktördür. Söz konusu fiili dinin bir emri olarak kabul etmesine rağmen yapmıyorsa sadece günahkâr olur.; küfrünü iddia edemeyiz. Örneğin, namazın farzietine inanmasına rağmen eda etmiyorsa sadece günahkâr olduğunu söyleyebiliriz.¹³

İslam'ın farz kıldığı fiillerin inkâr edilerek yapılmaması ise küfrü gerektirir. Örneğin namaz, oruç ve haccın farzietini inkâr ettiği için yerine getirmemesi kişinin küfrünü gerektirir.¹⁴ Ancak İslam'ın hükümlerini öğrenme imkânı olmayan, farz kılınan hususları bilgisizlikleri sebebiyle yapmayan kişiler mürted olarak değerlendirilmez. Ancak İslami esasları kolaylıkla öğrenebileceği yerlerde olan bir kişinin inkârı küfür sayılır.¹⁵

Şâfiî mezhebi içerisinde İslam'ın farz kıldığı davranışları mazeretsiz olarak yapmamanın küfrü gerektireceğini ifade eden görüşler vardır. Bu görüş sahipleri Hz. Peygamberden nakledilen “İnsanlarla Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın kulu ve resulü olduğuna şahadet edinceye, namazlarını kılincaya ve zekâtlarını verinceye

¹¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 10: 64; Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'l-Kâtibu'l-Arabî, ts.), 2: 707; Fatih Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014), 21.

¹² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 12; Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2: 707.

¹³ Fatih Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, 23.

¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9:12; Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2: 708.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2:329; Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2: 708.

kadar savaşmakla emrolundum.”¹⁶ anlamındaki rivayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Şâfiî fakihler içerisinde farzların inkâr edilerek terk edilmesinin küfrü gerektireceği, farziyetine inanmasına rağmen ihmal edilerek yapılmamasının küfrü gerektirmeyeceği görüşü de dile getirilmiştir. Rivayette yer alan mukâtele lafzı müfaale babındandır ve işteş anlam yani ancak iki tarafın da katılımıyla gerçekleşen eylemleri ifade eder. Bu rivayet, namazı terk etmekle birlikte namazın farziyetini inkâr konusunda Müslüman toplumla savaşa giren kişi ile savaşılacağını ifade eder.¹⁷

1.3. Elfaz-ı Küfrün İrtidata Sebep Olması İçin Gerekli Şartlar

Müslüman bireylerin inançlarını tehlikeye sokan söz ve davranışların fihhi sonuçları irtidat kapsamında değerlendirilir. Sözlükte dönmek, geri çevirmek, kabul etmemek anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidat, fıkıh terimi olarak, Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslam dininden çıkmasına denir.¹⁸ İslam’dan küfre dönmeye irtidat bu kişiye de mürted denir.¹⁹ Bir kişinin mürted olarak adlandırılması için küfür içeren sözleri söylemesi, fiilde bulunması, itikadi meselelerde şüphe içerisinde olması gereklidir.²⁰ Bunların yanı sıra itikadi problem teşkil edecek söz ve davranışlara fihhi bir sonuç bağlayabilmek için kişinin mükellef olması (akıl baliğ olması), küfür lafzını isteyerek ve kasten söylemesi gerekir.

1.3.1. Akıl

İbadet ve hukuki işlemlerde olduğu gibi itikadi bir mesele olan irtidatın geçerliliği için en önemli şart akıldır. Bu sebeple henüz akli olgunluğa ulaşmamış çocuklar ile akli rahatsızlığı olanların irtidadı geçerli

¹⁶ Nesâî, “Cihad”, 1.

¹⁷ Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî İbn Dakikül'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu umdeti'l-ahkâm* (y.y., ts.), 2: 219.

¹⁸ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 88.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9: 4.

²⁰ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/ 1986), 7: 134; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kıma'an metni'l-ikna'*, 6: 168. ; Halil b. İshâk el-Cündî, *el-Muhtasar* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/ 2005), 238.

değildir.²¹ Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen “Sorumluluk, üç grup insandan kaldırılmıştır: Bülüğ çağına gelinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyan kişiden, iyileşinceye kadar da akıl hastasından.”²² Rivayeti, irtidadın geçerliliği için akıl ve bülüğün şart olduğunu gösterir.

Akıl rahatsızlığı olanların irtidadı geçerli olmadığı gibi, geçici olarak akli melekelerin kullanılmasına engel olan baygınlık, uyku hâli ve mübah bir sebeple sarhoş olanın söylediği küfür sözleri de irtidad değildir.²³ Şahsın kendi iradesi ile oluşan sarhoşluğun irtidadın geçerliliğine etkisi hususunda farklı görüşler belirtilmiştir.

Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşe göre, sarhoşun irtidadı kıyasa göre geçerli olsa da istihsânen kabul edilmemektedir. Kıyasa göre bütün tasarruflar zahire göre değerlendirilir. Zira kalplerde gizli olanları bilemeyiz. Bir kişinin küfür gerektiren lafızları söylemesi mürted olarak vasıflandırılması için yeterlidir. Sarhoş olan kişi dili ile küfür sözlerini söylemişse zahire göre hakkında hüküm verilerek mürted olduğunun kabul edilmesi gerekir. Ancak Hanefî fıkhında istihsanen sarhoşun irtidadı geçersiz kabul edilmiştir. Bu yaklaşım tarzına göre, inançla ilgili hükümler nasıl iman üzere bina edilirse, küfür hükümleri de küfrün varlığına bina edilir. İman ve küfür tasdik ve yalanlamayla ilişkilidir. Kişinin tasdik ya da yalanlamasına da ikrarı delil gösterilir. Akli başından gitmiş olan sarhoşun ikrarı ve yalanlaması ise delil olmaya uygun değildir. Delil sahih olmayınca üzerine bina edilen de sabit olmayacağından sarhoşun irtidadı istihsânen geçersiz kabul edilir.²⁴

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre, sarhoş kişinin boşama ve diğer bütün tasarruflarının geçerli olması gibi irtidadı da geçerlidir. Bu içtihadın doğruluğuna sarhoşken yalan söyleyen bir kişiye iftira suçu işlediği gerekçesiyle had cezasının verilmesi delil gösterilmiştir.²⁵

Zâhirî mezhebine göre ise, sarhoştan hasıl olan herhangi bir söze itibar edilmez. Çünkü Allah, Kur'an'da “Ey Müminler! Sarhoş hâlde iken

²¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3: 255; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9: 4.

²² Ebû Dâvud, “Hudûd”, 16.

²³ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9: 4.

²⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 134.

²⁵ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 10: 71.

namaza yaklaşmayın. Dahası, ayılıp ne söylediğinizi bilinceye kadar (aklınız başınıza gelinceye kadar) namaza yaklaşmayın!” (en-Nisâ 4/43) ayetiyle sarhoşun söylediklerine bir değer atfetmemiştir.²⁶

1.3.2. Bülûğ

İrtidatın geçerli olması için aranan şartlardan birisi de bülûğdür. Hanefiler içerisinde irtidatın varlığı konusunda bülûğun kıstas olması tartışılmıştır. Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî ve Hanbeliler irtidatın geçerli olması için bülûğun şart olmadığı görüşündedirler. Aklı başında bir çocuğun imanını sahih olduğu gibi irtidadı da sahih kabul edilir. Aklın bir göstergesi olan ikrar imanının da irtidatın da varlığına delildir.²⁷

İmam Şâfiî ve Ebû Yûsuf ise, irtidatın geçerliliği için bülûğun şart olduğunu söylemiştir. Bülûğ öncesi çocukların yaptığı zararlı alışverişler yok hükmündedir. İrtidat da zararlı bir konudur. Bu sebeple iman gibi sırf lehine olan tasarrufu geçerli iken irtidat gibi aleyhine olan bir tasarrufu sahih değildir.²⁸

1.3.3. Niyet

İrtidat suçunun oluşması için gerekli şartlardan birisi de kişinin küfür gerektiren söz ve fiilleri bilerek söylemesi ya da yapmasıdır.²⁹ “Ey Allah’ım! Sen rabbimsin ben de senin kulunum.” yerine “Ey Allah’ım! Ben rabbinim sen de benim kulumsun.” demesi gibi dil sürçmesi ile söylenen sözlerden ötürü veya anlamını bilmeden söylenen sözler ile küfre götürdüğünü bilmeden küfür gerektiren bir fiil yaparsa kişi mürted olmaz.³⁰

Bununla birlikte fıkıh ekolleri içerisinde, küfür gerektirecek bir fiil veya sözün hangi amaçla yapıldığına veya söylendiğine bakılmaksızın

²⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 6: 308.

²⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 134; Behûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 6: 168.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 134; Nevevî, *Minhâc*, 1: 293.

²⁹ Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2: 719.

³⁰ Behûtî, *Keşşâfü'l-kına' an metni'l-ikna*, 6: 169; Fatih Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, 35.

irtidad sebebi sayılması gerektiği de ifade edilmiştir.³¹ Dolayısıyla küfür gerektiren bir sözü şaka, alay ve hakaret maksadıyla söyleyen ile irtidad kastıyla söyleyen arasında bir fark gözetilmemiştir. Kişinin söylediği veya yaptığının küfrü gerektirecek bir şey olduğunu bilmesi yeterlidir. Dolayısıyla küfür gerektiren bir fiili şaka niyetiyle yapan ya da aynı niyetle küfür sözlerini söyleyen kişinin, rızası olmamasına rağmen bunları yapması ya da söylemesi küfrü seçtiği anlamına gelmektedir.³²

2. ELFAZ-I KÜFRÜN SEBEP OLDUĞU İTİKADİ PROBLEMLERİN EVLİLİK AKDİNE ETKİSİ

“İnanç unsuru, toplum denilen insan mozaığının harcını oluşturmaktadır. Çünkü insanların uzlaşarak bir arada yaşamalarında dinin çok önemli bir rolü vardır. Evlenmede dinin (inanç birliğinin) ön plana çıkarılması, tesis edilmesi hedeflenen ideal aile düzenine şekil ve ruh vermesi sebebiyledir. Çünkü ailenin asli fonksiyonlarından birisi de dünyaya gelen çocuklara müspet bir kimlik ve kişilik kazandırmak, onları sosyalleştirmek ve kültürün intikalini sağlamaktır.”³³ Eşlerden birisinin irtidad etmesinin ideal aile düzenini temelden sarsacağı anlayışı, evliliğin sonlandırılması düşüncesinin fıkıh literatüründe hâkim olmasına neden olmuştur.

Hanefî mezhebinden İmam Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre, eşlerden birisinin irtidad etmesi hâlinde mahkeme kararına gerek kalmaksızın nikâh akdi kendiliğinden sona erer.³⁴ Bu durumun sebebi sadece eşler arasındaki din farklılığı değildir. Zira Müslüman bir erkekle Ehl-i Kitap bir kadının evliliğine ruhsat verilmiştir (el-Mâide 5/5). Bir erkeğe Ehl-i Kitap kadınla evlilik için izin verilmiş olması, din farklılığının mutlak olarak değil kısmen nikâha mani bir durum olduğunu gösterir.³⁵ Ancak irtidad farklı statüdedir. Din farklılığında Ehl-i Kitap farklı bir

³¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 7: 134.

³² Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, 35.

³³ Şamil Dağcı, “İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 137.

³⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1981), 5: 49.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 2: 136

kategoride değerlendirilirken, irtidadın varlığı her şartta nikâhı geçersiz kılmaktadır.³⁶

Hanefî mezhebinde din farklılığının evliliğe engel oluşunun hikmeti, evliliğin hedef ve gayelerine olumsuz etkisiyle izah edilmeye çalışılmaktadır. Evlilik akdinden beklenen sakin ve meveddetin dine karşı düşmanlığı aşikâr olan küfür ehliyle nikâhta temin edilemeyeceği gerekçesiyle bu tür nikâh sahih görülmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap kadınlarla evliliğe izin verilmekle birlikte müşriklerle evliliğin yasaklanmasını da bu gayi yorumla izah etmektedirler.³⁷ Bu yaklaşım tarzına göre eşlerin din farklılığının evliliğe mâni olmasının belirli gayesi vardır. Evlilik akdiyle birlikte aile içerisinde sevgi, huzur ve meveddetin oluşması hedeflenmektedir. Oysa müşrik birisinin dinî değerlere karşı olumsuz tutumu nikâhtan beklenen gayenin gerçekleşmesine mâni olacaktır. Ehl-i Kitap kadınların müşrik kadınlardan farklı kategorize edilmesi, Ehl-i Kitap olmanın hakikati araştırmaya ve kabul etmeye daha yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Müşrik kişide ise hakikati araştırma eğiliminden çok taklit anlayışı hâkimdir.³⁸

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kocanın irtidadı ile meydana gelen ayrılık talak değil fesihtir. Zira irtidad eden koca, ölü mesabesindedir. Ölü bir kişi ise talakı gerçekleştirmez. Muhammed eş-Şeybânî ise, kocanın irtidadından dolayı bu ayrılığın talak olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Kocanın irtidad etmesi hâlinde zıfâf gerçekleşmemişse kadına mehrin yarısı, gerçekleşmişse mehirle birlikte iddet nafakası da verilir. Kadının irtidadı hâlinde ise mehir verilir, iddet nafakası ise verilmez.³⁹

Kadın ve erkeğin birlikte irtidad etmesi durumunda daha sonra tövbe etmeleri hâlinde, Hanefiler, kıyasen aralarının ayrılması gerekirken istihânen evliliğin devam ettiğine hükmetmişlerdir. Kıyasa göre başlangıçta evlilik akdine mani olan bir şey, sonrasında evliliğin devamına da mâni olur. Ancak Hz. Ebû Bekir dönemindeki bazı uygulamalar

³⁶ Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidad ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, 153.

³⁷ el-Bakara 2/221; el-Mâide 5/5.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 270

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 46; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 337.

kıyasın terk edilerek istihsânen evliliğin devamına karar verilmesine neden olmuştur. Hz. Ebû Bekir döneminde zekâtlarını vermeyerek irtidad eden topluluklar tövbe etmeye davet edilmiş, tövbe edenlerin yeniden nikâh kıymaları istenmemiştir. Sahabe içerisinde hiç kimse bu konuda Hz. Ebû Bekir'e itiraz etmemiştir.⁴⁰ İstihsânen evliliklerinin devam edeceği kararını Hanefilerden İmam Züfer doğru bulmamıştır. O, kıyasa göre hareket ederek her ikisinin birlikte irtidad etmesi ve tekrar birlikte Müslüman olmaları durumunda eşler arasındaki nikâhin fasid olacağını söylemiştir.⁴¹

Hanefî mezhebinde Hz. Ebû Bekir'den nakledilen uygulamanın yanı sıra bazı akli çıkarımlarla da eşlerin birlikte irtidad ve tövbe etmesi hâlinde evlilik akdinin devam edeceği görüşü temellendirilmektedir. Eşlerden birinin irtidad etmesi durumunda gerçekleşen ayrılık, irtidad eden eşin temsil ettiği kötülük ile Müslüman olan eşin temsil ettiği iyiliğin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ikisi birlikte irtidad ettiklerinde böyle bir çatışma söz konusu değildir. Eşler arasında din farklılığı veya ülke farklılığı oluşmamıştır. İki habis bir araya gelmiş olmaktadır.⁴²

Şâfiî mezhebinde kabul edilen görüşe göre ise, zevci ilişkiden önce meydana gelen irtidad durumunda eşler arasında ayrılık hemen gerçekleşir. Zevci ilişkiden sonra gerçekleşen irtidatta ise ayrılık iddet bitiminde gerçekleşir.⁴³ Dolayısıyla Şâfiîlerde irtidad eden kadın veya erkeğin evlilik akitlerinin sona erme vakti iddet süresinin bitimidir. İddet süresince eşler arasında fiilî ilişki caiz değildir. Ancak eşler arasında ilişki gerçekleşirse had cezası uygulanmaz. İddet süresi mürted için tövbe ederek dine geri dönme imkânı vermek içindir. İrtidad eden eş, bu süreden önce tövbe edip dönerse evlilik akdi devam eder. Şayet tövbe etmez ise kadının iddetini tamamlaması ile eşler arasında ayrılık gerçekleşmiş olur. Şâfiîlere göre kadının, irtidad eden kocasından ayrılması talak yolu ile değil fesih yoluyla gerçekleşir. Evliliğin maksadı

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 338.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49.

⁴³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 314-316; *Ravzatü't-tâlibîn*, 7: 142; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4: 319.

eşlerin birbirlerinden istifade etmelerine imkân vermektedir. İrtidad eden kişi ölü hükmünde olduğu için evliliğin maksatlarını gerçekleştirme imkânı yoktur.⁴⁴

Şâfiî mezhebinde irtidad eden kişi müşrik olarak değerlendirilir. Müşriklerle evlilik akdedilmesi ise Kur'an'da yasaklanmıştır.⁴⁵ Bu sebeple irtidad durumunda evlilik akdi feshedilir.⁴⁶ Eşler arasında zıfaf gerçekleşmemişse irtidad eden kadına mehir veya mut'a verilmez. Zıfaf gerçekleşmiş ise kadına mehri misil gerekir.⁴⁷

Mâlikilere göre ise eşlerden birisi veya her ikisi birlikte irtidad ettiği evlilik akdi batıl olacağından ayrılık gerçekleşir. Zira Kur'an-ı Kerim'de "Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın."(el-Mümtehine 60/10) ayetiyle eşlerden birisinin inkâra sapması durumunda nikâh akdinin devam ettirilmemesi gerektiği söylenmiştir. Ayrılığın gerçekleşmesi için eşler arasında zıfaf gerçekleşip gerçekleşmediğinin hiçbir önemi yoktur. Mâlikiler içerisinde söz konusu bu ayrılığın mahiyeti noktasında farklı görüşler vardır. İmam Mâlik'ten nakledilen bir görüşte ayrılığın bir bâin talak olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸ Ancak fesih olmasının daha doğru olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

Hanbelî mezhebinde ise eşlerden birisinin irtidadı hâlinde nikâhın sonlandırılacağı kabul edilmiştir. Ancak tefrikin ne zaman gerçekleşeceği konusunda Ahmed b. Hanbel'den iki farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan ilkinde göre irtidad halinde derhâl nikâh feshedilir. Diğer görüşe göre ise iddet süresince irtidad eden eşin tövbe ederek geri dönmesi beklenir. İslam'a geri dönerse evliliklerinin devamına hükmedilir; geri dönmezse nikâh akdine son verilir.⁵⁰

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1403/1983), 6: 177.

⁴⁵ Bakara 2/221.

⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 438; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 214.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 62.

⁴⁸ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2: 226; Ebû Ömer Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Kitâbü'l-Kâfi fi fıkhî ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'l-Riyad, 1400/1980), 1: 485.

⁴⁹ İbn Abdilberr, *Kâfi*, 2: 543.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 175.

2.1. Elfaz-ı Küfrün Sebep Olduğu İtikadi Meselelerin Nikâh Akdine Etkisinin Hukuki Gereççeleri

Küfür gerektiren lafızları zikrederek irtidad eden kişinin evlilik akdinin sona ereceği görüşüne dayanak olarak gösterilen deliller şunlardır:

1. Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar onlara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar. Onların (kocalarının) sarf ettiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü budur. Aranızda O hükmeder. Allah bilendir, hikmet sahibidir." (el-Mümtehine 60/10)

Ayetin nüzul sebebi Hudeybiye antlaşması sonucu oluşan bir belirsizliktir. Hudeybiye anlaşmasının koşulları gereği Mekke'li bir kimse Hz. Peygamber'in yanına kaçarsa velisinin isteği üzerine geri verilecek, fakat bir Müslüman kaçarak Mekke'ye sığırsa iade edilmeyecekti.⁵¹ Ancak Medine'ye sığınanlar içerisinde kadınlar da olunca konuyla ilgili bu ayetin geldiği nakledilmiştir.⁵²

Ayette bahsedilen "Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın!" ifadesinden iki farklı sonuç çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre, "Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın!" ifadesi, Müslüman bir erkeğin İslamiyet'ten dönen karısıyla veya Müslüman olan bir erkeğin şirk inancında ısrar eden karısıyla evlilik hayatını sürdüremeyeceği belirtilmektedir.⁵³

İbn Abbâs (ö.68/687), Mücâhid (ö. 103/721), İbrâhim en-Nehâi'nin (ö.96/714) de benimsediği diğer bir görüş ise, daru'l-harpte kalan veya irtidad ederek küfür ülkesine iltica edenlerle ilgili bir düzenle-

⁵¹ Elfaz-ı Küfr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 298.

⁵² Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr Dav' b. Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru tayyibe, 1420/1999), 8: 92.

⁵³ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5: 320.

me getirmektedir.⁵⁴ Özellikle bu ayetin nüzülüyle birlikte Hz. Ömer, Talha b. Ubeydullah gibi sahabilerin Medine'ye hicreti reddederek Mekke'de kalan eşlerini boşadıkları yönündeki rivayetler⁵⁵ sebebiyle ayet, hem kocası Müslüman olduğu hâlde Müslüman olmayı düşünmeyen hem de koca evini ve yurdunu terk ederek küfür diyarına göç eden ya da kocasını takip ederek İslam ülkesine hicreti reddeden bayanlarla evliliğin sürdürülmemesi şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁶

Şevkânî (ö. 1250/1834), kâfir kadınlar ifadesinin kapsamı konusunda ihtilaflar olduğunu nakletmiştir. İbrahim en-Nehâi'den naklettiği birinci görüşe göre bu ifadedeki kasıt, Müslüman bir kadının daru'l-harbe gitmesi ve orada irtidad ederek kâfir olmasıdır. Çünkü bu ayet öncesinde Müslümanlar müşriklerle evlenirken, kâfir erkekler de Müslüman bayanlarla evlenebiliyorlardı. Ayetle birlikte bu yasaklanmıştır. Dolayısıyla buradaki kâfir kavramı Ehl-i Kitap dışındaki kâfir kişilerdir. Diğer bir görüşe göre ise bu ifade kâfir toplulukların hepsini kapsayan âmm bir kelimedir. Ehl-i Kitap kadınlar buradan tahsis edilmiştir.⁵⁷ Şevkânî, "artık o kadınları kâfirlere iade etmeyiniz. Çünkü o kadınlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de mü'min kadınlara helal olmazlar." (el-Mümtehine 60/10) ifadesinin Müslüman olan bir kadının, Müslüman olmayan kocasıyla arasında ayrılığın gerçekleşmesi gerektiğini gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca ibarenin tekrar edilmesi din farklılığı sebebiyle oluşacak haramlığı tekit içindir. "O kadınlar kâfirlere helal değildir" ifadesiyle aralarındaki nikâh bağının sona erdiğini bildirmektedir. "Kâfirler de mü'min kadınlara helal olmazlar." ifadesi ise Müs-

⁵⁴ Ebü'l-Haccac Mücahid b. Cebr el-Mekki el-Mahzumi, *Tefsiru'l-Mücâhid* (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami, 1410/1989), 1:655; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1408/1987), 4: 518; Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 23: 331.

⁵⁵ Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 23: 332.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 51; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1405/1985), 3: 336; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1420/ 1999), 29: 523; Ebu's-Suud, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerim* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, ts.), 8: 239; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 123.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/ 1993), 5: 257.

lüman olmayan kişilerle yeni bir nikâh akdetmenin haram olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), “Artık o kadınları kâfirlere iade etmeyiniz. Çünkü o kadınlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de mü’min kadınlara helal olmazlar”(el-Mümtehine 60/10) ayetiyle ilgili olarak din farklılığı sebebiyle oluşacak haramlığı ifade için bu cümlelerin birisi dahi yeterli idiye de, haramlığın sadece bir taraftan değil, iki taraftan da kesinliğini ifade etmek için tekrarlandığını söylemiştir. Hamdi Yazır, diğer bir yaklaşım olarak da birincisi ayrılığın gerçekleşmesine, ikincisinin ise yeniden nikâhın yasak olduğuna uyarı için kullanıldığını belirtmiştir. “Kâfirlerin ismetlerine yapışmayın” ifadesinin ise, daru’l-harpten hicret etmeyip kâfir olarak kalan veya mürted olarak daru’l-harbe iltica eden kadınlarla aranızda ne bir bağ ne de bir ilişki olmasın anlamına geldiğini söylemektedir.⁵⁹

Nihat Dalgın, gayr-i müslimlerle evliliği yasaklayan ayetin Bakara suresi 221. ayet olduğunu belirttiikten sonra “Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları, imtihan edin...” (el-Mümtehine 60/10) ayetinin gayr-i müslimlerle evliliğin yasaklanması amacıyla değil, kadınların zorla nikâh altında tutulamayacağı ile ilgili düzenleme getirdiğini söylemektedir. Bayan eşin Müslüman olması ve İslam’ı kabul etmeyen kocasıyla evliliği devam ettirmeyi düşünmemesi sebebiyle ülkesini terk ederek İslam ülkesine iltica etmesi sonrasında, yakınlarının gelerek bu bayanın rızası olup olmamasına bakmaksızın eski kocasına geri döndürülmeleri talebi karşısında Kur’an“... Artık bu bayanları istemedikleri eski kâfir kocalarına geri döndürmeyin; çünkü artık bu kadınlar o kâfirlere helal değildir...” demiştir. Ayetteki ifadeden, “Müslüman olmuş kadınlar, kâfir olan kocalarıyla evliliklerini sonlandırmak istediklerinde bu evliliği devam ettirmek için bayanlara cebir ve şiddet kullanmayın, kadınların evliliklerini sonlandırma isteğini göz ardı etmeyin. Zira evliliğe devam etmeyi düşünmeyen bu bayanlarla

⁵⁸ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5: 256.

⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 7: 271-273.

kâfir olan kocaları arasında evlilik ilişkisi helal değildir.” şeklinde bir anlam çıkarmak daha sağlıklı görünmektedir.”⁶⁰

2. İrtidadın nikâhın devamına engel olduğuna dair gösterilen diğer bir ayet ise şudur:⁶¹

“İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir. İman etmedikçe müşrik erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile putperest bir kişiden inanmış bir köle kesinlikle daha iyidir. Onlar (müşrikler) cehenneme çağırır. Allah ise izni (yardımı) ile cennete ve mağfirete çağırır. Allah, düşünüp anlasınlar diye ayetlerini insanlara açıklar.” (el-Bakara 2/221)

Cessâs (ö. 370/980), Bakara suresi 221. ayetin müşriklerle has bir düzenleme getirdiğini ve “Onlar insanları ateşe çağırırlar.” ifadesinin müşriklerle evliliğin haram kılınmasının hikmeti olduğunu ve bu durumun illet olarak alınarak başka meselelere kıyas edilmesinin doğru olmayacağını söylemektedir. Gerekçe olarak ise Ehl-i Kitap kadınlarla evlilikte de aynı anlam söz konusu olmasına rağmen onlarla evliliğe müsaade edilmesini göstermiştir. Evliliğin haram kılınmasının illeti müşrik olmaktır. Ehl-i Kitap kadınlarla evliliğe müsaade edilmesinin illeti de Ehl-i Kitap olmaktır. Cessâs, “Onlar insanları ateşe çağırırlar.” ifadesinin illet olamayacağını şu şekilde temellendirmektedir: Kur’an-ı Kerim’de yasaklanan bazı fiiller için gösterilen hikmetler, mübah olan fiillerde de bulunabilmektedir. Örneğin, içki ve kumarın yasaklanmasının hikmeti olarak sayılan Müslüman bireyler arasında düşmanlık ve kin sokma, alışveriş ve nikâh gibi birçok beşerî ilişkide kendini gösterebilmektedir. Bunlar ise yasaklanmamıştır.”⁶²

Râzî’ye göre (ö.606/1209) ayetteki müşrik lafzı, Ehl-i Kitap’ın da içine dâhil olduğu İslam dışındaki bütün grupları kapsamaktadır. Bu sebeple de, Müslüman bir bayanın Ehl-i Kitap dahil bütün küfür grup-

⁶⁰ Ayetle ilgili değerlendirme için bk. Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2005), 215.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, 2: 270.

⁶² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 19.

larıyla evliliğinin yasaklanması görüşü İslam âlimleri tarafından tercih edilmiştir.⁶³

Taberî (ö.310/920), ayette ifade edilen müşrik lafzının kapsamı konusunda farklı görüşler nakletmektedir. Bunlardan birincisine göre müşrik lafzı hiçbir ayırım yapılmaksızın Müslümanlar dışındaki bütün toplulukları kapsamaktadır. Daha sonra Ehl-i Kitap kadınlarla evlilik müsaadesi gelince onlar müşrik kapsamının dışında değerlendirilmiştir. İkinci görüş ise, bu ayette sadece Arap müşrikleri kastedilmektedir. Diğer bir görüşe göre ise müşrik lafzı, hiçbir istisnası olmaksızın Müslümanlar dışındaki bütün grupları içine almaktadır.⁶⁴

Zemahşerî (ö. 538/1276), ayetteki müşrik lafzının kitap ehli de dâhil harbî olan bütün müşrikleri kapsadığını söylemiştir.⁶⁵

Mâtürîdî (ö. 333/943), ayette geçen müşrik ifadesinin Müslümanlar dışındaki bütün grupları içerisine aldığı söylemektedir. Mâide suresindeki ayetle Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlilik bu gruptan istisna edilmiştir.⁶⁶

Kurtubî (ö. 671/1274), müşrik ifadesiyle ilgili farklı yaklaşımların olduğunu söylemektedir. İbn Abbâs, Malik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Abdurrahman b. Amr ve Evzâi'den naklettiği görüşe göre müşrik lafzı Müslümanların dışındaki bütün grupları kapsamaktadır. Dolayısıyla Müslüman bir bireyin onlarla evliliği haram kılınmıştır. Mâide suresi beşinci ayette Ehl-i Kitap kadınlarla evlilik müsaadesi verilmiştir. Katede ve Said b. Cübeyr'den nakledilen anlayışa göre ise ayet, bütün küfür toplulukları içine alacak şekilde umum ifade etmektedir. Ehl-i Kitap kadınlar buradan tahsis edilmiştir.⁶⁷

3. İrtidadin evliliğin devamına engel olması konusunda özellikle Hanefi kaynaklarda dile getirilen diğer bir gerekçe ise mürtedin ölü hükmünde kabul edilmesidir. Nikâh akdi tarafların evliliklerini ömürlerinin sonlarına kadar sürdürmeleri amacıyla yapılır. Bu sayede kalıcı ve huzurlu bir yuva kurmanın yanı sıra neslin muhafazası da sağlanmış

⁶³ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 6: 408.

⁶⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 4: 362-366.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil*, 1: 264.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 123.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1372/1952.), 3: 67.

olur. Ancak mürtedde ölüm cezası verilmesi evliliğin devamına imkân vermemektedir.⁶⁸ Cezanın infazı öncesi mürtedde verilen süre, kafasındaki şüpheleri gidermesi ve tövbe ederek İslam'a geri dönmesi içindir. Bu süre içerisinde mürtedin hükmen hayatı sonlanmıştır. Ölü olarak kabul edilen bir kişi de evlilik akdine taraf olamaz. Dolayısıyla onun hayatını kurtaracak olan şeyi düşünmesi evliliği düşünmesinden daha önceliklidir. Bu gerekçelerle mürtedin evlilik akdetmesi meşru olmadığı gibi mevcut evliliğinin de sonlandırılması gerekli görülmüştür.⁶⁹

4. Nasslar ve akli gerekçelerin yanı sıra irtidadın evlilik akdine mâni olduğu külli kaideyle de temellendirilmektedir. *«مَالَا يَصِحُّ ابْتِدَاءَ لَا يَصِحُّ بَقَاءَ* «İbtidaen sahih olmayan şeyin bekaen de sahih olmayacağı.» ilkesi gereği mürted bir kişiyle nikâh akdedilemeyeceğine göre, evlilik esnasında gerçekleşen irtidad da nikâhın sonlandırılmasını gerektirir.⁷⁰ Bu ilkeye göre evliliğin kuruluş aşamasında nikâha engel olan bir şey evliliğin devamına da engel olur.⁷¹

2.2. Delillerin Değerlendirilmesi

Eşlerden birisinin irtidadı durumunda evlilik akdinin sonlandırılması gerektiğine gerekçe olarak sunulan delilleri şu şekilde değerlendirebiliriz:

1. Din, evliliğin amacına uygun olarak gerçekleşmesini ve devamını sağlayan unsurdur. Küfür ise, ideal aile düzeninin oluşumuna engel bir durumdur. Zira küfür, aile kurumunun asli görevlerinden birisi olan, dünyaya gelen çocukların müspet bir kişilik sahibi olarak topluma kazandırılması ve kültürel değerlerinin intikalini sağlaması önünde büyük bir engeldir. Bu sebeple İslam, Ehl-i Kitap kadınıla evlilik istisna olmakla birlikte, nikâh akdinin kuruluşu aşamasında tarafların inanç birliğini gerekli görmüştür.

Müşriklerle evliliği yasaklayan *وَلَا تَتَّكِفُوا الْمُشْرِكَاتِ* (el-Bakara 2/221) ayeti, evlilik akdinin ilk kuruluş aşamasını ifade etmektedir. Bu ayete göre

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 136; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 214.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49.

⁷⁰ Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", 146.

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 60; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 45; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2: 336; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 151.

Müslüman bir erkek veya kadının müşriklerle evlenmesi yasaklanmaktadır. Ayetin zahirinden din farklılığının evlilik engeli içerisinde yer aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu konuda farklı bir görüş söz konusu değildir. Ancak, ayette ifade edilen “müşrik” kapsamına dâhil olanlar konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁷² Bu görüş ayrılığı da daha çok Ehl-i Kitap kavramı noktasındadır. Mürtedlerin bu kapsam dışında olduğu noktasında farklı bir görüş bilinmemektedir. Müşrik kelimesinin Müslüman olmayan bütün grupları içerisine aldığı kabulünden hareketle⁷³ eşlerden birisinin irtidadı hâlinde diğer eş, küfre düşmüş birisi ile nikâhlı olmaya devam ediyor konumuna düşmektedir. Müslüman bir bayan veya erkeğin kâfir/müşrik birisiyle evlilik akdetmesi ise haramdır. Ayette müşriklerden bahsedilse de irtidad eden kişiler müşrik olarak kabul edildikleri için evlilikleri sonlandırılmalıdır.⁷⁴ Ayetle ilgili tefsirlere bakıldığında birçok müfessirin müşrik lafzı içerisine Müslümanlar dışındaki bütün grupların dâhil olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar ayetin zahirinde evlilik akdetmiş olan Müslüman eşlerden birisinin irtidad etmesi hâlinde evliliklerin durumuyla ilgili bir husus yer almasa da mürtedlerinde müşrik ifadesi içerisine dâhil olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla bu ayet, küfrü ifade edecek lafızlarla irtidad ettiği bilinen bir kişiyle evliliğin haram kılındığına delil olmaktadır.

2. « وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ » (Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...) (el-Mümtehine 60/10) ayeti, Müslüman erkeklerin inkârcı kadınlarla evliliklerini sürdürmemeleri gerektiğine delil gösterilmiştir.⁷⁵

Ayette geçen الْكُوفِرِ kelimesinin Müslümanlar dışındaki bütün grupları içerisine alan umum ifade eden bir lafız olduğu görüşü isabetlidir. Her ne kadar sebep hususi de olsa bu hükmün umumi olmasını engellemektedir.

Ayetle ilgili tefsirlere bakıldığında, “kocasını Müslüman olduğu hâlde hem Müslüman olmayı hem de Müslüman bir koca ile evliliği devam ettirmeyi düşünmemeleri nedeniyle ya koca evini ve yurdunu terk ede-

⁷² Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 4: 362-366; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 123; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 19; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzîl*, 1: 264; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 408; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'an*, 3: 67.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 70.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 62.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 51; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 336.

rek küfür diyarına göç eden ya da kocasını takip ederek İslam ülkesine hicreti reddeden bayanların nikâhlarda tutulmaması” şeklinde anlaşılması gerektiği görüşünün⁷⁶ tercih edildiği görülmektedir.⁷⁷ Özellikle ayetin nüzul sebebinin de bayan eşin Müslüman olması ve İslam’ı kabul etmeyen kocasıyla evliliği devam ettirmeyi düşünmemesi sebebiyle ülkesini terk ederek İslam ülkesine iltica etmesi hakkında olması bu görüşün tercihinde etkili olmuştur. Hanefî fıkhında da bu ayetin, eşlerden birisinin irtidadından ziyade, farklı ülkelerde yaşamak durumunda olan eşlerin evlilikleri ile ilgili değerlendirmede kullanıldığı görülmektedir.⁷⁸ Ancak ayet, sadece ülke farklılığını nikâha engel görmemektedir. Eşlerden birisinin küfür içerisinde olarak daru’l-harpte bulunması veya irtidadı neticesinde daru’l-harbe sığınması evlilik için engel görülmektedir. Bu durum ise salt ülke farklılığının değil, küfür ile birlikte ülke farklılığının evlilik engeli oluşturduğunu göstermektedir. Evlilikle ilgili ülke kavramı değerlendirilirken savaş ortamı göz ardı edilmemelidir. Ayetin nüzul sebebi içerisinde o gün daru’l-harp olan Mekkelilerden, daru’l-İslam olan Medine’ye iltica veya tam tersi kastedilmektedir. O dönemdeki savaş ortamı bu tanımlamalarda etkin olmuştur. “Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın...” (el-Mümtehine 60/10) ayetini ülke kavramı kapsamında değerlendirme gayretinde olan Hanefîler, emanla daru’l-harpte bulunmayı istisna etmişlerdir.⁷⁹ Yani Müslüman bir kişi eman ile dâru’l-harbe gittiğinde Müslüman veya Ehl-i Kitap karısı ile aralarının ayrılması gerekmez. Ancak eşlerden birisi irtidad ettiği için ülke farklılığına bakılmaksızın aralarının ayrılması gerekir.

Ayetle ilgili bu değerlendirmelerde bulduktan sonra şunu söyleyebiliriz: Evlilik esnasında eşlerden birisinin küfrü gerektirecek bir sözle irtidadı gerçekleştiğinde eşlerin arasının ayrılması gerekir. Şevkânî ve Hamdi Yazır’ın dikkat çektiği gibi “helal değildir” ibaresinin tekrar edilmesi, din farklılığı sebebiyle oluşacak haramlığı tekit etmektedir.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 51; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 336; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29: 523; Ebu’s-Suud, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 8: 239; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2, 123.

⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 336; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29: 523; Ebu’s-Suud, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 8: 239; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 123.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 51.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 51.

“O kadınlar kâfirlere helal değildir.” ifadesiyle aralarındaki nikâh bağının sona erdiğini; “Kâfirler de mü’min kadınlara helal olmazlar” ifadesinin ise, Müslüman olmayan kişilerle yeni bir nikâh akdetmenin haram olduğunu vurgulamaktadır.

3. Kâfir statüsünde olan kadınlar ile evliliğin sürdürülmemesi, *مالا يصح ابتداء لايصح بقاء* «İbtidaen sahih olmayan şeyin bekaen de sahih olmayacağı.» ilkesine dayanak gösterilerek irtidad edenlerin evliliğinin sonlandırılması gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁰

Söz konusu bu ilke, açık bir nassa dayanmadığı gibi içerisinde birçok istisnaları da barındırmaktadır. Örneğin, bu ilkenin tam aksini ifade eden “Başlangıçta cevaz verilmeyen şeye, bekasında cevaz verilebilir.”⁸¹ kaidesi bir akdin oluşumu esnasında gösterilen titizlik devamında gösterilmeyip bunun yerini müsamaha almaktadır. Evlilik kurulurken eşlerde aranan özelliklerin aynıyla bulunup bulunmadığına dikkat edilmesi, mutlu bir yuva kurmak için aklen de gereklidir. Nikâh esnasında bulunması kabul edilemeyecek olan bazı hususların evliliğin devamında ortaya çıkması hâlinde müsamahakâr davranılması, hemen aile yuvasının yıkılmaması tercih edilir.⁸² Söz konusu bu kaide İslam hukukunda benimsenen “Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale olunur”⁸³ ve “İki fesad tearuz ettikde ehaffi irtikâb ile a’zâminin çaresine bakılır.”⁸⁴ ilkeleri ile birlikte değerlendirildiğinde evlilik akdinin hedef ve ilkeleri, İslam’ın dünya ve ahirete yönelik hüküm ve hedefleri dikkate alındığında irtidad neticesinde evlilik akdinin sonlandırılmasının daha az zarara sebep olacağını söyleyebiliriz. Zira Kur’an, evlilikte sekinet ve meveddeti hedef olarak ortaya koyduktan sonra bunun sağlanması için gerekli gördüğü kurallar içerisinde din birliğini de saymıştır. Dolayısıyla maslahat, irtidad hâlinde evliliğin sonlandırılmasını gerektirir.

4. İrtidad edene verilecek olan idam cezası da evliliklerinin sonlandırılmasına gerekçe olarak gösterilmektedir.⁸⁵

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 60; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 45; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2: 336; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 151.

⁸¹ Mecelle, Madde 55.

⁸² Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, 263.

⁸³ Mecelle, Mad. 27.

⁸⁴ Mecelle, Madde 28.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7: 136; Nevevî, *el-Mecmû’*, 16: 214.

Mürtedin ölümü hak etmesi evlilik akdini etkilemesi, ilk defa nikâh akdedeceklerle alakalı bir durumdur. Ölümü hak etmiş kişiyle evlilik akdetmenin nikâh akdinden beklenen sonuçların gerçekleşmesine mâni olacağı açıktır. Bu sebeple de bu tür kişilerin nikâh akdinde bulunması kabul edilmemiştir.⁸⁶

İrtidat ile ilgili ayetlere bakıldığında uhrevi azap söz konusu olduğu hâlde, dünyevi bir müeyyideden bahsedilmediği görülmektedir. İrtidat suçuna verilen idam cezası hakkındaki yaklaşımlara baktığımızda da bu cezanın had cezaları dışında günün koşulları dikkate alınarak verilmiş siyasi bir karar olarak değerlendirilmesinin daha çok tercih edildiği görülecektir.⁸⁷ Özellikle sonraki dönemlerde tercih edilmeye başlanan bu görüş, irtidat eden eşlerin evliliklerinin sonlandırılmasına idam cezasının dayanak olarak gösterilmesini de anlamsız kılmaktadır. Mürtede idam cezası verilmesi anlayışı kabul edilse dahi bu durum, yeni bir nikâh akdi kurulmasına mâni olmasına delil olarak gösterilebilir. Çünkü idam edileceği bilinen kişinin evlilik akdetmesi nikâhtan beklenen süreklilik gayesine aykırı bir şey olacaktır. Ancak mürtede verilecek idam cezası kurulmuş bir evliliğin devamı konusuna delil olmayacaktır.

5. Eşlerden birisinin irtidadı sebebiyle evlilik akdinin sonlandırılması kararının arkasındaki hikmetlerden birisi olarak mürtedin eşine ve çocuklarına olumsuz etkisi gösterilmektedir. «ما يؤذي المحرم فهو محرم» «Sonucu harama götüren şeyin de haram olması.» anlayışı, irtidatın aile içerisinde yaygınlaşması ihtimalini ortadan kaldırmak için evliliklerin sonlandırılması kararını aldırıştır.⁸⁸ Eşlerden birisinin Müslüman olması/ ihtida, irtidattan farklı değerlendirilmiştir. İrtidatın aksine ihtidanın evlilik akdine etkisi konusunda ihtilaflar oluşmuştur. İhtida sonrasında kadının iddetinin bitimine kadar kocasına süre tanınacağı ve ardından evlilik akdinin sonlandırılacağı kabulünün yanı sıra gayri müslim eşler-

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7: 136; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 214.

⁸⁷ Konuyla İlgili Değerlendirmeler İçin bk. Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 352; Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât* 1(1999): 51; Yusuf el-Karadavi, "İrtidat Sorunu Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu", trc. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 265

⁸⁸ Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", 146.

den birisinin Müslüman olmayı kabul etmeyen eş ile aralarının derhal ayrılmasını gerekli görmeyip, bu durumda Müslüman eşin evliliğe devam edip etmeme hususunda muhayyer bırakılmasının gerektiği görüşü de vardır.⁸⁹

Bununla birlikte ihtida sürecinde aile içerisinde İslam dinine yönelik araştırmanın söz konusu olması Müslüman olmayan eş de arayışa ve durumunu sorgulamaya yöneltecektir. İrtidat hâlinde ise durum bunun aksinedir. Aile içerisinde dinî anlayışla ilgili olumsuz hava diğer aile bireylerini de etkileyebilecektir. Bu sebeple de eşlerden birisinin irtidadı sebebiyle evlilik akdinin sonlandırılması uygun olacaktır.

SONUÇ

Teknolojide yaşanan hızlı gelişime paralel olarak, internet kültürünün yol açtığı bilgi kirliliği fert ve toplumların zihninde oluşan kafa karışıklıkları ile birlikte inançsızlık probleminde hızlı bir artışa neden olmuştur. Bu durumdan en çok etkilenen de aile kurumudur. Ailenin en önemli fonksiyonlarından biri neslin beden, zihin ve ahlaki bakımdan sağlıklı ve dengeli yetişmesini sağlamaktır. Bu sebeple itikadi problemlerin yaygınlık kazandığı, küfür içerikli söz ve davranışların hızla arttığı, dinî hassasiyetin azaldığı bir toplumda evlilik bağını korumak adına bireyleri inanç konusunda bilgilendirmeye daha fazla ihtiyaç vardır. Ailelerin yıkılması, çocukların aile şefkatinden uzak kalması, Müslüman eşte oluşacak psikolojik yıkımlar gibi mefsedetlere neden olacaktır. Zira eşlerden birisinin gelişi güzel zikrettiği sözler neticesinde itikadi problemler başlamakta ve kişi irtidat edebilmektedir. Söylediği küfür içerikli sözlerin neticelerinden habersiz evliliklerini sürdürmektedirler. Bu durum aile kurumu açısından da elem vericidir.

Konuyla ilgili naslar incelendiğinde Müslüman bir erkeğin ancak Müslüman veya Ehl-i Kitap bir kadınla evlenebileceği, Müslüman bir kadının ise sadece Müslüman bir erkekle evlilik akdedebileceği açıkça belirtilmiştir. Bununla birlikte evlilik akdinden sonra eşlerden birisinin söylediği küfür gerektirici sözler ve yaşadığı itikadi buhran irti-

⁸⁹ Konuyla ilgili değerlendirmelere için bak. Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, 213-272.

dad kapsamında değerlendirilir. İrtidad da evlilik mânisi olarak görülür. Zira, ilgili nasslarda yer alan müşrik ve kâfir kavramlarının mürtedleri de içerisine aldığı konusunda bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla, Müslüman bir kadının müşrik, kâfir ve Ehl-i Kitap bir erkekle başlangıçta evlilik akdedemediği gibi, evlilik esnasında eşinin irtidad etmesi hâlinde de bu evliliğin sürdürülemeyeceği nasslardan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Müslüman bir erkek de müşrik ve kâfir bir kadınla evlilik akdedemeyeceği gibi, evlilik esnasında karısının irtidad etmesi durumunda bu evliliği sürdüremeyecektir. Bu sebeple evlilik akdetmiş tarafların, söz ve davranışlarında küfrü gerektirecek bir durum tespit edildiğinde irtidadın olduğu ve aile birliğinin dağılacığı bildirilerek tövbe etmesinin talep edilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

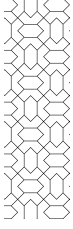
- Abdürrezzâk, Hemmam b. Nâfi es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetül-İslâmi, 1408/1988.
- Bedr er-Reşid, Muhammed b. İsmail b. Mahmud. *Elfaz-ı küfr*. Thk. Muhammed b. Abdurrahman Hammis. Kuveyt : Daru İlfâi'd-Devliyye, 1999/1420.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. 9 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Selahaddîn. *Keşşâfü'l-kıma' an metni'l-ikna'*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/ 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1405/ 1985.
- Cündî, Halîl b. İshak. *el-Muhtasar*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/ 2005.
- Dağcı, Şamil. "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 137-194.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2005.
- Dalgın, Nihat. "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü". *Makâlât* 1(1999): 41-56.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- Ebu's-Suud. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, ts.
- Heytemi, Ebül-Abbas Ahmed İbn Hacer. *el-İ'lam bi-kavatu'l-İslam*. Thk. Muhammed b. Abdurrahman Hammis, el-Câmi' fi elfazi'l-küfr Kuveyt: Daru İläfi'd-Devliyye, 1999/1420.
- İbn Dakîkul'id, Ebül-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu umdeti'l-ahkâm*. b.y. ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr Dav' b. Kesîr. *Tefsîrül-Kur'ani'l-azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Teymiyye, Ebül-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 88-91. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Karadavi, Yusuf. "İrtidat Sorunu Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu". Trc. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 2539-273.
- Karaman, Hayrettin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Elfaz-ı Küfr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 26-27. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. 20 cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1372/1952.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mücahid, Ebül-Haccac Mücahid b. Cebr el-Mekki el-Mahzumi. *Tefsiru'l-Mücâhid*. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami, 1410/1989.

- Nemerî, Ebû Ömer Muhammed b. Abdilberr. *Kitâbü'l-Kâfi fi fıkhı ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyad, 1400/1980.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *Ravzatü't-tâlibîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1412/ 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yapıtım Üzerine Bazı Düşünceler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 344-364.
- Orhan, Fatih. *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1420/ 1999.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/ 1984.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1981.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l ilmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîrî. *Câmi' u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Ûdeh, Abdulkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibu'l-Arabî, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

CITATION

Orhan YILMAZ, The Importance of the Book of Al-Ghazālī "Ayyuha Al-Walad" and the Evaluation of the Events Mentioned in the Book, *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 185-213.



GAZZÂLÎ'NİN EYYÜHE'L-VELED İSİMLİ KİTABININ ÖNEMİ VE KİTAPTA GEÇEN HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ

The Importance of the Book of Al-Ghazālī "Ayyuha Al-Walad" and the Evaluation of the Events Mentioned in the Book

Orhan YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

orhanyilmaz04@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5251-241X.

Öz

İslâm kültür ve düşünce yapısının oluşmasında önemli katkıları olan âlimlerden biri de Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir (ö. 505/1111). İlahiyat alanında yazdığı eserler, filozoflarla girdiği tartışmalar ve tasavvufî anlayışın yayılmasına sağladığı katkılar ile temâyüz etmiş olan müellif, Müslümanların gönlünde taht kurmuş ender âlimlerden biridir. Özellikle tasavvuf ve tarikât çevrelerinin ona olan sevgisi hikâye ve menkıbelerin uydurulmasına yol açmıştır. Ona olan bu hayranlık kendisiyle birlikte, başta *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* olmak üzere eserlerini de kutsallaştırmıştır. Gazzâlî'nin çok okunan kitaplarından biri de *Eyyühe'l-veled*'dir. Türkçe'nin yanında başka dillere de çevrilmiş olan küçük hacimli bu eser, Gazzâlî'nin düşünce yapısını ve hadisleri nasıl değerlendirdiğini ortaya koyması bakımından önemli bir risâledir. Gazzâlî'nin uzun yıllar okuttuğu bir öğrencisine son öğütlerini ihtivâ eden bu risâle ayet, hadîs ve hikâyeler üzerinden mesajlar vermektedir. Biz bu çalışmamızda, söz konusu kitapta geçen hadislerin tahrir ve değerlendirmesini yaptıktan sonra, verilmek istenen mesajların Kur'an, sünnet ve modern eğitim anlayışı ile bağdaşıp bağdaşmadığı üzerinde durduk.

Anahtar kelimeler: Hadîs, Gazzâlî, Eyyühe'l-veled, Eğitim, Tenkid.

The Importance of the Book of Al-Ghazālī "Ayyuha Al-Walad" and the Evaluation of the Events Mentioned in the Book

Abstract

One of the scholars who had important contributions to Islamic culture and intellectual world is Huccah al-Islam Abū Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad al-Ghazālī at-Tūsī (D. 505/1111). This author, who came to the forefront with his works in the field of theology, his debates he had with philosophers, and his contributions to the spread of mystic understanding, is one of the rare scholars who have his "throne" in the hearts of Muslim societies. Particularly the love of mystic and religious cults for him has caused that some stories and legends were made up about

KAYNAKÇA

Orhan YILMAZ, "GAZZÂLÎ'NİN EYYÜHE'L-VELED İSİMLİ KİTABININ ÖNEMİ VE KİTAPTA GEÇEN HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 185-213. **Makale Geliş T.:** 29/01/2019 **Kabul T.:** 07/05/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

him. In this way, al-Ghazālī was perceived as a companion of the Prophet (PbuH) or even as a messenger for Muslims. This admiration has caused that his works like *Ihya-u 'ulūmi ad-dīn* was also blessed together with him. One of his books that have been read frequently throughout history is *Ayyuha al-walad*. This book, which has a relatively small volume, has been translated into many other languages as well as Turkish, is an important booklet in that it reflects the intellectual structure of al-Ghazālī and how he interpreted events. This booklet, which included al-Ghazālī's last advice for one of his students whom he taught for many years, provides messages through the Verses of the Qur'an and Hadiths. In the present study of ours, we dealt with whether or not the messages conveyed in the abovementioned book agreed with the Qur'an, Sunnah and modern educational understanding after analyzing the Hadiths mentioned in the book. We praised those which we considered to be beautiful, and criticized the information that had to be criticized.

Keywords: Hadith, al-Ghazālī, Ayyuha al-walad, education, criticism.

GİRİŞ

İmâm Gazzâlî dokuz asırdan beri İslâm dünyasında en çok tanınan ve kitapları okunan âlimlerden biridir. Biyografisine yer veren âlimlerin abartılı övgülerinin etkisi ile Gazzâlî ismi şöhret olmanın ötesinde kutsal bir kimliğe büründürülmüştür.¹ Özellikle tasavvuf ve tarikat mensupları arasında Gazzâlî ile ilgili ilginç hikâye ve menkıbelerin anlatılması bu anlayışın oluşmasında önemli rol oynamıştır.²

¹ Gazzâlî'nin biyografisini yazan es-Sübkî Gazzâlî hakkında şu ifadeleri kullanmıştır. "O، حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكاء وطبعا، huy, zeka, hafıza, konuşma, beyan ve dil bakımlarından gözlerin benzerini görmediği İslâm'ın ve Müslümanların hücceti, imamların imamıdır." Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, (Kâhire: Hicr Yayınları, 1413), 6: 204.

² Gazzâlî hakkında yudurulmuş bir menkıbeyi burada paylaşmak istiyoruz. *Eyyihe'l-veled*'in önsözünde yayınevi tarafından "Mühim bir kıssa" denilerek şöyle bir hikâye kaydedilmiştir: "Özetle; Ebü'l-Hasen, Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* inceledikten sonra sünnete muhalif bazı bilgilere rastlayınca bu durumu zamanın hükümdarına bildirmek ister. O gece Ebü'l-Hasen rüyasında Hz. Peygamber (sas.), Hz. Ebü Bekir ve Hz. Ömer'i görür. O esnada Gazzâlî elinde *İhyâ* ile oraya gelir ve Hz. Peygamber'e; "Ya Resûlullah! Te'lif ettiğim bu kitabı inceleyiniz. Eğer sünnetinize aykırı bir şey varsa beni ikaz ediniz tevbe edeyim yoksa Ebü'l-Hasen'den hakkımı istiyorum." der Hz. Peygamber kitabı inceler, sünnete aykırı bir şey bulamaz ve kitabın çok güzel olduğunu söyleyerek yanında bulunan Hz. Ebü Bekir'e verir. O da kitapta sünnete aykırı bir şey bulamaz ve kitabı Hz. Ömer'e verir. Hz. Ömer de bir bid'at bulamaz. Böylece Ebü'l-Hasen'in Gazzâlî'ye iftirada bulunduğu anlaşılır. Hz. Peygamber Ebü'l-Hasen'in avret mahallî hariç soyundurulmasını emreder. Elbiselerini çıkarıp ona iftira cezası celdeyi tatbik ederler. Ebü'l-Hasen acılar içinde uyanır ve rüyasını arkadaşlarına anlatır. Tabi yeniden *İhyâ'yı* incelemeye koyulur. Neticede sünnete aykırı bir şey olmadığını ve hata ettiğini anlar. Ebü'l-Hasen rüyada yediği dayakların acısını bir ay çeker. Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Oğlum'a*, trc. Abdulhalim Akkul, (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1991), 11.

Gazzâlî'nin kaleme aldığı *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, *Mükâşefetü'l-kulûb*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *Eyyühe'l-veled* gibi eserler Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda en fazla okunan kitaplar arasında yer almaktadır. Hücetü'l-İslâm lakâbı ile de anılan müellif, Türk toplumunun gönlünde ise ayrı bir yere sahiptir. Araştırmalarımıza göre Gazzâlî'ye ait kitapların tamamına yakını Türkçe'ye çevrilmiştir. Özellikle yukarıda isimlerini zikrettiğimiz halka yönelik yazılmış olan vaaz türü eserler hâlâ en çok satan kitaplar arasında yer almaktadır. Yüzyıllardır Müslümanların dinî anlayışlarını şekillendiren din ve dünya görüşlerini oluşturan bu kitapların yeniden ele alınıp eleştirel bir yaklaşım ile incelenmesi gerekmektedir.

Biz bu makalemizde, Gazzâlî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra bir öğrencisi için yazdığı *Eyyühe'l-veled* (أيها الولد) isimli küçük hacimli eserdeki fikirleri ve o fikirlere kaynaklık teşkil eden hadisleri değerlendireceğiz. Eserde vurgulanan bu fikirlerin müspet ve menfi yansımaları üzerinde duracağız.

1. GAZZÂLÎ'NİN HAYATI

Gazzâlî'nin tam adı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir (ö. 505/1111). Fıkıh, kelim, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi ilimler sahasında yazdığı pek çok eser ile şöhrete ulaşmış olan Gazzâlî, hicri altıncı yüzyıldan günümüze kadar gündemdeki yerini koruyabilen Şafî mezhebine mensup ender âlimlerden biridir.

Gazzâlî 450/1058 yılında günümüzdeki İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir. Babasının mesleğine nispetle Gazzâlî (yün eğiren, iplikçi) lakâbını almıştır. Bazıları doğduğu köye nispetle Gazzâlî demiş olsa da, tabakât yazarlarının ekserisi, babasının mesleğine nispetle Gazzâlî şeklinde okunmasının daha doğru olduğu görüşündedirler.³

Anlatıldığına göre Gazzâlî'nin babası ilmi çok sevdiği halde istediği gibi bir eğitim alamadığı için bu arzusunu iki oğlu, Gazzâlî ve küçük

³ Sübkî, *Tabakât*, 4: 103; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 489.

kardeşi Ahmed ile gerçekleştirmek ister. Kendisi buna güç yetiremeyeceğini bildiği için çocuklarını ilim ile meşgul olan bir dostuna teslim eder. Tasavvuf erbâbından olan bu baba dostu, Gazzâlî'nin temel ilimleri öğrenmesinde yardımcı olur.⁴ Gerek babasının gerekse yeni hâmisinin tasavvufî yaşamı ileriki zamanlarda Gazzâlî'nin de bu alana ilgi duymasına katkı sağlamış olabilir.

Gazzâlî, Tûs'ta başladığı ileri düzeydeki eğitimini daha sonra Cürcân'da sürdürür. Beş yıl sonra Cürcân'dan yeniden Tûs'a dönerken soyguncuların tuzağına düşer. Bu soygunda Gazzâlî'nin beş yıldır tuttuğu notlar eşkıyanın eline geçer. Gazzâlî, eşkıya başına bu defterlerin işlerine yaramayacağını, bunların beş yıldır yazdığı notlar olduğunu söyleyince, eşkıya başı, Gazzâlî'nin kafasına değil de defterlerine yazılı ilmi ile dalga geçip, defterleri iade eder. Bunun ilâhî bir ikâz olduğunu düşünen Gazzâlî, Tûs'a dönünce üç yıl içinde yazdığı tüm bilgileri ezberler.⁵ Gazzâlî, Tûs'ta üç yıl kaldıktan sonra dönemin önemli ilim merkezlerinden Nîşâbur'a gider. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) inşâ ettiği medresede görev yapan meşhur âlim İmâmu'l-Haremeyn lakaplı Cüveynî'den (ö. 478/1085) fıkıh, kelâm ve mantık derslerini okur. Hocası Cüveynî'nin ölümünden sonra Nizâmülmülk tarafından saraya alınır ve burada sarayın imkânlarından faydalanarak kapsamlı çalışmalar yapar.⁶ 484/1091 yılında Bağdat Nizâmiye medresesi müderrisliğine atanır. Burada dört yıl görev yapan Gazzâlî, görevi süresince kelâm, felsefe ve bâtiniliğin temel düşünce yapısını araştırır ve bu sahalarda eleştirel kitaplar yazar. Daha sonra kendi ilmini sorgular ve hakikati aramaya başlar. Yaptığı araştırmalar onu ilmine karşı şüpheye sevk eder. Bu kaygı onu fizyolojik hastalıklara ve ruhsal bunalımlara sürükler. Kendisini bilgi ve ahlâk bakımından muhasebe eder ve sonuçta ilmi, şöhret için elde ettiği sonucuna ulaşır.⁷ Tereddüt ve kuşku döneminden sonra hakikât yolunun tasavvuf olduğu sonucuna ulaşır ve bu sahada eserler vermeye başlar.⁸ Bunun üzerine müderrisliği bırakır ve

⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: MÜFV Yayınları, 1994), 257.

⁵ Sübkî, *Tabakât*, 4: 103.

⁶ Sübkî, *Tabakât*, 4: 107.

⁷ Gazzâlî, *el-Münkız*, 79.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, trc. Hilmi Güngör, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 22.

Bağdat'ı terk eder. Önce Mekke, daha sonra Şâm ve ardından Kudüs'e gider. Gittiği yerlerde nefsinin kötülüklerden arındırmak ve kalbini temizlemek için sürekli riyâzet ve zikir halinde olur. Yaklaşık on yıl süren bu halvet döneminde *İhyâ* başta olmak üzere pek çok kitap yazar.

Gazzâlî 499/1106 yılında Nişâbur'a döner ve Nizâmiye medresesinde yeniden hocalığa başlar. Bu dönüştürme sebebinin; "İnsanlığın felâkete sürüklendiği bir dönemde benim boş durmam olmazdı. Artık insanları mevki kazandıran değil mevki kaybettiren ilme çağırıyorum. Kendimi ve başkalarını ıslah etmeye çalışıyorum" sözleri ile açıklar. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi bundan sonraki süreçte Gazzâlî için en önemli ilim dalı tasavvuf olacaktır. Müellif 503/1109 yılında bir kez daha müderrislik görevini bırakıp Tûs'a döner. Evinin yakınına fukâha için bir medrese, sûfiyye için de bir hankâh yaptırır. Son yıllarını bu medresede ders okutarak ve hankâhta gönül sohbetleri yaparak geçirir. Ayrıca bu dönemde daha önce yeterince meşgul olamadığını söylediği hadis ilmi ile de meşgul olur. 505/1111 yılında doğduğu yer olan Tûs'ta vefat eder ve İran'ın milli şairi Firdevsî'nin (ö. 411/1020) mezarına yakın bir yere defnedilir.⁹

2. EYYÜHE'L-VELED'İN TANITIMI

Risale şeklindeki *Eyyühe'l-veled*'in Arapça baskıları yaklaşık yirmi sayfadan oluşmaktadır. Ancak şerhler ve ilâvelerle bu risale yaklaşık yüz altmış sayfalık bir kitaba dönüştürülmüştür.¹⁰ "Ey oğul!", "Oğlum'a" başlıkları ile Türkçe'ye de¹¹ çevrilmiş olan risale besmele, hamdele ve salvele ile başlar ve risalenin yazılış amacı hakkında kısa bir bilgiden

⁹ Çağırıcı, "Gazzâlî", 13: 494.

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, thk. Ali Muhyiddîn Alî el-Karadâğî, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1985), 1-157.

¹¹ Çeşitli ilâvelerle kitaba dönüştürülen risale ilk olarak 1965 yılında Ahmet Serdaroğlu tarafından tercüme edilmiştir. Bu çeviri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından *Ey Oğul* ismi ile basılmıştır. Kitap daha sonra Huzur, Kamer ve Erhan yayınevleri tarafından da basılmıştır. Eser Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın katkıları ile İngilizce, Fransızca ve İspanyolca gibi batı dillerine de çevrilmiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Ey Oğul*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Erhan Yayınları, 1990).

sonra hocanın öğrencisine verdiği öğütler ile devam eder. Ayet, hadîs, hikâye ve darb-ı mesellerle süslenmiş bu öğütler dua ile son bulur.

Kitabın yazılış amacı hakkında şu bilgiye yer verilmiştir; Gazzâlî'nin bir talebesi uzun süre dersler alır, kitaplar okur ve eğitimini tamamlayıp medreseden ayrılır. Bu öğrenci iyi bir eğitim aldığı halde hangi bilgilerin kendisi için daha önemli olduğu konusunda tereddütler yaşamaktadır ve hocasına bir mektup yazarak kendisini bu tereddütlerden kurtaracak nasihatlerde bulunmasını ister. Gazzâlî öğüt isteyen bu öğrencisine cevap mahiyetinde *Eyyühe'l-veled*'i yazar.¹²

Risaleyi babanın oğluna öğütleri gibi anlayanlar olmuşsa da yukarıda geçen kitabın yazılış amacı ile ilgili ifadelerden hocanın talebesine nasihatleri olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu risaledeki diğer ifadelerden de Gazzâlî'nin önemli gördüğü bilgileri özet olarak öğrencisi ile paylaştığı anlaşılmaktadır. Öğrencinin mektubunda; “Her ne kadar, *İhyâü 'ulûmi'd-din*'de sorularıma cevap buluyorsam da...” şeklinde başlayan bir ifadesinden Gazzâlî'nin bu risaleyi ömrünün son yıllarında yazdığı anlaşılmaktadır.¹³ Zira Gazzâlî 488/1095 yılında başlayan ve iki yıl süren uzlet döneminde *İhyâ'*ı yazmıştır.

Risâlede faydalı ilimlerle meşguliyet, faydasız ilimlerden uzak durma, ilmi ile âmil olma, nefis muhasebesi, ibadetlerde ihlâs ve samimiyet tavsiye olunmaktadır.

Risaledeki mesajlar muhataba geleneksel vaaz kitaplarına uygun olarak ayet, hadîs, özlü söz ve kıssalar yoluyla bildirilmektedir. Bazen de hikâye yahut yaşanmış bir olay zikredilmekte ve öğrencinin bu hikâyeden hisse çıkarması umulmaktadır.

3. KİTABIN MUHTEVA BAKIMINDAN TAHLİLİ

Eğitimciler eğitimi, insanda istenilen yönde davranış geliştirme faaliyeti olarak tanımlamışlardır.¹⁴ Yani eğitimin amacı topluma faydalı bireyler yetiştirmektir ve bu süreç beşikten mezara kadar devam etmektedir. Başta peygamberler olmak üzere, toplumun eğitim ve ter-

¹² Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 84.

¹³ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 85, 119.

¹⁴ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, (Ankara: Gün Yayınları, 1995), 26; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yönetmeleri*, (Ankara: Gazi Büro Kitabevi, 1995), 1.

biyesi ile meşgul olanlar bu hedefe ulaşmaya çalışmaktadırlar. Amaçlar ve yöntemler kişiden kişiye, toplumdan topluma değişse de hepsinde ortak hedef, istenilen davranışları sergileyecek nesiller yetiştirmektir. Müslüman toplumlar için bu hedef; Yüce Allah'ın (c.c.) koyduğu ilkelere bağlı, Hz. Peygamber'in (sas.) sahih ve sabit sünnetini dikkate alan, dönemin gerektirdiği bilgi ve donanımla vatana ve millete faydalı nesiller yetiştirmektir. Bu hedefe ulaşabilmek için ayet, hadîs hikaye ve menkıbeler önemli bilgi kaynaklardır. Ancak bu bilgi kaynaklarının doğru seçimi ve yerinde kullanılması önemli bir ayrıntıdır. Gazzâlî de bu vasıtaları kullanarak hedefe ulaşmayı amaçlamıştır.

Müellif tarafından seçilen hadîslerin sıhhat durumu tespit edilecek, anlatılan hikaye ve menkıbelerin eğitim açısından önemi ve değeri üzerinde durulacaktır.

3.1. Kitabın İhtivâ Ettiği Hadîslerin Değerlendirmesi

Gazzâlî'nin zikrettiği hadîslerin değerlendirmesine geçmeden önce onun hadîslerin hücciyeti konusundaki yaklaşımları hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Araştırmalara göre Gazzâlî istidlâl bakımından kavli hadîsleri fiili hadîslere tercih etmiş gözükmektedir.¹⁵ Sıhhat bakımından ise o, zayıf hatta mevzû hadîsleri bile hüccet olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Ancak onun zayıf ve mevzû hadîslere yer verdiği eserleri umumiyetle ahlak ve faziletlerle ilgili kitaplardır. Müellifin eserlerinde kullandığı hadîslerin kaynak durumu ve onun hadîs tercihinde dikkate aldığı hususlarla üzerine bir çalışma yapan Adil Yavuz şu bilgilere yer vermiştir: “Gazzâlî'nin eserlerinde kullandığı hadîslerin bir kısmı, ümmetin büyük çoğunluğunca kabul gören *Kütüb-i tis'a*'da bulunmaktadır. Ancak eserlerinde kendileriyle istidlal edip konuları açıkladığı bazı rivâyetler bizlere ulaşan kaynaklarda bulunmamaktadır. Belki bunların kısmen o dönemde bulunup da günümüze ulaşmayan kaynaklarda bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak Gazzâlî, birtakım mevzû rivâyetleri de eserlerinde zikretmektedir. Bu tür rivâyetlerin eserlere kaydedilmesin-

¹⁵ Mehmet Görmez, *Gazzâlî'de Sünnet Hadis ve Yorum*, (Ankara: Otto Yayınları 2014), 14.

de ne bir âlimin ne de başkasının mazur görülmesi mümkün olamaz.”¹⁶ Bu ifadelerden açıkça anlaşılan Gazzâlî'nin ahlakla ilgili eserlerinde za-yıf hadîsler yanında mevzû hadîslere de yer vermiştir.

Bu kısa bilgilendirmeden sonra müellifin *Eyyühe'l-veled*'de kaydettiği hadîslerin değerlendirmesine geçebiliriz. Gazzâlî bu kitapta tespitlerimize göre on altı merfû' hadîse yer vermiştir. Bu hadîslerden yedi tanesi senet ve metin yönüyle sahih kabul edildiği için yeniden araştırılmasına gerek duyulmamıştır.¹⁷ Geriye kalan dokuz hadîs senet ve metin yönüyle aşağıda incelenmiştir.

3.1.1. “Boş Şeylerle Vakit Geçirme” Rivâyeti

Müellif boş şeylerle uğraşmanın kötülüğünden bahsederken, “علامة إعراض الله تعالى عن العبد اشتغاله بما لا يعنيه / Allah Teâla'nın bir kulundan vazgeçmesinin alameti o kulun boş şeylerle vakit geçirmesidir.” şeklinde başlayıp devam eden uzunca bir rivâyete yer vermiştir.¹⁸ Araştırmalarımıza göre müellifin, Hz. Peygamber'e (sas.) nispet ettiği bu rivâyet bu lafızlarla hiçbir hadîs kaynağında bulunmamaktadır. *Kütüb-i sitte'de* yer alan ve sahih olarak bilinen benzer mânaya sahip hadîsler şerh edilirken bazı tâli kaynaklarda yukarıdaki rivâyete de yer verilmiştir. Örneğin; “من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه / Mâlâyanîyi terk etmesi kişinin iyi Müslüman oluşundandır”¹⁹ hadîsi şerh edilirken Gazzâlî'nin kaydettiği yukarıdaki rivâyete de yer verilmiş fakat bu sözün Ebû Ubeyde'nin Hasan'dan

¹⁶ Adil Yavuz, “Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında Hadîs ve Sünnet Kültürünün Etkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34, (2012): 22.

¹⁷ Değerlendirilmeyen hadîsler için bkz.; 1. “أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ.” (Müslim, “Zikir ve dua”, 18; İbn Mâce, “Mukaddime”, 45). 2. “بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ...” (Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 5). 3. “... مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ...” (İbn Mâce, “Zühd”, 31). 4. “اهْتَرَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ لِمَوْتِ...” (Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensar” 12; “Fezâilü's-sahâbe”, 24) 5. “نعم الرجل هو لو كان يصلي بالليل.” (Buhârî, “Teheccüd”, 2, 20). 6. “Gece namazları kılsaydı ne olurdu” (Buhârî, “Teheccüd”, 2, 20). 7. “Allah sizin suretlerinize ve amellerinize bakmaz, kalplerinize ve niyetlerinize bakar” (Müslim, “Birr”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 284). 8. “اللهم اجعل قوت آل محمد كفافاً.” (Müslim, “Zekat”, 43; İbn Mâce, “Zühd”, 9).

¹⁸ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 93.

¹⁹ İbn Mâce, “Fiten”, 12; Tirmîzî, “Zühd”, 11; Mâlik, “Hüsnu'l-huluk”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 211.

naklettiği bir bilgi olduğu söylenmiştir. Bu eserlerde Ebû Ubeyde ve Hasan'ın kim olduğu konusunda ise hiçbir bilgiye yer verilmemiştir.²⁰ Ancak burada bahsi geçen Hasan'ın tâbîinden Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728) olduğu sanılmaktadır. Eğer öyle ise bu söz Hasan-ı Basrî'ye ait maktu' bir haberdir.

Her ne kadar mana bakımından doğru olsa da temel hadîs kaynaklarında merfu' bir hadîs olarak yer almadığı için bu rivâyeti Hz. Peygamber'e isnat etmek doğru değildir.

3.1.2. “İlmi İle Amil Olmayan Âlim” Rivâyeti

Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen “أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه/Kıyamet gününde insanlar içinde en çok azap gören kişi Allah'ın ilmi ile kendisini faydalandırmadığı âlimdir.” mânâsındaki bu rivâyet Taberânî (ö. 360/971)'nin *el-Mu'cemü's-Sağîr*'inde²¹, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şu'abü'l-îmân*'ında²², Süyûtî'nin (911/1505) *el-Câmiu's-sağîr*'inde²³ Alî el-Müttâkî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-'ummâl*'inde²⁴ kayıtlıdır. Araştırmalara göre rivâyeti ilk kaydeden Taberânî olmuştur.²⁵ Ebû Üsâme- Osmân b. Miksem-el-Makburî-Ebu Hureyre-Hz. Peygamber (sas.) tarihiyle gelen mezkûr rivâyeti senet yönüyle inceleyen el-Münâvî hadîsin zayıf olduğu söylemiştir.²⁶ Hafız el-Münzirî (ö. 656/1258), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Irâkî (ö. 806/1404) bu zayıflı-

²⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fethü'l-mübîn bi şerhi'l-erbe'in*, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2008), 302, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-'ulûm ve'l-hikem*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1408), 116.

²¹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 1: 226.

²² Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebü'l-Alî Abdülhamid, (Bombai: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 3: 273.

²³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Câmi'us-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 1: 81.

²⁴ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân el-Hindî el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 10: 187

²⁵ *Keşfü'l-hafâ* gibi bazı kaynaklarda bu rivâyetin İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçtiği (أخرجه ابن ماجه في سننه) söylenmiş olsa da araştırmalarımızda bu rivâyetin aynı lafızlarla İbn Mâce tarafından tahrir edildiğini tespit edemedik.

²⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *et-Teyşîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, (Riyad: Mektebetü'l-İmâm Şafîi, 1998), 1: 311.

ğın Osmân b. Miksem'den kaynaklandığını bildirmişlerdir.²⁷ Bazı kaynaklara göre tam adı Osmân b. Miksem el-Bürrî Ebû Seleme el-Kindî el-Basrî (ö. 161-170) olan raviden İbn Mübârek ve Yahya b. Saîd el-Kattân hadîs almamıştır. Osmân b. Miksem için Nesâî, “metruk”, Yahya b. Ma’în ise “leyse bi şeyin” ifadelerini kullanmışlardır.²⁸ Ahmed b. Hanbel onun hadîslerini metruk kabul ederken Dârekutnî (ö. 385/995) ve Zehebî (ö. 748/1348) de onu zayıf ravilerden saymışlardır.²⁹ Hadîs rivâyetinde çok hata ettiği yanında Osmân b. Miksem’in Mu’tezile mezhebinin koyu savunucularından olduğu ve ehl-i bid’attan sayıldığı bilgilerine yer verilmiştir.³⁰

Görüldüğü üzere söz konusu rivâyet ilk dönem hadîs kaynakları ile *Kütüb-i sitte*'de yer almamış, en erken hicri dördüncü asır ve sonrası dönemlerde yazılan eserlerde yer almıştır.

Burada zikredilen hadîs mana bakımından ayet ve sahih hadîslere muvafık olsa da senet yönüyle zayıftır ve delil olarak zikredilmesi uygun değildir. Bu tür zayıf hadisler yerine ilmi ile âmil olmayan âlimleri kınayan ayet ve sahih hadîslere yer verilmesi daha uygundur. Örneğin Cum’a sûresinin beşinci ayetinde Yüce Allah bildikleri ile amel etmeyenleri kitap taşıyan merkeplere benzetmiştir.³¹ Hz. Peygamber ise gıpta edilecek iki sınıftan birinin ilmi ile âmil âlimler olduğunu bildirmiştir.³² Mana bakımında doğru olması bu rivâyetin sahih olduğu anlamına gelmemektedir.

3.1.3. “Nefsî Muhâsebe” Rivâyeti

“حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توزنوا”
önce kendinizi hesaba çekiniz, tartılmadan önce amellerinizi tartınız”

²⁷ Bk. Zeynüddîn Muhammed Abdürreâf el-Münâvî, *Feyzu'l-kadir şerhu Câmi'is-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 662.

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, thk. Beşar Avvâd, (Beyrut:Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 4: 456

²⁹ Dârekutnî, el-İlel, 1: 238; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 3: 62.

³⁰ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 3:62-64.

³¹ Diğer ayetler için Bk. el-Bakara, 2/44; es-Saf, 61/2,3; el-Hûd, 11/88; Hadîsler için bk. Buhârî, “Bed’ül-halk”, 10; Müslim, “Zühhd”, 51.

³² Buhârî, İlim, 15; Zekat, 5; İ'tisam 13; Müslim, Müsâfirin, 268; İbn Mâce, Zühhd, 22.

lafızları ile kayıtlı rivâyeti Gazzâlî; “Kâle Resûlullah” diyerek, merfû bir hadîs olarak zikretmiştir.³³

Araştırmalarımıza göre mezkûr rivâyet önemli hadîs kaynaklarından İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Tirmizî (ö. 279/892) tarafından kaydedilmiştir. İbn Ebî Şeybe yukarıdaki lafızlarla rivâyeti kaydederken Tirmizî ise bu rivâyetin sadece ilk bölümü olan *حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا* kısmını zikretmiştir. Her ikisi de hadîsi tahrir ettikleri yerde bu sözü Hz. Peygamber'e değil Hz. Ömer'e ait bir söz olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴ Söz konusu rivâyet bazı terğîb ve terhîb türü eserlerde de aynı şekilde Hz. Ömer'in sözü olarak kayıtlıdır.³⁵ Hatta İmam Gazzâlî de aynı rivâyeti *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* isimli eserinde Hz. Ömer'in (r.a.) sözü olarak nakletmiştir.³⁶

Mevkûf olduğu tespit edilen bu rivâyet mana bakımından İslâm'ın temel öğretilerine uygun bir anlam taşısa da *Eyyühe'l-veled*'de merfû olarak rivâyet edilmesi sünnete uygun bir yaklaşım değildir. Zira Hz. Peygamber söylemediği bir sözün kendisine isnad edilmesini “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مِنْ النَّارِ / مُتَعَمِّدًا، فَلْيَنْبَوْا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ / Kime bilerek benim adıma hadîs uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın” sözüyle yasaklamıştır.³⁷ Aynı rivâyetin bir eserde mevkûf diğerinde merfû olarak zikredilmesi Gazzâlî'nin yanlışlığı olabileceği gibi kitabı tahkik eden yahut basanların dikkatsizliği de olabilir.

3.1.4. “Çok Uyku Fakirliğe Yol Açar” Rivâyeti

Gazzâlî geceleri ibadet etmenin önemine vurgu yapmak için kitabında “يا فلان. لا تكثر النوم بالليل فإن كثرة النوم بالليل تدع صاحبه فقيرا يوم القيامة” / Ey falan! Geceleri çok uyuma, zira kıyamet günü çok uyku sahibini fa-

³³ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 103.

³⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe; *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-hadîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 7: 96; Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 25.

³⁵ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın *et-Tevdih, li şerhi'l-Câmi'i's-sahih*, (Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008), 30: 66; Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 16: 159; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi İhyâ*, (Beyrut: t.s.), 6: 2431.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 7: 37.

³⁷ Müslim, Mukaddime, 2.

kir düşürür”³⁸ şeklinde bir rivâyet kaydetmiştir. Araştırmalara göre Hz. Peygamber’e (sas.) isnad edilen bu rivâyet bu lafızlarla hiçbir hadîs kaynağında yer almamıştır. Rivâyet pek çok kaynakta Hz. Peygamber’in nakli ile annesinin Hz. Süleyman’a öğüdü olarak yer almıştır. Söz konusu rivâyet, hadîs kaynaklarında Câbir b. Abdillâh tarafından; “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ لِسُلَيْمَانَ يَا بَنِيَّ لَا تَكْثِرِ النَّوْمَ بِاللَّيْلِ فَإِنَّ كَثْرَةَ النَّوْمِ بِاللَّيْلِ تَنْتَرِكُ الرَّجُلَ فَقِيرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ / Resulullah (sas.) buyurdu ki; Süleyman b. Dâvûd’un annesi Süleyman’a; Ey oğulcuğum! Geceleri çok uyuma. Geceleri çok uyumak sahibini kıyamet gününde fakir düşürür” lafızları ile rivâyet edilmiştir.³⁹ Züheyr b. Muhammed-Hasan b. Muhammed ibn Sabbâh-Abbâs b. Ca’fer-Muhammed b. Amr-Süneyd b. Dâvûd-Yûsuf b. Muhammed b. Münkedir-babası-Câbir b. Abdillâh tarikiyle gelen rivâyet bazı münekkidler tarafından tenkid edilmiştir. Örneğin; İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) bu rivâyeti Gazzâlî’nin zikrettiği şekliyle *el-Mevzû’ât* isimli eserinde zikretmiş ve bu sözün Hz. Peygamber’e (sas.) ait olmadığını belirtmiştir. İbnü’l-Cevzî rivâyetin aslı konusunda şu bilgilere yer vermiştir: “Câbir b. Abdillâh’tan gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber; “Süleyman b. Dâvûd’un annesi Süleyman b. Dâvûd’a; “Ey oğlum! Gece çok uyuma, çok uyku kıyamet günü sahibini fakir bırakır” demiştir.⁴⁰ İbnü’l-Cevzî’ye göre rivâyetin bu hali de sahih değildir. Hatta bu rivâyet Hz. Peygamber adına uydurulmuş bir sözdür. Ona göre bu haberin senedinde yer alan Yûsuf b. Muhammed b. Münkedir’in hadîsleri kabul edilmez. Zira Dârekutnî (ö. 385/995) Yûsuf’u metrûk raviler arasında zikretmiştir.⁴¹ Yûsuf b. Muhammed’in zayıf olduğunu başka muhaddisler de söylemiştir.⁴²

Temel hadîs kaynaklarında bulunmayan söz konusu rivâyet senedindeki bir raviden dolayı zayıf olarak değerlendirilmiş olsa da çok

³⁸ Gazzâlî, *Eyyûhe’l-veled*, 113.

³⁹ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salâh”, 174; Taberânî, *el-Mu’cemû’s-Sağîr*, 1: 210; Beyhakî, *Şu’abü’l-imân*, 4: 183.

⁴⁰ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetü’s-selefiyye, 1968), 3: 68

⁴¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 3: 68.

⁴² İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-iDımaşkî eş-Şâfiî, et-Tekmil fi’l-cerh ve’t-ta’dil, thk., Şadî b. Muhammed b. Sâlim, (Yemen: Merkezü’n-nu’mân, 2011), 2: 460.

uyumayı kerih gören diğer hadîslere muvafık bir manaya sahip olduğu için mütâbi olarak kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir. Örneğin; Abdullâh b. Abbâs'tan (ö. 68/687-88) gelen merfû bir hadîste Hz. Peygamber; “Ümmetimin en çok şu hususlarda zaafa düşeceklerinden korkuyorum” buyurmuş sonra da bu zaafların; “Şişmanlık, uykuya düşkünlük, tembellik ve iman zayıflığı” olduğunu bildirmiştir.⁴³

Gazzâlî'nin söz konusu rivâyeti doğrudan Hz. Peygamber'in sözü olarak kaydetmesi ve “Ey fûlan!...” şeklinde farklı bir hitapla başlaması onun muhataba mesajı etkili bir şekilde iletme kaygısından kaynaklanmalıdır. Zira vaaz esnasında zaman zaman metni doğru iletmekten ziyade mesajı daha etkili iletme kaygısı öne çıkmaktadır. Ahlak ve vaaz kitaplarında müdrec ve musahhaf türü hadîslerin bolca bulunması da bu kaygının neticesi olmalıdır.

3.1.5. “Yüce Allah'ın Sevdiği Üç Ses” Rivâyeti

İmâm Gazzâlî Kur'an okuma ve tevbe etmenin önemini bildirmek için; “ثلاثة أصوات يحبها الله تعالى: صوت الديك، وصوت الذي يقرأ القرآن وصوت /المستغفرين بالأسفار /Allah'ın sevdiği üç ses vardır; Horoz sesi, Kur'an okuyanın sesi, seher vakitlerinde af dileyenin sesi” lafızları ile kayıtlı bir rivâyete yer vermiştir.⁴⁴ Gümüşhânevî (ö.1310 /1893) ve Alî el-Müttâkî (ö. 975/1567) bu hadîsi Deylemî'den (ö. 509/1115) alıp hiçbir değerlendirme yapmadan eserlerinde zikretmişlerdir.⁴⁵ Oysa Deylemî bu rivâyeti senetsiz olarak Hz. Ali'nin sözü diye kaydetmiştir.⁴⁶ Temel hadîs kaynaklarında bulamadığımız bu rivâyet horozla ilgili rivâyetler içinde değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere horozla ilgili rivâyetlerin bir kısmı bazı âlimler tarafından senet ve metin yönü ile zayıf hatta mevzû kabul edilmiştir. Örneğin İbn Kayyim'a (ö. 751/1350) göre önemli hadîs kaynaklarında yer alan: “Horozun öttüğünü duyduğunuz zaman Allâh'ın fazlını isteyin zira horozlar melek görmüşlerdir...”⁴⁷ rivâyeti

⁴³ Suyûtî, *Câmi'u's-sağîr*, 1: 404.

⁴⁴ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 114.

⁴⁵ Ahmed, Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Râmûzü'l-ehâdis*, (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, ts.), 1: 267; Alî el-Müttakî, *Kenzu'l-'ummâl*, 12: 335.

⁴⁶ Deylemî, Ebû Şücâ' Şîreveyh bin Şehredâr bin Şîreveyh ed-Deylemî el-Hemedânî, *el-Firdevsü bi me'sûri'l-hitâb*, 5 cilt, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 2: 101

⁴⁷ Buhârî, “Bedü'l-Halk” 15; Müslim, “Zikr”, 20; Tirmzî, “Dâ'vet”, 57.

hariç “Horoza sövmeyin çünkü o sizi namaza uyandırır”⁴⁸ hadîsi de dahil olmak üzere horozla ilgili tüm hadîsler mevzûdur.⁴⁹ İbn Kayyım’ın *el-Menârü’l-müniîf* isimli eserinde bu şekilde genelleme yapıp biri hariç horozla ilgili tüm rivâyetleri mevzu sayması Ebu Gudde tarafından eleştirilmiştir. *el-Menârü’l-müniîf*’in tahkikini yapan Ebu Gudde “Horoza sövmeyin” hadîsinin vurûd sebebini zikredip bu hadîsin de mevzu olmadığını bildirmiştir.⁵⁰

Sonuç olarak içinde horoz geçen birkaç hadîs sahih olsa da genel olarak bu tür hadîslerin zayıf hatta uydurma olduğu söylenmiştir. Araştırmalara göre bizim ele aldığımız rivâyet Gazzâlî’nin bildirdiğinin aksine mevkuf bir haberdir. Yani Hz. Peygamber’in değil sahabeyle ait bir söz olarak kaydedilmiştir.

3.1.6. “Dünyada ve Ahirette Kalacağın Kadar Çalış” Rivâyeti

Gazzâlî, *اعمل لدنياك بقدر مقامك فيها، واعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها، واعمل لله،* /Dünyada kalacağın kadar çalış, ahirette de kalacağın kadar çalış, ihtiyacın olduğu kadar Allah için çalış, dayanabileceğin kadar günah işle.” rivâyetini zikrederek öğrencisine en son ve en önemli nasihatlerini yapmıştır.⁵¹

Müellif öğrencisine bu hadîsin binlerce hadîs içinden seçilmiş bir rehber olduğunu, eğer bu hadîs ile amel ederse ancak kurtulabileceğini söylemiştir. Hatta bir ifadesinde müellif; “Eğer bu hadîsi bilersen fazlaca bir şey öğrenmene gerek kalmaz” diyerek mezkur hadîsin ne derece önemli olduğuna vurgu yapmıştır.⁵²

Müellifin çok önemli gördüğü bu rivâyeti bu lafızlarla hiçbir kaynakta bulamadık. Mana bakımından sahih hadîslere mutabık olsa bile hadîs olarak zikredilmesi, delil olarak usule uygun bir yaklaşım değildir.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 105; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26: 13.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, İbn Kayyım el-Cevziyye *el-Menârü’l-müniîf fi’s-sahih ve’z-za’if*, thk., Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1994), 56, 130; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1978), 9: 67; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 169.

⁵⁰ İbn Kayyım, *el-Menârü’l-müniîf*, 56.

⁵¹ Gazzâlî, *Eyyühe’l-veled*, 121.

⁵² Gazzâlî, *Eyyühe’l-veled*, 115.

Zira dünya ve ahiretin değerini ortaya koyan pek çok ayet ve sahih hadis vardır. Ayrıca her doğru ve anlamlı sözü Hz. Peygamber'e nispet etmek “men kezebe...” hadisine muhalif olduğu gibi akla, mantığa ve hadis ilmi geleneğine de uygun bir davranış değildir.

3.1.7. “Bildiği ile Amel Eden Bilmediğine Vâris Olur”

Rivâyeti

Gazzâlî öğrencisine bildikleri ile amel etmenin önemini anlatırken “من عمل بما علم ورثه الله علما ما لم يعلم / Kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediklerine vâris kılar.” rivâyetine yer vermiştir.⁵³

Araştırmalarımıza göre bu rivâyet de temel hadis kaynaklarımızda yer almamıştır. Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli eserinde Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyeti Gazzâlî *İhyâ'*da da zikretmiştir.⁵⁴ Bazı tefsir kaynaklarının da yer verdiği bu rivâyet hakkında Irâkî (ö. 806/1404) en ağır değerlendirmeyi yapmış, rivâyetin uydurma olduğunu söylemiştir.⁵⁵

3.1.8. “İnsanların Akıl Seviyelerine Göre Konuşma” Rivâyeti

“نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم / Biz nebiler insanların akıllarına göre konuşmakla emrolunduk.”⁵⁶

Araştırmalara göre bu rivâyet de temel hadis kaynaklarımızda yer almamıştır. *İhyâ'*nın hadislerini tahrir eden Irâkî bu rivâyete yer vermiş ancak herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Irâkî, Hz. Aişe tarafından farklı lafızlarla rivâyet edildiğini söyleyip rivâyeti şerh etme yoluna gitmiştir.⁵⁷ Aynı rivâyet bazı tâli kaynaklarda İbn Abbâs'tan merfû olarak “أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم / İnsanların akıl seviyesine uygun olarak konuşmakla emrolunduk.” şeklinde nakledilmiştir. Bu şekli ile hadisi kaydeden muhaddisler “senedi zayıftır” değerlendirmesini yapmışlardır.⁵⁸ Temel hadis kaynaklarında bulunmadığı gibi sonraki

⁵³ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 133.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ' ulûmi'd-dîn*, 1: 71.

⁵⁵ Irâkî, *Tahrîc*, 1: 207, 1: 71

⁵⁶ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 139.

⁵⁷ Irâkî, *Tahrîc*, 1: 111.

⁵⁸ Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman, (Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-Arabî, 1985), 1: 164; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed

dönemde yazılmış tâli kaynaklarda da bulamadığımız mezkur rivâyeti şiddetli zayıf yahut vevzû kabul etmek daha doğru olacaktır.

3.1.9. “Haset İyilikleri Yok Eder” Rivâyeti

“الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب” /Ateşin odunu yiyip bitirdiği gibi haset de iyilikleri yok eder”⁵⁹ anlamındaki rivâyet İbn Mâce (ö. 273/887) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/ 889) tarafından bazı lafız değişiklikleri ile kaydedilmiştir. Söz konusu rivâyeti Ebû Dâvûd; “...إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ...” ibaresini ekleyerek; Osmân b. Sâlih el-Bağdâdî- Ebû Amir-Süleyman b. Bilâl-İbrâhim b. Ebî Esid-dedesi- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet etmiştir.⁶⁰ Bu tarikte gelen rivâyetin senet bakımından sahih olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Mâce ise söz konusu rivâyeti “وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ... وَالصَّلَاةُ نُورُ الْمُؤْمِنِ وَالصِّيَامُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ” ibaresini ekleyerek kaydetmiştir.⁶¹ İbn Mâce'nin kaydettiği rivâyetin isnadındaki ravilerden İsbâ b. Ebi İsbâ'nın sîka olmadığı ve bu haberin Enes b. Mâlik'e (ö. 93/ 711) ait mevkûf haberlerden biri olduğu söylenmiştir.⁶² Irâkî'ye (ö. 806/1404) göre Buhârî de bu hadîsi sahih bulmamıştır.⁶³

Anlaşılan o ki Gazzâlî'nin kaydettiği hadîs İbn Mâce hadîsinin yarısıdır. Bir tarikten sahih bir başka tarikten zayıf olarak tespit edilen mezkur rivâyet konu ile ilgili sahih hadîslere uygun bir anlam taşımaktadır.

3.1.10. Değerlendirme

Tespitlerimize göre Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*'de toplam on altı merfû hadîs kaydetmiştir. Yedi tanesi senet ve metin yönüyle sahih olduğu için incelemeye gerek duyulmamıştır. Yukarıda incelediğimiz dokuz rivâyetten ikisinin mevzû diğerlerinin ise zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar bazı âlimler ahlak, terğib ve terhib konularında za-

b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 1: 196.

⁵⁹ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 138.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 52.

⁶¹ İbn Mâce, “Zühd”, 22.

⁶² Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, (Riyâd: Dâru't-taybe, 1985), 12: 112; Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl*, 3: 461; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Şam: Dâru'l-Memun, 1984), 6: 330.

⁶³ Irâkî, *Tahrîc*, 1: 115.

yıf hadîslerin delil olabileceğine cevaz vermiş olsalar da sahih hadîslerle amel etmenin yahut sahih hadîsleri öncelemenin daha iyi olacağı alimlerin genel kanaatidir. İmam Gazzâlî vaaz türü bu eserinde sahih hadîsler yanında zayıf ve uydurma hadîslere de yer vermiştir. Gazzâlî'nin bu tutumunu, onun tasavvufî kimliği, hadîs tercihi konusundaki mütesâhil yaklaşımı, hadîs konusunda az eğitim almış olması ve eserin konusu ile izah etmek mümkündür.

3.2. Kitabın İhtivâ Ettiği Hikâyelerin Değerlendirmesi

Müellifin öğrencisine yönelik öğütlerinden biri de insanın bildiği ile amel etmesinin gerekliliği konusundadır. Bu görüşünü desteklemek için önce; “Kıyamet günü en ağır cezayı görecektir olan kişilerden biri de Yüce Allah'ın, ilminden kendisini faydalandırmadığı âlimdir”⁶⁴ hadîsini nakleder ve arkasından ilginç bir hikâyeye anlatır. Bu hikâyeye göre meşhur mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) öldükten bir müddet sonra rüyada görülmüş ve durumu sorulmuş. Cüneyd; “O açık ve yaldızlı ifadeler öldü. Burada faydasını gördüğümüz sadece karanlık gecelerde kıldığımız birkaç rekât namazdır” diye cevap vermiştir.⁶⁵

İçerdiği mesajlar bakımından Kur'an ayetlerine ve sahih sünnete aykırı gözükken böyle bir hikâyeye ile mesaj vermek meşru hedefe meşru olmayan bir vasıta ile ulaşmaya benzemektedir. Zira ulemanın ekserisi peygamberler hariç insanların gördükleri rüyaların delil olamayacağı görüşündedirler.⁶⁶ Ayrıca; “Geceleri karanlıkta kılınan birkaç rekât namazdan fayda görüyoruz” ifadesi diğer ibadet ve iyiliklere karşı verileceği va'd edilen nimetlerin anlatıldığı ayet ve hadîslere muhalif bir anlam içermektedir.

İbadetin önemini belirtmek için de şu hikâyeye yer vermiştir; “İsrail oğullarından bir kişi yetmiş yıl boyunca Allah'a (c.c.) ibadet eder. Ancak Allah bu kişiye melek göndererek cennete lâıyk olmadığını bildirir. Mesajı alan bu kul; “Bizim işimiz ibadet etmektir” diyerek ibadete

⁶⁴ Buhârî, “Libas”, 89; Müslim, “Libas”, 91; Tirmîzî, “Mevâkıf”, 149.

⁶⁵ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 95.

⁶⁶ Bk. Çağfer Karadaş, “Rüyanın Mâhiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri”, *Diyanet İlmî Dergisi* 53/1 (Ocak-Şubat-Mart 2017): 58; İbrahim Paçacı, “Rüya'nın Delil Değeri Ve İstihâre”, *Dini Araştırmalar* 19/48 (Ocak-Haziran 2016):113.

devam eder. Kulun bu tavrı Yüce Allah'ın hoşuna gider ve yine melek vasıtası ile bu kulu affettiğini bildirir.⁶⁷

Hikâyelerle muhataba mesaj vermek Kur'an ve sünnetin de yöntemlerinden biridir. Ancak burada anlatılan hikâye anlam bakımından Kur'an ve sünnete muhaliftir. Zira Yüce Allah kendisine hakkıyla kul olanların hakkını tastamam vereceğini ayetlerle ve gönderdiği peygamberlerle bildirmiştir. Rahmeti gazabının, şefkati öfkesinin önünde olan Yüce Allah, yetmiş yıl kendisine ibadet eden bir kulunu eğer başka kusuru yoksa neden cezalandırsın? Bilindiği üzere ayet ve hadîslerle sabit olan hükümlere muhalif söylemlerin dinî ve ilmî gelenek içinde bir yeri yoktur.

3.3. Kitapta Yer Alan Bazı Düşüncelerin Değerlendirmesi

Gazzâlî bu kitabında öğrencisine dünya görüşü kazandırmak ve bir Müslüman olarak nasıl yaşanılması gerektiğini öğretmek istemektedir. Müellifin tavsiye ettiği bu hayat sitili ve oluşturmak istediği anlayışın değerlendirilmesi yapılacaktır. Zira Gazzâlî'nin dünya görüşü ve düşünce yapısı geçmişten bugüne pek çok insanı etkilemiş ve hala etkilemeye devam etmektedir.

3.3.1. Bazı İlimlerin Yerilmesi

Gazzâlî bir ifadesinde; “Evladım! Gramer, aruz, şiir, astronomi, belâğat, tıp, mantık, kelâm gibi ilimler okuyarak Allah'ın rızası hilâfına ömrünü tüketmekten başka ne kazandın?”⁶⁸ diyerek öğrencisini, mezkûr ilim dallarından uzak durmaya davet etmektedir. Müellif aynı düşüncesini *el-Mümkız mine'd-dalâl* isimli eserinde de dile getirmiş, yukarıda isimleri zikredilen ilimlerle meşgul olmanın boşa geçen bir zaman olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Esasında Gazzâlî'nin sayılan ilimlere karşı negatif tutumu bazı eserlerinde tamamen farklıdır. Söz gelimi *İhyâ* ve *el-Müstasfâ* isimli eserlerinde bu konuya yer vermiş fakat dini olmayan ilimleri yeren ifadeler

⁶⁷ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 103.

⁶⁸ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 105-107.

⁶⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mümkız mine'dalâl*, trc. Ahmed Suphi Furat, (İstanbul: Şâmil Yayınları, 1972), 38-48.

kullanmamıştır. O mezkûr eserlerinde ilimleri şer'î olan ve şer'î olmayan diye ikiye ayırmış, şer'î olmayan ilimleri de; övülen ilimler, yerilen ilimler ve mübah olan ilimler şeklinde üçe ayırmıştır. Övülen ilimleri açıklarken, insanın hayatını kolaylaştıran, dünya hayatını düzene koyan matematik ve tıp ilmini de saymıştır. Gazzâlî'ye göre bu tür ilimleri öğrenmek farz-ı kifâyedir. Müellif bu açıklamalarında özellikle de tıp ilmini övmüş; “Bir memleketin doktoru olmazsa hastalık çoğalır. İnsanlar işinden gücünden geri kalır, tâkatten kesilir ve nihâyet ölüme mahkûm olur. Derdi veren Allah dermanını da yaratmıştır, kullarına o dermanı bulabilecek istidat vermiştir. Körü körüne ölüme mahkûm olmak doğru değildir.”⁷⁰ demiştir.

Bu ifadelere göre Gazzâlî, şeri olmayan ilim dallarına karşı olmamış, aksine onların öğrenilmesi gerektiğini bildirmiştir. Öyle ise yukarıda Gazzâlî'ye isnat edilen ilimleri kötöleyen ifadeler ya sonradan uydurulup kitaba konulmuş ya da Gazzâlî, muhatabın özel durumunu dikkate alarak bu ifadeleri kullanmıştır. Bu durumda *Eyyühe'l-veled*'de Gazzâlî'ye yönelik ilimlerin tasnifi ile ilgili ifadeler tashih edilmelidir. Ya da en azından kitabın Türkçe baskılarında Gazzâlî'nin doğru ilim anlayışı, kitabın önsözünde yahut dipnotta okuyucu ile paylaşılmalıdır.

3.3.2. Dünya Hayatının Kötülenmesi

Müellif öğrencisine; “Eğer insanlara vaaz edersen, ahireti sevdirep dünyadan nefret ettirmelisin, onlara ibadet ve zühtle ilgili bilgileri öğretip Allah'ın kerem ve rahmetine güvencilmelisin” şeklinde bir öğüt vermektedir.⁷¹ Müellif bu risalede olduğu gibi başka eserlerinde de dünya hayatını yermektedir. Örneğin *İhyâ'*'da “Kitâbu Zemmi'd-dünya” başlığı altında dünya ve dünya nimetlerinin kötülüğü anlatılmıştır.⁷²

Bilindiği gibi dünyadan nefret ettirme fikri tasavvuf anlayışı içinde önemli bir yere sahiptir. Gazzâlî'nin de savunduğu bu anlayış sonraki yüzyıllarda yaşamış diğer tasavvufçuları da etkilemiştir. İlk asırlarda Kur'an ve sünnet ekseninde ihlâs ve samimiyet ile ibadet ederek, güzel

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1: 16; Gazzâlî, *el-Münkız*, 35-38.

⁷¹ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 143.

⁷² Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 3: 451-500.

ahlak sahibi olma, dünya ve ahiret hayatının birlikte düşünme merkezli tasavvuf anlayışı sonraki yüzyıllarda dünyadan eli eteği çekip her gün ve geceyi zikir ve ibadetle geçirme, “bir hırka bir lokma ile yetinme” şeklinde algılanır olmuştur.⁷³

Gazzâlî'nin öğrencisine telkin ettiği yukarıdaki dünya görüşü, bireyler için masum ve faydalı gibi gözüксе de genelleşip tüm Müslümanlara yönelik bir tavsiyeye dönüştüğünde zararlı hale gelebilmektedir. Zira hayata sırt çeviren, dünyanın gidişatına ayak uyduramayan, üretmeyen, gelişmeyen ve düşmana karşı tedbirini alamayan bir toplumun varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. İslâm'ın en güzel şekilde temsil edilip yayılabilmesi ve yaşayabilmesi için cihad ruhunun sürekli canlı tutulması, ilmi gelişmelere önem verilmesi, Müslüman toplumun aktif ve her alanda kendini yenilemesi gerekmektedir.

Ayetlerde geçen dünyanın oyun ve eğlence yeri olması (el-Ankebût 43/64), müşrik ve putperestler yanında ahireti unutup sadece dünyalık peşinde koşturarak Müslümanları da kapsamaktadır. Ahirete inanan bir mümin için dünya, ahiretin bir parçası olarak anlaşılmalıdır, hem dünya hem de ahiret için çalışmanın gerekli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁷⁴ Birinin tercih edilip diğerinin terk edilmesi hiçbir şekilde tavsiye edilmemiştir. Bir ayette Yüce Allah; “Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz ve güzel şeyleri kendinize haram kılmayın. Haddi aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiği nimetlerden helal, hoş ve temiz olarak yiyin.” (et-Tevbe 9/34) Yine Cum'a sûresinde; “Namazı kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütundan nasibinizi arayın...” (Cum'a 62/10) denilerek Müslümanlar hem ahiret hem de dünya için çalışmaya teşvik edilmiştir.⁷⁵

Kur'an'da şehitlik ve gazilik övülmüş ve cihada çıkılması tavsiye olunmuştur. Hatta savaşa gitmeyenler sert bir dille tenkit edilmiştir.

⁷³ Bkz., İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 2: 669; Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997), 97; Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 92; Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvuf Ahlakı*, (Ankara: Seha Yayıncılık, 1981) 1: 201.

⁷⁴ Bakara 2/101-102

⁷⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Altuntaş, “Dünyanın Değerine Dair Ayetler Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/13 (2018): 103-128.

Nitekim Tebük seferine katılmak istemeyenler hakkında şu ayet nazil olmuştur; “Ey İman edenler siz ne oldu ki Allah yolunda sefere çıkın denildiğinde çakılıp kaldınız. Yoksa Ahireti bırakıp dünya hayatına mı razı oldunuz. Oysa dünya hayatının geçimi ahiret yanında çok azdır.” (et-Tevbe 9/38)

Dünyayı yeren ve münzevî hayatı telkin eden anlayış, cihad ile elde edilen şehitlik ve gazilik makamlarını da zedelemiştir. Dünya ve dünyalığı sürekli kötü gösteren yanlış tasavvuf anlayışına sahip zâhidler, cihad ayetlerini kendi arzularına uygun olarak düşmanla savaşmak yerine nefisle savaşma şeklinde yorumlamışlardır. Anlatıldığına göre savaşların kaçınılmaz olduğu dönemlerde bile bazı zâhidlerin tekkelere kapanıp ibadet ve zikir ile meşgul oldukları; “Bizim dualarımız yeter.” dedikleri bildirilmiştir.⁷⁶

Dünyaya sırt çevirip münzevî bir hayat yaşama anlayışı sünnete de muhalif bir yaşam tarzıdır. Zira Hz. Peygamber her fırsatta ahiret hayatı için çalışmayı övmekle birlikte bu ebedi hayatın dünya ile kazanılacağını vurgulamıştır. Hatta ahiret hayatını kazanmanın dünya hayatı ile elde edilebileceğini yukarıda zikredilen ayetlere uygun yaşantısı ile bizzat göstermiştir. Birçok savaşa katılmış, sağlam temelleri olan bir devlet kurmuş, antlaşmalar yapmış, eğitim kurumları açmış, camiler inşa etmiş, diğer devletler ile diplomatik ilişkiler kurmuş, fakiri ve yetimi görüp gözetmiş, mükemmel bir baba, eşsiz bir dede, adil bir devlet başkanı olmuştur. Ahlak ve kişiliği ile kıyamete kadar tüm insanlara örneklik teşkil eden Hz. Peygamber (sas.) eğer dünyayı elinin tersi ile öteleseydi ve münzevî bir hayat yaşayan bir Muhammed olsaydı, yukarıdaki onlarca görevi nasıl ifa edebilirdi? Araştırmalarımıza göre Allah'ın elçisi, dünyadan nefret etmediği gibi kimseyi de nefret etmeye davet etmemiştir. Hatta dünyaya küsmüş olanları dünya ile barıştırmış, dünyalık nimetlere sırtını dönenleri uyarmıştır.⁷⁷ Daha açık bir ifade ile o, münzevî bir hayat yaşamak isteyenleri uyarmış, onları sosyal hayata katılmaya davet etmiştir. Allah'ın Resûlü bu düşüncüyü bir sözünde; “Topluma karışıp, insanların ezasına katlanan Müslüman, insan içine çıkmayan ve insan-

⁷⁶ İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 207, 208.

⁷⁷ Örnekler için bkz., Buhârî, “Nuzûr”, 30Müslim, “Nikah”, 1; Ahmed, *Müsned*, 2: 89; İbn Mâce, “Libas”, 2;

ların ezasına katlanmayan müminden daha hayırlıdır.” diyerek veciz bir şekilde ifade etmiştir.⁷⁸ Allah’ın elçisi çalışmayı ibadet, alın teri ile kazanılan lokmayı en lezzetli yiyecek olarak görmüş, veren eli alan elden⁷⁹ kuvvetli mümini zayıf müminden daha hayırlı ilan etmiştir.⁸⁰

Tarih boyunca Kuran ve sünnetin işaret ettiği dinamik hayattan yüz çeviren Müslüman toplumlar ve devletler ya başka devletlerin tahakküm altına girmişler ya da kaybolup gitmişlerdir. Nitekim bugün de dünyanın gidişatına ayak uyduramayan bazı Müslüman ülkeler gelişmiş ülkelerin tahakkümü altında yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmışlardır.

Müslüman âlimlerin ilk asırlarda başlattıkları çalışmalar daha sonraki yüzyıllarda meyvelerini vermiş, İslâm medeniyeti gibi büyük bir medeniyet inşa edilmiştir. Bu medeniyetin içinde, tüm ilimler altın çağını yaşamıştır. Fıkıh, tefsir, hadîs gibi dini ilimler yanında sanat, mimari, teknoloji, astronomi, tıp ve mühendislik gibi ilimler sahasında eşsiz bilim adamları yetişmiş, dünyayı etkileyen eserler inşa edilmiştir. Müslümanların bilim ve sanat alanındaki bu icatları ve eserleri bugün ki Batı medeniyetinin de temellerini oluşturmuştur.⁸¹

Tasavvuf geleneği içinde, Kur’an ve sünnet çizgisinde yaşayan muhaddis ve mücâhid kimliği ile öne çıkmış sûfiler de vardır. Örneğin pehlivan yapılı, güzel ahlaklı, oldukça zengin bir tüccar olan Abdullâh İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797) bunlardan biridir.⁸²

Anlatıldığına göre Ebû Hanife’nin öğrencisi olan tasavvufa gönül vermiş Türk asıllı bu gerçek sûfî yanına yükler dolusu erzak alarak hacca gitmek üzere yola çıkar. Yolculuk esnasında bir köyden geçerken küçük bir kızın perişan bir halde bir kulübeden çıkıp çöpten ölü bir kuş aldığını ve tekrar kulübeye girdiğini görür. İbnü’l-Mübârek hizmetçisinden kulübeye gitmesini ve bu kızını getirmesini ister. Hizmetçi kulübeye gider ve perişan halde bulduğu iki kız kardeşi huzura getirir. İbnü’l-Mübârek kızlardan babalarının öldüğünü, mallarının hırsızlar

⁷⁸ Tirmizî, “Kıyâme”, 55; “Rekâik”, 26.

⁷⁹ Müslim, “Zekat”, 94.

⁸⁰ Müslim, “Kader”, 34.

⁸¹ Fuad Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 43-53.

⁸² Raşit Küçük, “Abdullâh b. Mübârek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 122-124.

tarafından talan edildiğini ve açlıktan leş yemek zorunda kaldıklarını öğrenince hacca gitmekten vazgeçer ve yanında getirdiği bin dinardan geri dönüş için yirmi dinar ayırıp gerisini kızlara bağışlar. İbnü'l-Mübârek bu durumun hikmetini soranlara; “Yaptığımız bu iyilik bu yıl yapacağımız hac ibadetinden daha faziletlidir” şeklinde cevap verir.⁸³

3.4. Kitapta Yer Alan Faydalı Düşünceler

Her ne kadar bazı hususlarda *Eyyühe'l-veled* eleştirilmiş olsa da vermek istediği bazı evrensel mesajlar ve bu mesajların iletilme yöntemi oldukça etkileyicidir. Hatta Gazzâlî'nin eserlerini yüzyıllardır güncel ve okunabilir kılan belki de bu akıcı üslup, samimi ifadeler ve evrensel mesajlardır.

3.4.1. Faydasız Bilgiden Sakındırma

Gazzâlî mezkûr kitabında öğrencisine faydalı bilgilere yönelmesini, faydasız bilgilerden ise uzak durmasını tavsiye etmektedir. Müellifin bu mesajı geçmişi olduğu gibi bugünü ve yarını da kuşatacak niteliktedir. Gazzâlî eğitimin bu temel ilkesi ile ilgili mesajını Hz. Peygamber'in (sas.) “Allah'ım! Faydasız ilimden sana sığınırım.”⁸⁴ duası ile vermiştir.

3.4.2. Öğrenilen Bilginin Tatbik Edilmesi

Eğitimin temel ilkelerinden bir diğeri öğrenilen bilginin tatbik edilmesidir. Tatbiki olmayan bir bilginin işe yaramadığı açıktır. Çünkü bilgi pratik hayatta uygulansın diye öğretilmektedir. Gazzâlî'ye göre de bir bilginin Allah yanında kıymetli olabilmesi için amele dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu sadece dini ilimlere has bir ilke değil, matematik, fizik, kimya, tıp gibi diğer ilimler için de geçerlidir. Bu ilke aynı zamanda kişinin aldığı eğitim doğrultusunda çalışmasını da gerektirmektedir. Nitekim günümüzde kendi mesleği doğrultusunda çalışmayanlar, hem işlerinde hem de konuşmalarında ciddi hatalar yaparak

⁸³ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1986), 10: 84.

⁸⁴ Müslim, “Zikir”, 73; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32.

millete ve ülkeye zarar vermektedirler. Atalarımız bu durumu “yarım hoca dinden yarım doktor candan eder” diyerek özetlemişlerdir.

3.4.3. Nefis Muhasebesi

Eğitimde oldukça önemli olan bir diğer ilke, kişinin kendini sorgulamasıdır. Bu ilke ile kişi bugün ne öğrendim? ne yaptım? gibi sorularla kendini hesaba çeker. Eğer güzel işler yapmışsa kalbi rahat olur, bir şey yapmamışsa yahut kötü işler yapmışsa pişmanlık hisseder. Bu ilke ile bir öğrenci, dağınıklaktan kurtulur, sorumluluk yüklenir, işini şansa bırakmaz. Hz. Peygamber (sas.) bu durumu; “Akıllı kişi nefisini ıslah edip ölümden sonrası için de çalışan kimsedir. Ahmak kişi ise nefisine uyup Allah’a bel bağlayan kişidir” şeklinde özetlemiştir.⁸⁵

Gazzâlî bu ilkeyi; “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin, tartılmadan önce kendinizi tartın” sözü ile dile getirmiştir. Gazzâlî’nin hadis diyerek naklettiği bu sözün Hz. Ömer’e ait bir söz olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

3.4.4. Amellerin Müspet Arzulara Uygun Olması

Gazzâlî amellerin dine uygun olmasını tavsiye etmektedir. Din insanlara dünya ve ahirette mutlu olma yollarını gösteren ilâhî manzumeler bütünü olarak tanımlanmıştır. Din insanların yaradılış gayelerini bildirir ve onları hayırlı işler yapmaya sevk eder. Kısaca dinin hedefi insanı dünya ve ahirette mutlu etmektir.⁸⁶ Eğitimin temel amacı da kişileri sağlıklı bir şekilde topluma faydalı olabilecek bireyler olarak yetiştirmektir. Görüldüğü üzere dinin amacı ile eğitimin amacı aynıdır ve Gazzâlî bu amacı gerçekleştirmeye yönelik tavsiye ve telkinlerde bulunmuştur.

SONUÇ

Bir toplumun eğitim, ahlak, din ve dünya hakkındaki görüşü, o toplumun tevârüs ettiği bilgi birikimine dayanmaktadır. Geçmişten günümüze bilgi birikiminin en önemli taşıyıcı unsurlarından biri de kitaplar

⁸⁵ Tirmizî, “Kıyâme”, 26.

⁸⁶ Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, (Ankara: Nur Yayınları, 1989), 5.

olmuştur. İslâm tarihi boyunca ömrü çok kısa olup unutulmalar yanında hiç unutulmayan, sürekli okunan hatta kutsal görülüp tenkit edilme-
yen kitaplar da yazılmıştır. Gazzâlî'nin eserleri de unutulmayan kitaplar
arasında yer almıştır. Özellikle onun vaaz türü eserleri Müslümanların
en çok okuduğu kitaplar arasında yer almıştır. Onun kaleme aldığı vaaz
türü eserlerden biri de *Eyyühe'l-veled'* dir.

Bu makalede Gazzâlî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı *Eyyühe'l-
veled* isimli kitap incelenmiş, eserde yer alan bazı rivâyet, düşünce ve
bilgiler tenkit edilmiştir. Söz konusu kitapta bazı ilimlere karşı olumsuz
bir yaklaşımın sergilenmesi, dünyaya karşı nefret duygularının aşılma-
ması, eğitim açısından uygun olmayan hikâyelerin anlatılması, zayıf ve
mevzû hadîslere yer verilmesi tenkit edilmesi gereken hususlardır.

Yine bu çalışmada Gazzâlî'nin kitapta kaydettiği on altı hadîsten doku-
zunun makbul olmadığı anlaşılmıştır. İncelenen bu hadîslerden en az iki
tanisinin mevzû, diğerlerinin ise ya zayıf ya da şiddetli zayıf olduğu sonu-
cuna ulaşılmıştır. Bu durum müellifin sahih hadîs kaynaklarını kullanma
ve hadîs tercihi konusunda mütesâhil bir tutum sergilediğini ve hadîs ilmi
sahasında bazı eksiklerinin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Eserde bugününün eğitim anlayışına ışık tutacak öğütler de mevcuttur.
Faydalı bilgilerin öğretilmesi işe yaramayan bilgilerin ise terk edilmesi, öğ-
renilen teorik bilgilerin tatbik edilerek pekiştirilmesi, öğrencinin kendini
zaman zaman muhasebe etmesi gibi tavsiyeler bunlardan bazılarıdır.

Toplumun kabulle karşılayıp kutsallaştırdığı klasik kitapların tenkit-
çi bir zihniyetle incelenip Kur'an, sünnet ve evrensel değerlere uygun
olup olmadıklarının tespit edilmesi, aykırı fikirler, yanlış bilgiler varsa
bunlara karşı okuyucunun uyarılması, doğru bilgi ve düşüncelerden ise
başta çocuklar ve gençler olmak üzere tüm Müslüman toplumun fayda-
landırılması doğru din anlayışının teşekkülüne katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî.
Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,
1988.

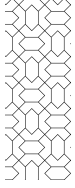
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî
el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

- Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 5. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 1978.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara: Nur Yayınları, 1989.
- Altuntaş, Mehmet. “Dünyanın Değerine Dair Ayetler Üzerine Bir İnceleme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018): 103-128.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî. *Şu‘abü’l-îmân*. Thk. Ebu’l-Alî Abdülhamid. Bombai: Mektebetü’r-rüşd, 2003.
- Bilgin, Beyza-Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayınları, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî. *el-Câmiu’s-sahih*. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Dârekutnî, Alî b. Ömer ed- Dârekutnî. *el-İlelü’l-vâride fi’l-ehâdisi’n-nebeviyye*. Riyâd: Dâru’t-taybe, 1985.
- Deylemî, Ebû Şücâ’ Şîreveyh bin Şehredâr bin Şîreveyh ed-Deylemî el-Hemedânî. *el-Firdevsü bi me’sûri’l-hitâb*. 5 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *el-Münkız mine’d-dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *el-Münkız mine’dalâl*. Trc. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: Şâmil Yayınları, 1972.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *Oğlum’a*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *Eyyühe’l-veled*. Thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî. Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *Ey Oğul*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Erhan Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed

- el-Gazzâlî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Görmez, Mehmet. *Gazzâlî'de Sünnet, Hadîs ve Yorum*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn. *Râmûzü'l-ehâdis*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, ts.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *el-Fethü'l-mübîn bi şerhi'l-erbaîn*. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2008.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî. *Tahrîcu ehâdisi İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 7 cilt. Riyâd: Dâru'l-'asime, 1987.
- İsfehânî, Ebü Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: b.y. 1967.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1408.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Ebü Şeybe, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yûsuf. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut, 5 cilt. Riyâd: Dâru risâleti'l-'alemiyye, 2009.
- İbnü'l-Mülakkîn, Ebü Hafz Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tevdih, li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 cilt. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1968.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*. Thk. Abdulfettah Ebü Gudde. Beyrut: Mektebü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'

- b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Hayâtü's-sahâbe*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1997.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*. Thk., Şadi b. Muhammed b. Sâlim, 4 cilt. Yemen: Merkezü'n-nu'mân, 2011.
- Kandemir, Yaşar. *Mevzû Hadîsler*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Karadaş, Çağfer. "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak-Şubat-Mart 2017): 43-62.
- Kotku, Mehmed Zahid. *Tasavvuf Ahlakı*. Ankara: Seha Yayıncılık, 1981.
- Küçük, Raşit. "Abdullâh b. Mübârek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 122-124. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yönetmeleri*. Ankara: Gazi Büro Kitabevi, 1995.
- Mevsilî, Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Münâvi, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *et-Teysîr bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*. 3. Baskı. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmam Şâfiî, 1998.
- Münâvi, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu câmi'i's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-selâm, 2000.
- Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Hindî el-Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*. 5. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Öztürk, Yaşar Nuri *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997.
- Paçacı, İbrahim. "Rüyâ'nın Delil Değeri Ve İstihâre". *Dini Araştırmalar* 19/48 (Ocak-Haziran 2016): 103-029.
- Sarmış, İbrahim. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Sezgin, Fuad. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *Mekâsîdu'l-hasene*. Thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-Arâbî, 1985.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 cilt. Kâhîre: Hicr Yayınları, 1413.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî. *el-Mu'cemü's-sağîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Thk. Fuad Abdalbaki. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Uludağ, Süleyman. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Yavuz, Adil. "Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında Hadis Ve Sünnet Kültürünün Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2012): 7-28.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Thk. Beşar Avvâd. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânü'l-İtidâl*, Thk. Muhammed Berakât. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-'alemiyye, 2009.



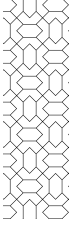
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÇEVİRİLER
TRANSLATIONS

YIL / YEAR 8 | CİLT / VOLUME 15 | SAYI / ISSUE (2019/1)

CITATION

Oliver Leaman, "İbn Bacce on Society and Philosophy", *Der İslam*, (1980) 57, ss. 109-119. Çev. Bayram TAMTÜRK, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)*, 15/15, (Haziran: 2019): pp. 217-232.



İBN BÂCCE'NİN TOPLUM VE FELSEFEYE BAKIŞI

Ibn Bâjja on Society and Philosophy*

Oliver LEAMAN**

Çev: Bayram TAMTÜRK

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

PhD Student, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.
bayram_tamturk@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5567-6524.

ÖZET

Batı'nın en büyük filozoflarından biri olan İbn Bâcce, diğer *felâsifenin* temel politik savlarına meydan okuyan, çok orijinal bir *filozof* olarak görülmüştür. Bu savlar, filozofun toplumla ilişkisi üzerine Platoncu ve Aristotelesçi düşüncelerin geçerliliği ve *Kur'an*'ın politik bağlantısıdır. Erwin Rosenthal, İbn Bâcce'nin özellikle bu konulardaki ana akımdan ayrılan yaklaşımını göstermeye uğraşmıştır. Bu makaledeki iddia; Rosenthal'ın ileri sürdüğü gibi İbn Bâcce'nin felsefenin ana akımından hiç de uzak olmadığıdır. *Felâsifeyi* öncelikle felsefe ile dini uzlaştırmakla ilgili olarak görme şeklindeki geleneksel yaklaşımın hatalı ve verimsiz olabileceğine dair daha geniş bir öneri de vardır.

İbn Bâcce (Avempace), önde gelen İslam filozoflarından en az çalışılmış olanıdır. Elbette bunun için kayda değer sebepler vardır. Her şeyden önce eserlerinin bir kaçı Arapça çok azı da ya İbranice ya da Latince olarak bize ulaştı.¹ İkinci olarak onun karakteri ile ilgili mevcut yorumlar övücü olmaktan çok uzaktır ve özellikle etkili bir yorum-

* *Der Islam*, 57: 1 (1980), 109-119.

** Prof. Dr., University of Cambridge, Department of Philosophy.

¹ İbn Bâcce'nin hayatı ve eserlerine dair bir açıklama için bk. D. M. Dunlop, "İbn Bâcce (Avempace)'nin Hayatı ve Eserlerine Dair Yorumlar", XXII. Oryantalistler Kongresi Konferansı içinde, (Leiden, 1959), 2, 188-196.

KAYNAKÇA

Oliver LEAMAN, "İBN BÂCCE'NİN TOPLUM VE FELSEFEYE BAKIŞI", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)*, 15, 15 (2019/15) ss. 217-232. **Makale Geliş T.:** 10/10/2018 **Kabul T.:** 27/04/2019 **Makale Türü:** Çeviri Makale.

cu olan, Feth b. Hakan, *Kalâ'idu'l-İkyân* adlı kitabında İbn Bâcce'yi öylesine eleştirmiştir ki modern yorumcular *felâsifenin* geri kalanı ile karşılaştırıldığında İbn Bâcce hakkında çok farklı bir şeyin olması gerektiğini düşünme eğilimde olmuşlardır.² İspanyol filozofun, filozofun Müslüman toplumdaki rolünü müzakeresi, onu, İslam felsefesinin ana akımından ayıran şey olarak kabul edildi. Çünkü toplum veya cemiyetin ruhsal gelişiminden ziyade bireyin kendi ruhsal ilerlemesine yoğunlaşmayı önceleyerek; *felâsifenin*, filozofa toplumda verdiği konuma dair açıklamasını reddetmiş görünüyordu. O'nun hem İslam'ın bu konudaki görüşünü hem Platon'u hem de Aristo'yu reddettiği ölçüde ki bu durum onu geri kalanlardan kesinlikle ayırıyor, bu durum, E. I. J. Rosenthal'in İbn Bâcce hakkındaki birçok tartışmasında filozofun *felâsifenin* geri kalanından çok farklı olduğunu iddia etmesine yol açtı. Rosenthal, yorumunu destekleyen birçok ilginç kanıt ileri sürer.³ Ancak zorlu ve orijinal bir problemle uğraşan çok ilginç bir düşünür olarak ortaya çıkmasına rağmen İbn Bâcce'yi son derece *farklı bir filozof* olarak temellendirmede başarısız olduklarını ve onların tamamının iflas ettiğini göstermeyi deneyeceğim.

İbn Bâcce'nin problemi; kusurlu devletteki filozofun toplumla nasıl ilişki kurması gerektiğidir. Bu problem Yeni Platoncu felsefe bağlamında ortaya çıkar. Tanrı ile buluşma (ittihat) için ya da rasyonel varlığın⁴ nihai sonu olan tanrısal varlıkta kaybolmak için bir ön gereklilik olan, görünüşün aksine gerçek olanla irtibat kurmayı başardığı için; filozof, ruhsal suretlerle veya Platonik idealarla irtibat (ittisal) arayan bir kişi olarak görülür. Filozof, sadece akli kullanma yoluyla elde edilebilen gerçeklik seviyesine yükselmek için, kitlelerin ve onların görünüm dünyası üzerindeki bağımlılıkları üstünde yükselmeye çalışır. Düşünme bir ilahi güç olarak görülür; onu kullananı, varlık tarzının/modus esendi tamamı akılsal olan maddi ya da hayvani olmayan, ruhsal varlıklara benzer bir kimse yapar. Entelektüel güçlerini kullanmadaki özel

² Feth b. Hakan, *Kalâ'idu'l-İkyân*, Paris 1277.

³ E. I. J. Rosenthal, "The Place Politics in the Philosophy of İbn Bâcce", *İslamic Culture* 25, (1959): 187-211.

⁴ Bu terim A. Altman tarafından *İbn Bajja on Man's Ultimate Felicity*, Wolfson Jubilee Volume, (Kudus 1965), 82-87'de açıklanmıştır.

yeteneğinden, düşünmede ona has ilgisinin üstünlüğünden filozof, bu gerçeklikle irtibat için seçilmiştir. *Felâsife* bu teoriyi Platon ve Yeni Platoncu filozoflardan edindi ancak bu, onlara ciddi bir sıkıntı bırakmıştır. Platon erdem kavramını bilgi ile tanımladı. Böylece erdemli olmak ya da bir insanın insan olarak işlevini yerine getirmesi için iyilik ya da erdemin gerçekte ne olduğunu takdir edecek derecede akli güçlerini geliştirmesi gerekiyordu. Başka bir deyişle birisi gerçekten erdemli olmak için bir filozof olmalıydı. Bir kere filozof, erdemin genel özellikleri hakkında temel bilgilere haiz olduğunda, mutluluğu elde edebilecek ve asıl karakteristiği akıl olan bir insan olarak görevini yerine getirebilecektir. Mutluluk, erdeme uygun hareket etmek veya birisinin üstlendiği kişilik ile tanımlanır. Herkesin hayatını nasıl sürdürmesi gerektiğini gösteren bir amaç ya da işlevi vardır ve bu işlevi tatmin etmeye ne kadar yakın olursa, mutlu olmaya da o kadar yakındır. *Felâsifeye* geçen bu zorluk, Müslümanlar olarak *Kur'an*'ın tüm iman sahiplerine kurtuluş ve mutluluk için mükemmel bir rehber olarak verildiğine inanmalarıydı. Böylece *Şeriat*'ın emirlerine uyan herkese hem bu hem öteki hayatta mutluluk garanti edilmiştir. Yine de bir Müslüman olmak, *Şeriat*'ın emirlerine uymak, bir filozof olmak zorunluluğunu gerektirmiyor gibi görünüyor. Şüphesiz dinin dikkat çektiği nokta şudur: İnanan ve dinin kurallarına uyarak hareket eden herkes, zihinsel yetenekleri ne olursa olsun o dinin kazançlarını elde etmeyi ummakta hak sahibidir.

Bu nokta, dinî açıdan olmasa da özellikle Aristoteles'e özgüdür. Filozoflar tarafından tecrübe edilen düşünme yeteneğine sahip olmayan ancak yine de adil ve erdemli davranan kişilerin olması onda bu durumu meydana getirdi. Elbette bu insanların erdemli olmadığını ve sonuçta mutluluk hâlini paylaşmayı hak etmediğini iddia etmek zor olacaktır. Aristoteles; birincisi onların akıllarını kullanmalarına dayalı filozofların sahip olduğu üstün bir yetenek, ikincisi daha aşağı derecede olan doğru ve sorumluluklarına uygun hareket eden bütün insanlarda bulunabilen, iki mutluluk veya erdem standardının olduğunu ileri sürerek bu sorunun üstesinden geldi.⁵ Ancak filozoflara *Şeriat*'ın daha

⁵ Aristoteles, nazari (düşünceye dayalı) olmayan bir hayatın mutluluğunun ikincil olduğunda çok açıktır, fakat aynı zamanda saf tefekkürün sıradan insanın doğasını açacağını da savunur. (Nikomakhos'a Etik, 1177b 26- 1178a 2). Bir kişi, insan doğa-

derin anlamını kavrayarak farklı bir mutluluk elde edebilecek düşünsel yetenekleri sağlanarak, daha sonra *Şeriat*'ın kitlelerin kullanımı için entelektüel olmayan varlıklar olarak onlara uygun bilgi ve mutluluğa nasıl ulaşacaklarını göstermek amacıyla va'z edildiğini iddia edebildiklerinden dolayı bu ayırım, *felâsife* tarafından hevesle iştigal edildi. Bu, Kur'an'ın niçin mecazi ve insan biçimci bir dille yazılmış olduğunu açıklar. O, mutlu olmak ve iyi bir hayat sürmek için anlama ve inanmaya gereksinim duyduğu ölçüde herkesin anlayabilmesi ve inanması için tasarlanmıştır.⁶ *Şeriat*'ın bu şekilde sunulması, aslında vahyi akıl yürütme kapasitesinden bağımsız olarak herkes için ulaşılabilir kılmak için Tanrı'nın merhametine ilişkin kanıttır (Tanrı'nın, muhtemelen belirli bir seviyenin ötesinde bir sebep bulma kapasitesinin eksikliğini ortaya koymuş olduğu buna eklenebilir olsa da vahyin bu şekilde sunulması sadece adalettir). İyi bilindiği gibi, Platon'un *felâsifeye* miras bıraktığı problemin bu çözümü, zaten Platon'la ilgilenme gereğini duymadıkları için bir sorun olduğunu düşünmeyen literalistler tarafından güçlü bir saldırıya maruz kaldı. Gazzâlî'den sonra, *Şeriat* hakkında yanlış, kusurlu veya yetersiz bir şey olmadığını ve bunların kimseyi aldatmak amacıyla yazılmadığını, ancak filozof olsun olmasın herkesin onu ve onun emirlerini kabul etmesi gerektiğini vurgulamak zorunlu oldu. Bu, sadece İbn Rüşd'ün önerdiği gibi filozof, kendisi de dâhil herkesin bakışının ne olduğuna dair daha derin ve net bir konuma gelene kadar gerçeği ayırt edip etmeyeceklerini kabul etmeli ve mutluluğa ulaşmalıdır.⁷

sındaki ilahî yönü mümkün olduğunca geliştirerek bu yüksek mutluluk seviyesine erişebilir. Bu amaca ulaşmaya yaklaştıkça, diğer insanlarla olan ilişkisi üzerine daha az bağımlı olur. Ancak bir insan, toplu hâlde yaşamazsa tam olarak insan olmayacaktır. (NE 1178b 5-7). Dolayısıyla Aristo, toplumsal erdemlerin tefekkür standartlarına uymadığını, ancak bu erdemlerin mutluluk ve insan yaşamı olarak sayılabilecek her şey için önemli olduğunu savunuyor. Bu görüşün felâsife için cazibesini görmek kolaydır.

⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. M. Bouges (Beyrut 1930) 582.7-11: "Kısacası, dinler, kitlelerin bir bütün olarak eğitilmesini istiyorken; felsefe, yalnızca belli sayıda akıllı insana mutluluğun bilgisini açtığı ve bu nedenle hikmet öğrenmek zorunda oldukları için, tüm beşerî varlıkları evrensel bir yöntemle bilgeliğe götürdüğünden, dinler, filozoflara göre zorunludur."

⁷ Niyeti şu olan doktor gibi "...onlara müşterek olarak kabul edilebilir kurallar önererek, sağlığı korumak ve insanların hastalıklarını tedavi etmek için... O onların tamamını doktorların (yaptığı) gibi yapamaz. (22.9-11)." İbn Rüşd, *Fasl'u'l makâl*, trc. G. Hourani, *Felsefe ve Dinin Uyumu Üzerine İbn Rüşd*, (Londra 1961).

İbn Bâcce, mutluluk konusundaki tartışmasında, sadece filozofun mutluluğu ve onun selameti üzerine yoğunlaşıyor ve ideal devlette hepsinin mükemmel bir şekilde tatmin olacağını söylemek dışında toplumun diğer sınıflarının mutluluğu ve refahından pek bahsetmiyor. Bu onu diğer *felâsifeden* çokta farklı kılmaz. Çünkü yönetim şekilleri akla ve *Şeriat'a* dayalı filozoflarca yönetilen devletlerde yaşarlarsa hepsinin memnun kalacağını söylemek dışında, toplumun diğer sınıfları hakkında söylenecek çok az şey vardır. İbn Bâcce'nin, böyle bir ideal devlet anlayışını onaylamayacağına dair hiçbir şey yoktur. Bu, sadece *Şeriat'ın* bir takım yaptırımlarda bulunduğunu ve aslında Tanrı'yı tanımak için akıl kullanımını talep ettiğini söylemesi dışında *Şeriat* hakkında tartışmaya girmediği anlamına gelir.⁸ Bu onun, *Şeriat'ın* herkes için en iyi toplumu düzenlemede bir rolü olduğunu düşünmediğini göstermez. İbn Bâcce'nin, sadece bunun açıkça doğru olduğunu farz etmiş olması mümkündür. O, kendisine ve arkasında durduğu her şeye karşı, kendini aşırı derecede anlayışsız bir toplumda bulan kişinin sorunu gibi, farklı bir sorun türü ile ilgileniyordu. Bu, *Şeriat'ın* oynamak için hiçbir politik bir rolü olmadığını göstermez. Fârâbî ve İbn Rüşd gibi *felâsifenin* felsefi zeminde *Şeriat'ın* politika ile ilgisini doğrudan iddia eden eserler ortaya koyduğu doğrudur.⁹ Onlar, kendilerine ait daha zor işlerle ilgilendiklerini halka ispatlamak için bu gibi popüler eserlerle ilgileniyorlardı. (Örneğin Platon ve Aristo yorumları)'nın ikisi de Müslümanların meşgul olduğu ve geleneksel inanışla çatışmayan önemli bir etkinlikti. İbn Bâcce böyle popüler eserler üretmekte başarısız olmuş gibi görünüyor. Bunu takiben, *Şeriat'ın* ideal devletle alakasının nasıl olduğuna dair radikal olarak farklı bir fikri vardı. Bir düşünürün felsefi konumu hakkında yazmadığı bir şey esas alınarak bir görüş oluşturmak zordur. Sonuç olarak, sıklıkla ifade edildiği gibi görünüşte dini destekleyen *felâsife*, en hafif deyimiyse onu, daha sınırlı bir çevrede kalan eserleri ile uzlaştırmak için, anlaşılması zor bâtını eserlerinde bir takım iddia-

⁸ İbn Bâcce, *Risâlet'ul veda*, ed. Asin Palacios: *La "Carta de Adios" de Avempace*, EL-Endülüs içinde, 8, (1943), 1-87; 38, 1.24'ten 39.1.14.

⁹ İbn Rüşd'ün Fasl'ı ve Fârâbî: *Platon ve Aristo'nun Görüşlerinin Birleştirilmesi*, (*el-Cem Beyne'r re'ye'l-al'hakimeyn*), ed. A. N. Nader, (Beyrut 1960).

larda bulunmuşlardır.¹⁰ Dine sempati duyan popüler eserler üretmemiş olsalardı, İslam karşıtı olarak görülebileceklerdi. Ancak sadece bu tür popüler eserlerin üretimi, ne onların felsefi görüşlerinin İslam ile tam olarak bağdaştığını ne de fikirlerinin *gerçekten* din ile uyumlu olduğunu kanıtlar. *Felâsifenin* kendi popüler eserlerinde verdikleri tamamen kesin olan ifadeyi kabul etmekte tereddütlü davranmayı mazur göstermek için onların felsefi ve dinî açıklamalarında çelişki olduğuna dair yeterli delil vardır. Bir yandan bir filozof olmakla diğer yandan bir İslam filozofu olmak arasında ayırım yapmak için ve *felâsifenin* din-felsefe meselesi olarak ilgilendiği asıl problemi bir bütün olarak görmek caziptir. Örneğin Rosenthal, “Tanrı’nın egemenliği ile vahiy ve *Şeriat’ın* önceliğinden” başlayan entelektüalizm ile “özgürlüğü ve bağımsız akılcı akıl yürütmeleri sınırlamayan, rasyonalizm” arasında ayırım yapıyor.¹¹ Onun açıklamalarında İbn Bâcce’nin bir akılcı olduğu, diğer *felâsifenin* entelektüalist olduğu öne çıkıyor. Ancak burada bu görüşe ilişkin kanıtların henüz mevcut olmadığı, buna kanıt gösterilse bile *felâsifenin* entelektüalist olduğunun zorlama bir teşebbüs olacağı savunulmuştur. İslam filozoflarının tamamen aynı problemlerle ilgilendiğinde ısrarcı olmak, kesinlikle bir hatadır. Aynı problemlerle sıklıkla ilgilendikleri ve onlarla benzer türde metodlarla alakadar oldukları doğrudur, ancak hepsini felsefe ve din arasındaki ilişkiye takıntılı görmek aşırı derecede basitleştirmez. *Felsefeye* bu tür genel bir yaklaşım verimli değildir ve her türden karışıklığa neden olur. Rosenthal’in İbn Bâcce yaklaşımını bunun iyi bir ispatıdır.

İbn Bâcce’nin dayandığı Platonik görüşe göre; devlet, entelektüel mükemmelliğe sahip kimseler tarafından organize edilmişse geri kalan vatandaşların farklı doğalarını değişik yöntemlerle de olsa herkesin yararına olacak şekilde uzlaştıracaktır. İbn Bâcce, rasyonel varlıkların

¹⁰ İbn Rüşd’ün, *De Anima* üzerine yazdığı şerhinde, insan ruhunun hiçbir bireysel parçasının hayatta kalmayacağına dair, Aristo ile uzlaşması gibi. Ya da Fârâbî’nin, *Platon Felsefesi’nde* felsefenin mutluluğun gerekli ve yeterli şartı olduğunu savunması gibi. Ancak onun *Summary (Devlet kitabının özeti)* adlı eserine göre mutluluğa ilahî yasa veya tanrılara uyarak ulaşılır ve *Platon Felsefesi’nde* hiç bahsetmediği, ölümden sonraki hayat, Tanrı, *Şeriat*, (gibi) konulardan sıkça bahsedilir. bkz. Fârâbî, *Compendium Legum Platonis*, ed. Gabrieli, (Londra 1952).

¹¹ E. I. J. Rosenthal, *Studia Semitica “Islamic Themes”*, (Cambridge Üniversitesi Yay. 1971), 2. Önsöz, 9.

gerçekliği mümkün olduğu ölçüde algılama amacından şu şekilde bahseder: Bu hedefin doğamızda bizim için tasarlandığı açıktır. Fakat bu sadece siyasi topluluklarda mümkündür... Bu amacın gerçekleşebilmesi için onlar aracılığıyla devlet mükemmelleşsin diye insanlar toplumsal konum olarak birbirinin zıddı olarak yaratıldı.¹² Şu ana kadar onun Fârâbî ve Platon'la aynı fikirde olduğu kabul edilebilir. Ama İbn Bâcce, düşüncelerine değer verilmeyen ve aslında hayatının tehdit altında olduğu kusurlu bir devlette kendini bulması hâlinde filozofun ne yapması gerektiğini sormaya devam ediyor. Sadece bu koşullar altında devlet mükemmel olacağından, filozofun işlevi de böyle bir sonucu gerçekleştirmek olduğundan, filozofa münasip rol yönetmektir. Filozof kusurlu devlette işlevini tam olarak yerine getiremeyeceğinden mükemmel mutluluğu da elde edemez. Yönetim, Platon'a göre neden filozofun işlevinin bir parçası hâline getiriliyor? Bu teorik ve pratik bir nedendir. Filozof, gerçekliği kavramak, var olan şeylerin tamamına hâkim olan ortak paydayı veya özü algılamak için eğitilmiştir ve yalnızca o, bu yüzden yönetimin ya da adaletin niteliğini tam olarak anlayabilir. *Tedbîr'u'l mütevahhid* kitabının başında o, yönetimin doğası hakkında uzun tartışmalar yapar ve sadece filozofun bu ifadenin farklı kullanımlarının ortak noktasının ne olduğunu gerçekten kavradığını savunur. Bu tür bilgilerle filozof, devlette onun mükemmel yönetim ve adalet anlayışına uygun olan koşulları gerçekleştirecek bir konuma getirilir, böylece toplumun tüm kesimleri, herkes için mümkün olan en iyi yaşam tarzıyla uyumlu, mümkün olan en iyi yaşam biçimini elde edebilecektir. Pratik neden şudur ki; en iyi yönetici, toplumda en az hüküm vermek isteyen kişidir ve filozof, gerçekten yalnızca ruhsal suretlerle irtibat kurarken gerçekliği düşünmek istemektedir. Fakat filozof, kendine yönetici gözüyle bakmayan bir toplumda ne tür bir role sahiptir? İbn Bâcce'ye göre kusurlu bir devlette filozof yönetemez (bu onun işlevi olmasına rağmen) ve böylece kendini yönetmekten başka alternatifi kalmaz. Eğer şans verilirse, devlette yavaş yavaş yerleştireceği erdem ve özelliklerini kendi içinde geliştirmeye çalışmalıdır. Kusurlu devlet ceahlet, bireysel tedbir yetersizliği, gerçeğe saygının olmaması ve hayva-

¹² İbn Bâcce, *Risâletü'l-veda*, 37. 11. 7-16.

ni içgüdülerini tatmin etme arzusu özellikleri ile ayırt edilir. Kendisini yönetmeye dönen filozof, aklıyla hayvani tutkuları üzerinde ölçülülük, bilgi ve kontrol sağlamaya çalışacaktır.

İbn Bâcce'nin bu önerisi çok yanlış anlaşıldı. Rosenthal, İbn Bâcce'nin *mütevahhidinin* ne topluma fayda sağlamayı görev olarak gördüğünü ne de toplumdan çekilerek kendisini yönetmekten başka ilgisinin olmadığını iddia etti. Bunun yanı sıra İbn Bâcce'nin tezinde, Platon'un filozofun çoğu erdeminde doğal bulunduğu erdemlerin kusur ve kötülöklere dönüşmesine karşı savunması gereken ciddi tehlikelerden hiçbir şey bulamadık.¹³ Öncelikle Rosenthal'ın ikinci eleştirisini inceleyelim: Platon, Rosenthal'ın filozofun felsefi ilgilerinden dolayı kötülük ve karışıklığa düşebileceğinden bahsettiği bölümlerde öneride bulunuyor mu?¹⁴ Kesinlikle hayır. *Devlet*'in bu bölümünde Platon, filozof olma yeteneğine sahip kişilerin, kusurlu devlette çoğu kez kötü karakter geliştirmelerinin sebebi, akıl yürütme kapasitelerini gerçeğin bilgisini elde etmeye yönlendiremeyip daha ziyade kendilerine fayda sağlamak ve hayvani içgüdülerini tatmin etmek için kullanacak olmalarıdır ki bu da kusurlu toplumların tipik özelliğidir. Platon'un belirttiğine göre idrak gibi niteliklere sahip insanlar, eğer bunların kullanımı konusunda doğru bir şekilde eğitim almazlarsa, bu kapasitenin pratiğe aktarılması gereken aşkın sonunu kavramazlarsa, tehlikeli olabilirler. Platon burada, filozofu işe yaramaz sayan toplumların, felsefenin tamamen boş konuşma sanatı olduğu düşüncesiyle para karşılığında retorik ilkelerini öğreten ve Platon'un büyük düşmanları olan sofistler ile karıştırıldıklarından filozofların garip görüşleri öne çıktığı için, ondan istifade edemediklerinden yaptığını savunuyor. Böyle yaygın bir yanlış anlayışın olduğu yerde filozofların devleti kontrol etmesi fikri makul bir destek bulamazdı. Böyle yanlış yönlendirilmiş bir durumdayken filozofun (Platon ve İbn Bâcce gibi), *Devlet*'te gerçekleştirilebilir olarak görülen bir faaliyet türü olan, filozofun (bilgeliliğin ardındaki gerçeği arayanlar) toplumdaki uygun yeri ile ilgili kamuoyunun fikrini değiştirmeye çalışmak dışında yapabileceği çok şey yoktur.

¹³ E. J. Rosenthal, *The Place Politics*, 202.

¹⁴ Platon, *Devlet*, trc. F. M. Cornford, (Oxford Üniversitesi Yay, 1941). 6. 487B'den 497A.

Rosenthal'in, İbn Bâcce'nin *mütevahhid* olarak tarif ettiği, Platonik yükümlülüklerini topluma sırtını dönerek ve kendisini yöneterek reddeden yalnız filozof fikrine ne demeli? *Mütevahhid*, toplumun görevini nasıl gördüğüne bakarsak toplumdaki görevini yerine getirmenin bir yolunun bulunmadığı konusunda ısrarcı olduğundan bunun gibi bir kötülükten tam olarak suçlu değildir. Hak ve ödevler birbiriyle ilişkili olduğu için topluma katılma görevi, toplumu yönlendirme ve denetleme hakkına bağlıdır; eğer bu hak tanınmazsa ilgili görev ortaya çıkmaz. Gerçekten de *mütevahhidin*, filozofların uygun şekilde saygı görmediği toplumlarda felsefe yapmalarının bir sonucu olarak çoğu zaman ciddi bir ölüm veya işkence tehdidiyle karşı karşıya kaldıkları yönünde daha güçlü bir noktaya temas edebilir. Bu nokta yalnız filozofları *nevabit* veya ayırık otu olarak adlandırmaktır. Bu tür toplumlarda felsefecilerin yararsız, zararlı ve kök salmaya uygun biçimde görüldükleri davranış tarzını vurgulayan terim Fârâbî'den alınmadır, ama aslen Platon'a aittir. Bu gibi toplumlarda "... Onlar ülkelerinin yerleşik uygulamalarına rağmen kendi kendine ekilen bir bitki gibi birden yetişiverdiler, hiç kimse büyümeleriyle ilgilenmedi ve hiçbir zaman görmedikleri bir ilgi için şükran göstermeleri beklenemez."¹⁵ Platon, yönetmek için okumuş, eğitilmiş ve toplumdaki yönetici konumunun kabul gördüğü filozofun, ideal devletteki bu konumu ile ilgili gidişata doğrudan karşı durmaya devam ediyor. Rosenthal, Platon'un burada kusurlu devletlerde toplumdaki uzaklaşan filozofları kınamadığını, ancak sadece onların toplumdaki uzaklaşma gerekliliği ile mükemmel devlet şartlarında yetişen filozofun şanslı konumunu çelişik gördüğünü anlamış gibi görünmüyor. *Mütevahhid*, toplumu kendi eğilimlerine bıraktığı zaman kendi görevini görmezden gelmez, hâlihazırdaki durumun bu görevin yerine getirilmesi ihtimalini bırakmadığını kabul eder. İbn Bâcce ile beraber Platon, Fârâbî ve İbn Rüşd de filozofun toplum olmadan en yüksek mükemmelliği elde edemeyeceğini kabul ettiğinden bu kusurlu koşullar altında yaşamak *mütevahhid* için gerçek bir elverişsiz durumdur. Şöyle açıkladığı gibi (benim vurgum): "Fakat var olan veya olabilecek olan (kusurlu devletlerde) üç sınıf vardır: yabani otlar (filozoflar), yarığaçlar

¹⁵ Platon, *Devlet*, 7: 520B.

ve hekimler. *Şimdiye kadar bu devletlerde var olabildikleri sürece* mutlu olanlar, izole edilmiş bir mutluluğun tadını çıkarır. Çünkü bir olsun birden fazla olsun, onların görüşlerine uygun olarak ne ulus devleti ne şehir devleti olsun, adil yönetim, sadece izole edilmiş yönetimdir.¹⁶ İbn Bâcce, daha sonra filozofun bireysel tedbiri ile kendini toplumdan ayırması ve mümkün olduğunca kendi başına mükemmelliğe kavuşması sonucunu çıkarır.

Şimdi, filozofun devlete karşı görevlerini yerine getirdikten sonra Kutsal Ada'ya çekilmesine izin verildiğini ısrarla savunarak Rosenthal, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Platon'u takip ettiğini söylüyor. Yani devleti kısa bir süre yönettikten sonra devlet işlerini terk etmelerine ve yalnızca kendilerini yönetmelerine izin verilir. İbn Bâcce, daha sonra bu Platonik teze sırtını dönerken çok farklı olarak tanımlanmaktadır. Fakat İbn Bâcce'nin bu görüşünde diğer *felâsife* ve Platon oldukça hatalıdır. Platon, Cumhuriyet'in bu bölümünde; "filozoflar" teriminin, çocukluktan beri devletin idaresi için ideal devlet içinde yetiştirilen bireyleri kastettiği konusunda tamamen açıktır. Platon'un dediği gibi: "Ve böylece, her nesil başkalarını kendileri gibi eğitince, ulusal koruyucular olarak yerini almak için Kutsal Ada'da yaşamak üzere yola çıkacaklardır. Devlet onlara anıtlar kuracak ve kurbanlar sunacak, onları kutsal olarak onurlandıracak ve eğer Pitan kâhini onaylarsa en azından erkekler tanrısal bir ruhla kutsanacaklar."¹⁷ Erkek (ya da kadın) her bir ferdin kendi işlevlerine uygun roller üstlendiği bu toplumlarda filozofların görevi yönetmektir; bu yüzden onlar, yönetimi üstlenmek zorundadır. Fakat kusurlu toplumlarda hiç kimsenin yaptığı iş amacına uygun değildir -bu tür topluluklara kusurlu denmesinin nedeni tam olarak budur-. Filozof, sonuç olarak becerilerini toplumun hizmetine sunamaz; bunun yerine bir filozof olarak kendini toplumdan tecrit edip mükemmelleştirerek daha iyi bir faaliyette bulunmuş olacaktır. Kusurlu şehirde *Nevabir*'in varlığını tartıştıktan sonra İbn Bâcce *Tedbîr*'de bu noktaya temas ettiğinde Platon'a açıkça değiniyor: "Başka yerde açıklandığı gibi

¹⁶ İbn Bâcce, *Tedbîr'u'l-mütevahhid*, ed. A. Palacios, El Regimen del Solitario por Avempace, (Madrid 1946), 11, 11. 3-14.

¹⁷ Platon, Devlet, 7: 540BC.

onların varlığı, ideal şehrin ortaya çıkış sebebidir.”¹⁸ İdeal şehir, onlar olmadan var olamaz.

Platon bağlamında İbn Bâcce'nin konumu kesinlikle akla yatkındır. Platon, katılımlarına genel bir muhalefet olsa bile filozofların devletin işlerine girmesi gerektiğini savunacak olsaydı en hafif deyimiyile şaşırıcı olurdu. Felsefecinin kusurlu devlette nasıl davranacağına dair ayrıntılı tartışmasında İbn Bâcce, diğer *felâsifeden* ve Platon'dan ayrılıyor. Genel olarak devam eden tartışma, filozofun mükemmel durumda nasıl davranması gerektiği konusundadır. Fakat diğer *felâsife* ya da Platon'un onun teorisinin karşısında olacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Biz zaten Platon'un bu durumda olduğunu savunmuştuk. İbn Rüşd ve Fârâbî de bu meselelerde İbn Bâcce ile aynı fikirdedirler. Örneğin, ikincisinin iddiası şöyledir: “Eğer ... ondan (gerçek filozof) çıkan fikirleri kullanamazsanız onun başkaları için yararı olmadığı gerçeği onun değil, ancak dinlemeyenlerin ya da onu dinlemeleri gerektiği görüşünde olmayanların hatasıdır.”¹⁹ Toplum katkısını reddederse ve onu toplumsal açıdan güçsüz hâle getirirse sorumluluğun filozofa kalmadığı açıktır. Böyle bir durumda filozof “... Ya ölüm ya da mükemmellikten yoksun kalma gibi iki kaderden birine uğramak zorunda kalacaktır.”²⁰ Şüphesiz Fârâbî'nin görüşü, insanoğlunun kendi kendine mükemmelliğe ulaşamayacağıdır, kendisini toplumdan soyutlarsa rolünü yerine getirmesi mümkün olmayacaktır ve onun rolü eksik olarak icra edilirse onun mükemmelliğe kavuşması buna mukabil kısmi olacaktır. Bundan her ne şekilde olursa olsun *mütevahhidin*, hâli hazırdaki topluma uymaktan başka seçeneği olmadığı sonucu çıkarılamaz. Böylesine kusurlu bir devlette filozofun yapacağı en iyi şey; toplumun düzeyinin onun etkilerine daha anlayışlı olduğu bir zamana kadar yeteneklerini ve kendini korumaya almak olacaktır ya da sosyal ortamda gelecekte bir iyileşme umuduyla öğrendiklerini başkalarına aktarabilir. İbn Rüşd bu noktayı genişletiyor: “Değişmek suretiyle gerçek bir filozof bu (ku-

¹⁸ D. M. Dunlop, *İbn Bajjah's Tadbir'ul-Mutavahhid (Rule of the Solitary: In Journal of the Royal Asiatic Society, (1945), 77.*

¹⁹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması, Fârâbî'de Platon ve Aristo Felsefesi*, trc. M. Mehdi (Glencoe 1962), 49.

²⁰ Fârâbî, *Platon Felsefesi*, M. Mahdi, 64.

surlu) devletlerde büyüdüğünde, vahşi hayvanlar arasına giren bir adam konumundadır. O gerçekten onlarla birlikte zararlı faaliyetler yapmak zorunda değildir, ancak bu yabancı canavarların kendisine karşı gelmeyeceğinden de kendi aklınca emin olamaz. Bu nedenle yalnızlığa başvuracak ve yalnız bir hayat yaşayacak. Böylece yalnızca bu (ideal) devlette elde edebileceği en yüksek mükemmellikten yoksun kalacaktır...²¹ Rosenthal'in bu bölümdeki notuna göre "Bu, açıkça İbn Bâcce ve onun *mütevahhid*'ine aykırı olarak yöneltilmiştir."²² Ama bu tür bir şey değildir. İbn Rüşd tarafından yapılan bu yorum, İbn Rüşd ve İbn Bâcce tarafından kabul edilen ve toplumdaki uzaklaşmayı haklı gösteren Platon'un iddiasını oldukça makul bir şekilde temsil eder. Platon, filozofun yerini şöyle ifade eder: "...Vahşi hayvanlar arasında düşen bir adam gibi, onların haksızlıklarına katılmayı reddetmesi ve herkesin öfkesine karşı tek başına tutunamaması hâlinde onun alın yazısı hâline gelmiş olacaktır; ülkesine veya arkadaşlarına herhangi bir hizmet sunmadan önce -Allah korusun-, kendine veya başkasına hiçbir şey yapmadan bütün bunları tartmış biri sessiz kalır ve kendi yoluna gider, şiddetli bir fırtınadan gelen toz ve yağmurdan bir duvarın altına sığınak edinen gezgin gibi ve... Bu hayat devam ediyorken ellerini haksızlıktan uzak tutabilirse çok memnun olacak ve ayrılık vakti geldiğinde, iyi ümitlerle huzur ve barış içinde yoluna gidecek.." Platon, bu ifadeyi ekleyerek bölümü bitiriyor: "Eğer onun kaderi son haddine kadar yetişebileceği ve kendinin yanı sıra ülkesini de kurtarabileceği, doğasına uygun bir topluma katılmaksa, bu, elde edebileceğinden çok daha azıdır."²³ Aksinin yapılmasının işe yaramadığı durumlarda Platon, açıkça uzlet ve çekilmeyi öneriyor. En yüce mükemmellik bundan dolayı mevcut olmayacak, ancak diğer övgye değer faaliyetler devam edecektir.

İbn Bâcce, Platon'un tıbbi örnekleri izleyen belirli şeylerin önemine yaptığı vurguyu örneklendirmiştir. O, *Tedbir'de* şöyle iddia eder: "Bir uzvun vücuttan kesilmesi esasen zararlıdır; buna rağmen engereğin ısırdığı birisi için şans eseri avantajlı olabilir ve onun vücudu o organ

²¹ İbn Rüşd, *İbn Rüşd'in Platon'un Devletine Yaptığı Şerh*, ed. ve trc. E. İ. J. Rosenthal, (Cambridge Üniversitesi Yay, 1966), 273.

²² Rosenthal, *The Place Politics*, 273.

²³ Platon, *Devlet*, 6: 496.

kesilerek kurtarılır.”²⁴ Önerilen şey; kişinin mükemmelliğin bir türüne (bedensel mükemmellik) ulaşamadığı durumlarda aynı zamanda yaşamın devam ediyor olmasıdır. Bu gibi durumlarda hastalığı sağlıklı parçalardan ayırmak gerekir, aksi hâlde her şey yok olur. Filozof bu durumdaysa toplumun hastalıklı bölümlerinden kendini ayırmak zorundadır. Böylece hastalığı uygun zamanda tedavi edebilmek için beden bütünlüğünü ve yaşamını aynı anda idame ettirebilir. Rosenthal, Aristo'nun insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğuna dair ünlü iddiasının İbn Bâcce'nin politik felsefesine aykırı olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd, Nikomakos'a Etik ile ilgili yorumunda şunu iddia ediyor: “Bu, onun devlet olmadan yaşamasının imkânsız olduğu anlamına gelir.”²⁵ Rosenthal, bu iddianın İbn Bâcce'ye yönelik olduğunu ileri sürdü.²⁶ Yine de İbn Rüşd ve Aristo'nun bu iddialarının anlamı şudur: İnsanın, devlet olmadan yaşaması ve mükemmelliğe ulaşması imkânsızdır. (i) Böyle bir iddia açıkça gülünç olduğundan ve (ii) Aristo, devletin kurulmasından önce yaşayan insanların durumunu tartıştığından bu durum, devletin dışında yaşamının gerçek anlamıyla imkânsız olduğu anlamına gelmez.²⁷ Aristo'nun üzerinde durduğu nokta, devletin tüm insanlar için ortak olan doğal bir organizasyon olduğu ve varlığının sadece sözleşmeye dayalı olmadığıdır. İbn Bâcce bu noktada oldukça nettir. “...Bu adam, tabiatı itibarıyla siyasi bir varlıktır ve siyaset bilminde tamamen köşesine çekilme kötüdür. Aksine bu, sadece ilkeseldir; o bazı durumlarda iyidir.”²⁸ İnsanın siyasi bir hayvan olduğunu söylemek, devlette daima bir rol oynaması gerektiği anlamına gelmez. İnsan, aynı zamanda doğal olarak bir takım organlara sahip bir varlıktır; ancak yaşamın korunması için bazılarının alınması gerektiği durumlar da vardır. Filozofun topluma katılma yükümlülüğünün toplumun yapısına bağlı olduğuna ilişkin bu ilke, son derece gerçekçidir. İbn Bâcce'nin iddiası; başkası üzerinde hiçbir fayda sağlayamayacak ve yapan kimsenin

²⁴ İbn Bâcce, *Tedbir*, trc. Dunlop, 76.

²⁵ İbn Rüşd, *Ariston'un Nikomakos'a Etiği*, İbranice Baskısı, Cambridge f.9b.

²⁶ Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 175.

²⁷ Aristo, *Politika I*, Bu eserin felâsife tarafından bilinmediği doğrudur, ancak bu husus doğrudan Nikomaken'e Etik'te sunduğu argümanlardan, özellikle de zaten değinilmiş olan mutluluk tartışmasından kaynaklanmaktadır.

²⁸ İbn Bâcce, *Tedbir*, 78, 11 14-16.

hayatını veya mutluluğunu tehlikeye atacak bir şey yapma yükümlülüğü bulunmamasıdır. Rosenthal'e göre Platon, Aristoteles ya da diğer *felâsifenin* bu derece makul bir ilkede onunla aynı fikirde olmayacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Şu ana kadarki iddia, İbn Bâcce'nin Platon ve Aristoteles'e yakın bir taraftar olduğu ve Fârâbî veya İbn Rüşd'den esasen farklı siyasi görüşlere sahip olmadığı idi. Rosenthal'in, İbn Bâcce "İslam ve onun kesin sosyal yükümlülüklerine ve geleneklerine olduğu kadar Platon ve Aristoteles'e de sırtını döndü."²⁹ iddiasının birinci bölümü çürütülmüştür. Onun İslam'ı ve uygulamalarını reddetmediğini göstermek için hâlâ bir şeyler vardır. Şimdi, İbn Bâcce'ye karşı yapılan din karşıtı söylemlerin çoğunun söylediklerinden değil, daha önce söylemediği şeylerden ötürü olduğu ileri sürüldüğü ve bunun için bize herhangi bir delil sunulmadığı, özellikle de diğer *felâsifenin* İslam ile ilgili gerçek görüşlerini sunarken tam olarak samimi olmadıkları iddia edildi. -Ancak bir ölçüde İslam karşıtı suçlamanın İbn Bâcce'nin mistisizme olan muhabbetinden ve geleneksel bağnaz kuşkudan kaynaklı İslami bir tavır olduğudur. İbn Bâcce, ruhsal suretlerle bağlantı kurmanın bireysel yolunun düşünülen nesnelere kadar kutsal olmak için bireysel mükemmelleşmeyi tamamlamak olduğunu vurguluyor. İbn Bâcce'nin dinî pratiklerden bahsetmediği, namaz gibi umumi ibadetler üzerinde ısrarcı olmadığı doğrudur.³⁰ Ancak bunun sonucunda ne elde edilebilir? Suretlerle irtibat kurma planı ve sonra Tanrı ile ittisal iyi bir şey olabilir, ama yaygın İslami anlayış tarafından onay görmüş bir şey değildir ve bu anti-İslami fikri de takip etmez. İbn Bâcce'yi aslında pek alakalı olmayan kavramsal gözlemlerle görmek kolaydır. Örneğin, Rosenthal, İbn Bâcce'nin "aşırı rasyonalizm"³¹inin şu iddiasında belirgin olduğunu savunuyor "... Şeriat ilahî yardım ile birlikte insanın doğal yeteneği ile yardım almadan elde edebileceği şeyleri de getirir: Gerçekliğin bilgisi ve anlaşılması."³¹

²⁹ Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 173.

³⁰ Belirgin bir ayırım, örneğin, İbn Sinâ, günlük ibadet ritüeline sıkı sıkıya uymak konusunda ısrarcıydı, aynı zamanda filozofların mistik bir tarzda Tanrı ile özel bir konuşma yapabileceklerini ileri sürdü. Bk. A. J. Arberry, *İbn Sina Teolojisi*, (Londra 1951), 50.

³¹ Rosenthal, *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset*, 173-174. Rosenthal, aynı zamanda sayfa 163'te sıra dışı bir iddiada bulunur: "İbn Bâcce; "dilsel kullanım ve Müslüman

Bu görüşü aşırı rasyonalizm olarak ifade etme problemi, İbn Bâcce'nin, açık bir şekilde insanın “doğal” yeteneğe sadece yaratıcısı olan Tanrı sayesinde sahip olduğunu kabul etmesidir.

İbn Bâcce'nin, onunla ilgili özellikle anti-İslam, bir şey olup olmadığını görmek için Tanrı ile ittisal konusundaki açıklamalarına kısaca değinelim. Filozofun bilginin peşinde olması, ilk etapta Tanrı'yı tanımak için ilahî emre bir yanıt olarak görülüyor. Bu bilginin girizgâhı, insan aklının Aktif akıl veya İlahi akıl ile irtibat kurmasıdır. En düşüğü, sanatların uygulamaları yoluyla daha yüksek bir aşama spekülâtif bilgi ve en yüksek mertbe gerçekliğin bizatihi kavranması olan çeşitli aşamalar bu yolda vardır. Bundan sonra filozof, Tanrı'nın kendisine yaklaşmaya kalkışabilir. En yüksek mükemmellik, ancak tüm eylemlerin gönüllü olduğu ve hayvandan ziyade tipik olarak insan olunan mükemmel devlette tamamlanabilir. Onlar içgüdüden ziyade tedbirli olmanın sonucudur, bu eylemlerde özellikle insani yeti sağlam bir şekilde akıl üzerine kurulmuştur.³² Sapkın devletlerde tüm eylemler iradesiz ve düşüncesizdir. Onlar sevgiden ziyade tamamen bencillikle harekete geçirildiklerinden, oranın sakinleri mantıklı ve özgür irade ile hareket etme yeteneğine sahip değildirler. Şimdi insanın özü, esasen rasyonel ve entelektüeldir ve bu nedenle ruhsal suretlerde bulunan kalıcılık ve ruhaniliğin karakteristik özelliklerini üstlenmeyi amaçlamaktadır. Varlıktaki gerçek ile olan bu irtibat yalnızca kişinin doğasının en gerçek yönünü, yani aklını tamamen geliştirdiği zaman mümkündür. Böyle bir irtibat teşebbüsünün başarısı filozofun giriştiği gerçekler, ancak *mütevahhidin* yerinin olmadığı ideal devlette mümkün olur. İbn Bâcce'nin, akıl yürütmenin kendi kendine uygulanmasının bozulmuş veya ideal devlette de olsa akıl yürüten kişiyi mükemmellik ya da kutsallık durumuna getirdiğini düşündüğünü söylemek doğru değildir. Mükemmelliğe yaklaşım tek yönlü bir süreç değildir: “Eğer Tanrı, razı olduğu kutsallık için bu adayların kalbine aydınlanma gönderirse o sadece mükemmel

inancına” aykırı olacak şekilde sadece bir peygamberle Muhammed (s.a.) hakkında değil, bütün peygamberler ile ilgili konuşurdu. Fakat Kur'an Muhammed'den (s.a.) pek çok nebi ve resulden sadece birisi olarak bahseder. İbn Bâcce'ye karşı bu suçlama asılsızdır.

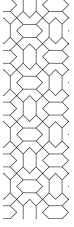
³² Yalnızca mükemmel devlette insan özgürdür ve bunu eylemlerine yansıtabilir.

devlette elde edilecektir.”³³ Elbette bunlar bir “aşırı rasyonalist” sözleri değildir. Neden İbn Bâcce’ye karşı bu kadar tuhaf bir itham getirilsin? Entelektüalist-Rasyonalist ikilemi, Rosenthal ve pek çok *felâsife* yorumcusu için çok önemlidir; fakat gerçekten *felâsifenin* kendisi için daha fazla önemli midir? Bu yorumlayıcı yöntemin kullanılmasının, özgün bir düşünür olan, ama kesinlikle *felâsife* ve varsayımları bağlamında kalan İbn Bâcce’nin görüşlerini nasıl çarpıttığını ve yanlış yorumladığını gördük.

³³ İbn Bâcce, *Opera Metaphysica*, ed. M. Fahri, (Beyrut 1968), 162.

CITATION

Çev. Mustafa YILDIZ, "Federal Act on the External Legal Relations of Islamic Religious Societies -Islam Act 2015", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 233-246.



İSLAMİ TOPLULUKLARIN HUKUKİ DIŞ İLİŞKİLERİNİ DÜZENLEYEN FEDERAL YASA – İSLAM YASASI 2015

Federal Act on the External Legal Relations of Islamic Religious Societies -Islam Act 2015

Çev. Mustafa YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Asst Prof.,

Bozok University, Faculty of Economics und Administrative Sciences, Department of International Relations.

mustafa.yildiz@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3990-6275.

39. Federal Yasa: İslami Toplulukların Hukuki Dış İlişkilerini Düzenlemek Maksatlı Kabul Edilen Federal Yasa

Ulusal konsey karar verdi:

İslami Toplulukların Hukuki Dış İlişkilerini Düzenleyen Federal Yasa – İslam Yasası 2015

1. Kısım

Kamusallık

Kamusal Tüzel Kişilik

Madde 1 - Avusturya'daki İslami topluluklar, Devlet Temel Kanunu'nun 15. maddesi gereği vatandaşların sahip oldukları temel haklar çerçevesinde tanınmış dinî topluluklardır. Kamusal tüzel kişiliklerdir.

KAYNAKÇA

Çev. Mustafa YILDIZ,

"İSLAMİ TOPLULUKLARIN HUKUKİ DIŞ İLİŞKİLERİNİ DÜZENLEYEN FEDERAL YASA – İSLAM YASASI 2015", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 233-246. **Makale Geliş T:** 12/04/2019 **Kabul T:** 14/06/2019 **Makale Türü:** Çeviri.

Bağımsızlık

Madde 2 - (1) İslami topluluklar, iç işlerini bağımsızca düzenler ve idare ederler. İnanç ve öğretilerinde hürdürler ve dinin kamusal alanda uygulanması hakkına sahiptirler.

(2) İslami topluluklar da yasaca tanınmış diğer dinî topluluklar gibi aynı yasal korumadan yararlanırlar. Öğretileri, kurumları, örf ve âdetleri de yasal düzenlemelerle çelişmedikleri sürece bu korumadan yararlanır. Dinî topluluklar, cemaatler ya da diğer alt bölümleri gibi üyeleri de devletin genel düzenlemelerinin yerine getirilmesi yükümlülüğü hususunda söz konusu durumda devlet hukuku bir imkân sunmadığı sürece topluluğun iç düzenlemeleri veya öğretilerine atıfta bulunamazlar.

Tüzel Kişiliğin Kazanılması

Madde 3 - (1) İslami topluluklar tüzel kişiliklerini, bu federal yasa göre başvurularının Başbakanca yönetmelikle kararlaştırılmasıyla kazanırlar. Yönetmelik, 3. ya da 4. kısmın hükümlerinin hangi koşullarda topluluğa uygulanabileceğini içermelidir. İdare mahkemesi Usul Kanunu'nun 8. maddesine göre başvurudaki gerekli tamamlamalar ve başvuru düzeltmelerinin gönderildiği zamanla ilintili olarak süreç, tarafların dinlenmesi ya da tarafların çağrılmasından tamamlamaların ulaşmasına kadar, mütalaaların ulaşmasına ya da bunun için konulan sürenin dolmasına kadar işletilir.

(2) Başbakan, başvurunun yapıldığını 1. fıkra gereği Başbakanlık 'Din İşleri Kurulu' (Kultusamt) için internette hazırlanmış sayfada kamuoyuna duyurmakla yükümlüdür.

(3) Tüzel kişiliğin edinimiyle ilgili olmak üzere, İslami topluluğun ve onu dışarıya karşı temsille yetkili organların adlarının genel başlıklar hâlinde yer aldığı bir karar bildirgesi yayımlanmalıdır.

(4) 3. fıkrada ifade edilen tüzel kişiliğin edinimiyle, ilgili topluluğun din öğretisinin yayılmasını kendine amaç edinmiş dernekler ilga edilmelidir.

(5) Bir İslami topluluğun, temsil ettiği dinî inancının destekçisi bir derneğin ilgası ile yeniden şekillenmesi durumunda, bunun vergi hukuku açısından sadece şeklî bir değişiklik olduğu ve aynı vergi mükellefinin (tüzel kişilik) hâlen devam ettiğinden hareket edilmelidir.

Hukuki Statünün Kazanılması İçin Gerekli Koşullar

Madde 4 - (1) Bir İslami topluluk, bu federal yasaya göre hukuki statü kazanabilmek için güvenli, kalıcı bir envanter sahibi ve ekonomik olarak ayakta kalabilecek durumda olmalıdır. Güvenli ve devamlı kalıcılık, başvuru yapanın, resmen kayıtlı bir dinî toplum olmasına ve yapılan son nüfus sayımında Avusturya nüfusunun en az binde 2'si kadar mensubunun bulunmasına bağlıdır. Kanıtı, başvuru yapan taraf göstermekle yükümlüdür.

(2) Gelirler ve varlıklar, ancak dinî hedeflerde de ifadesini bulan ve hayır gerekçeli olabilecek dinî amaçlar için kullanılabilirler.

(3) Toplum ve devlete karşı olumlu bir tutum mevcut olmalıdır.

(4) Mevcut yasal kiliselerin, dinî toplulukların ve diğer dinî toplumların hiçbirine karşı, ilişkilerde yasa dışı girişimde bulunulmamalıdır.

Tüzel Kişiliğin Reddi ve İptali

Madde 5 - (1) Başbakan, tüzel kişilik kazanımını şu durumlarda reddetmekle yükümlüdür:

1. Öğreti ve bunun tatbikatı, demokratik bir toplumun ortak çıkarları konumundaki kamu güvenliğinin, kamu düzen, sağlık ve ahlakının ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli olması durumunda; ki bu, özellikle cezayı gerektiren yasa dışı bir fiile teşvikle gençlerin psikolojik gelişimine mâni olmakla psikolojik bütünlüğü zedelemekle ve hassaten inancın başkalarına telkini maksatlı psikoterapi yöntemini kullanmakla ortaya çıkmaktadır.

2. 4. maddedeki şartlardan birinin yerine gelmemesi durumunda,

3. Kurum tüzüğü 6. maddeye uygun olmadığına.

(2) Federal hükümet, dinî topluluğun tanınmasını “yönetmelik” yoluyla Başbakan da bir dinî cemaatin tüzel kişiliğini “karar” yoluyla şu durumlarda iptal etmekle yükümlüdür:

1. 4. ve 8. maddeler gereği hukuki statünün kazanılması için üye sayıları dışında gerekli şartlardan biri mevcut bulunmuyorsa,

2. 1. fıkrada belirtilen, reddi gerektiren sebeplerden biri, kaldırılma talebine rağmen hâlâ mevcut ise,

3. Kaldırılma talebine rağmen yasaya veya tüzüğe aykırı bir durum söz konusu ise ya da

4. Tanınmayla ilişkili görevler talebe rağmen yerine getirilmemişse.

(3) Tüzel kişiliğin tanınma iptalini gerçekleştiren yönetmeliğin ilanıdan sonra üç çalışma günü içerisinde sebeplerle ilgili dinî topluluğun ve son olarak dış temsil yetkili organların adının da zikredildiği bir tespit kararı çıkarılmalı ve kendilerine de gönderilmelidir.

(4) Hukuki statünün reddi ve iptali, Başbakanlık “Din İşleri Kurulu” için internette hazırlanmış sayfada kamuoyuna duyurulmalıdır.

2. Kısım

Yapı ve Görevler

İslami Toplulukların İç Tüzükleri

Madde 6 - (1) Bir İslami topluluğun iç işlerini tanzim için hazırlanmış tüzüğü, kamu alanındaki tesiri sağlamak amacıyla resmî dilde aşağıdaki bilgileri içermelidir:

1. Topluluğun diğer kilise veya topluluklar, dernekler, kurumlar veya başka hukuki şekillerle karıştırılmasını önleyecek ve apaçık tanınmasını sağlayacak bir isim ve kısa adı,

2. Dinî topluluğun merkezi,

3. Üyeliğin kazanımı ve kaybı,

4. Üyelerin hak ve görevleri,

5. Yasal olarak tanınmış mevcut topluluklar, dinî toplumlar ve de dinî topluluklardan kendisini ayıran ve temel inanç esaslarından oluşan, Kur'an'ın bir metninin de dâhil olduğu öğretinin sunumu,

6. En azından dinî cemaatlerin öngörüldüğü iç yapılanma şekli,

7. Toplukta yaşatılan bütün geleneklerin uygun şekilde nazari dikkate alınması,

8. Organların görevlendirilme şekli, görev süresi ve azil şekli,

9. Din dersinin yapılandırılması ve denetim şekli,

10. Kaynak temini, yönetimi ve muhasebesi kuralları,

11. Topluk içi anlaşmazlıkların uzlaştırılma usulü,

12. İç anayasanın hazırlanması ve değiştirilme usulü.

(2) Üyelerinin dinî ihtiyaçlarının karşılanması ve diğer olağan faaliyetler için gerekli olan kaynakların temini, topluluk, dinî cemaatler veya üyelerince yurt sınırları içinde gerçekleştirilmelidir.

Topluluğun Görevleri

Madde 7 - Bir topluluğun öncelikli görevleri şunlardır:

1. Üyelerinin haklarını bir dinî cemaatin tesir sahasının ötesindeki noktalarda temsil etmek; zira o, toplumsal dinî hususlarda en üst makamdır,
2. Topluluğun ve dinî cemaatlerin tüzüklerinin tasarıları, değişiklikleri ve organlarının oluşturulmasıyla ilgili değişikliklerini Başbakan'a sunmak,
3. Toplumsal dinî iç hukuk gereği tüzel kişilikle donatılmış kurumların kamusal alan için de tüzel kişiliklerini, temsil yetkisi olan organlarını, organ idarecilerini ve buradaki değişiklikleri Başbakan'a sunmak.

Dinî Cemaatler

Madde 8 - (1) Dinî cemaatler, kendileri de müstakil tüzel kişilik sahibi olmakla birlikte İslami topluluğun bir parçasıdır. Üyelerinin dinî ihtiyaçlarını karşılamak ve bunun için gerekli mekânları hazırlamakla yükümlüdürler.

(2) Dinî cemaatler, 1. fıkrada zikredilen ödevlerin yerine getirilmesi için gerekli kurumları oluşturabilir, yürütebilir veya mevcut tesisleri cemaatin kurumu kabul edebilirler. Farklı cemaatlerin ortaklaşa oluşturdukları kurumlar, bunların hepsinin karşılıklı rızası ve topluluğun da onayı ile kurulabilir.

(3) Dinî cemaatler, ancak varlıklarını sürdürüp ekonomik olarak ayakta kalabilmeyi sağlayabiliyor ve topluluğun onayını alabiliyorlarsa kurulabilirler.

(4) Her dinî cemaat, kamu alanındaki tesiri sağlamak amaçlı bir tüzüğe sahip olmakla yükümlü olup tüzük aşağıdaki hususları içermelidir:

1. Dinî cemaatin ait olduğu topluluk da anlaşılacak şekilde, diğer kilise veya topluluklarla dernekler, kurumlar, dinî cemaatler veya başka hukuki şekillerle karıştırılmasını önleyecek ve açık tanınmasını sağlayacak bir isim ve kısa adı,

2. Dinî cemaatin merkezi,

3. Üyeliğin kazanım ve kaybıyla ilgili hükümler,

4. Üyelerin hak ve görevleri,

5. Üye rehberi tutma gibi iç organizasyonla ilgili düzenlemeler,

6. Organların görevlendirilme şekli, görev süresi ve azline ilişkin düzenlemeler,

7. Kaynak temini, yönetimi ve muhasebesine ilişkin düzenlemeler,

8. Cemaat içi anlaşmazlıkların uzlaştırılmasına ilişkin düzenlemeler ve

9. Tüzüğün hazırlanması ve değiştirilmesine ilişkin düzenlemeler.

(5) Dinî cemaatin feshedilmesi durumunda en son görev yapan organlar, toplulukla anlaşarak mal varlığı hakkında karar vermekle yükümlüdürler.

3. Kısım

'Avusturya İslam Toplumu'nun Hak ve Görevleri

İsim Hakkı ve Dinî Sembollerin Korunması

Madde 9 - (1) Dinî topluluk, 6. maddenin 1. fıkrası çerçevesinde zikredilen sınırlar dâhilinde kendine bir isim seçme hakkına sahiptir.

(2) Topluluk ve dinî cemaatlerin isimleri ve bunlardan türetilmiş bütün kavramlar, ancak topluluk veya dinî cemaatin onayı ile kullanılabilir.

(3) Dinî topluluk, bir dinî cemaat veya benzeri kurumların tek tek de olsa birimlerine, üçüncü şahıslar açısından yurt dışıyla hukuki bir bağlantısı olduğu izlenimi veren semboller, ancak topluluğun onayı ile kullanılabilir.

(4) Bu hükümlerin ihlal edilmesi durumunda topluluk ve etkilenen her dinî cemaat, ceza hukuku hükümlerini uygulama durumu söz konusu değilse Başbakan'a, bu yasa dışı durumu sona erdirme sürecini başlatmak için başvuru hakkına sahiptir. Başvuru hakkında dört hafta içinde karar verilmelidir.

Değerlendirme Hakkı

Madde 10 - (1) Topluluk, yargı ve idari organlara, yasaca tanınmış kiliseler ve topluluklarla alakalı bütün konularda rapor, görüş, bildiri ve önerilerde bulunmaya yetkilidir.

(2) Topluluğun dış hukuki ilişkilerini ilgilendiren yasal düzenlemeler tasarlanmadan, yönetmelikler yürürlüğe girmeden, uygun bir zaman içinde görüş bildirmek üzere dinî topluluğa gönderilmelidir.

Hususi Kuruluşlarda Dinî Rehberlik Hakkı ve Gençlik Eğitimi

Madde 11 - (1) Topluluk,

1. Silahlı kuvvetler mensubu olan,
2. Adli veya idari makamlarca gözaltına alınan,
3. Devlet hastanelerine, bakım ve yardım kuruluşlarına yerleştirilen üyelerine dinî hususlarda rehberlik hizmeti sunma hakkına sahiptir.

(2) 1. fıkrada geçen konuların yerine getirilmesi hususunda, eğitim ve hayatlarını Avusturya'da geçiren ve bu işe hem mesleki hem de kişilik olarak uygun olan şahıslar dikkate alınır. Bütün mezhepsel konularda topluluğa, diğer bütün hususlarda ise kurumun yetkili idaresine tabidirler. Mesleki uygunluk, ancak 24. maddede belirtilen bir tahsil bitimiyle veya muadili bir yeterliliğin bulunmasıyla mümkündür. Ferdî uygunluk, en az üç yıllık bir mesleki deneyim ve olgunluk sınavı seviyesinde Almanca bilgisine sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca topluluk tarafından düzenlenmiş bir yetkilendirme de gereklidir.

(3) 1. fıkranın 1. satırında geçen konuların yerine getirilmesi hususundaki gerekli iş ve personel giderleri federal hükûmet tarafından karşılanır.

(4) Topluluk ve üyeleri, çocuk ve gençlerine bütün geleneksel örflerini öğretme ve onları dinî emirlere uygun eğitime hakkına sahiptirler.

Gıda Yönetmelikleri

Madde 12 - (1) Topluluk, Avusturya'da et ürünleri ve diğer gıda maddelerinin üretimini dinî emirlere uygun şekilde organize etme hakkına sahiptir.

(2) Topluluk üyeleri için silahlı kuvvetlerde, hapisane, devlet hastaneleri, bakım ve benzeri yardım kuruluşları ve resmî okullarda da dinî gıda yönetmelikleri hususu gözetilmelidir.

Bayram Günleri

Madde 13 - (1) Dinî bayram günleri ve cuma namazı vakti devlet koruması altındadır ve zamanları dinî takvime göre belirlenir. Günler, güneşin batışıyla başlar ve takip eden günün güneş batımına kadar devam eder. Cuma namazı vakti saat 12:00'den 14:00'e kadardır.

(2) Bayram günleri şunlardır:

- a) Ramazan bayramı (3 gün)
- b) Hac ve kurban bayramı (4 gün)
- c) Aşure (1 gün)

(3) 2. fıkrada belirtilen günler ve cuma namazı vaktinde ibadethaneler ve dinî cemaatlerin ibadet amaçlı kullandıkları mekân ve binaların yakınında, kutlamaları olumsuz etkileyebilecek, önlenemez gürültüye neden olacak her türlü eylem, kamusal toplantı ve hareketler yasaktır.

Yöneticilerin Azli

Madde 14 - Topluluk ve dinî cemaatler, dinî görev ifa eden görevliler de dâhil olmak üzere idarecilerini, kasten işlemiş oldukları bir veya birden fazla cürüm dolayısıyla ulusal mahkemece bir yıldan fazla hapis cezasına çarptırılmaları ya da tavrılarıyla kamu emniyet ve düzenini, sağlık ve ahlakını veya başkalarının hak ve özgürlüklerini tehlikeye sokmaları durumunda görevden azletmekle yükümlüdür.

Mezarlıklar

Madde 15 - (1) Mezarlıklar ya da mezarlık bölümleri kalıcı olacak şekilde tasarlanmıştır. Fesihleri, kapatılmaları veya mezar alanlarının tekil olarak boşaltılmaları yasaktır. İstisnalar, topluluğun yetkili üst organının müsaadesini gerektirir.

(2) Mezarlıklar ya da mezarlık bölümlerindeki defin işlemleri, ancak topluluğun yetkili üst organının müsaadesiyle gerçekleştirilebilir.

4. Kısım

Avusturya İslam-Alevi Toplumu'nun Hak ve Görevleri

İsim Hakkı ve Dinî Sembollerin Korunması

Madde 16 - (1) Topluluk, 6. maddenin 1. fıkrası çerçevesinde zikredilen sınırlar dâhilinde kendine bir isim seçme hakkına sahiptir.

(2) Topluluk ve dinî cemaatlerin isimleri ve bunlardan türetilmiş bütün kavramlar, ancak topluluk veya dinî cemaatin onayı ile kullanılabilir.

(3) Dinî topluluk, bir dinî cemaat veya benzeri kurumların tek tek de olsa birimlerine, üçüncü şahıslar açısından yurt dışıyla hukuki bir bağlantısı olduğu izlenimi veren semboller, ancak topluluğun onayı ile kullanılabilir.

(4) Bu hükümlerin ihlal edilmesi durumunda topluluk ve etkilenen her dinî cemaat, ceza hukuku hükümlerini uygulama durumu söz konusu değilse Başbakan'a, bu yasa dışı durumu sona erdirmeye sürecini başlatmak için başvuru hakkına sahiptir. Başvuru hakkında dört hafta içinde karar verilmelidir.

Değerlendirme Hakkı

Madde 17 - (1) Topluluk, yargı ve idari organlara, yasaca tanınmış kiliseler ve topluluklarla alakalı bütün konularda rapor, görüş, bildiri ve önerilerde bulunmaya yetkilidir.

(2) Topluluğun dış hukuki ilişkilerini ilgilendiren yasal düzenlemeler tasarlanmadan, yönetmelikler yürürlüğe girmeden, uygun bir zaman içinde görüş bildirmek üzere dinî topluluğa gönderilmelidir.

Hususi Kuruluşlarda Dinî Rehberlik Hakkı ve Gençlik Eğitimi

Madde 18 - (1) Topluluk,

1. Silahlı kuvvetler mensubu olan,
2. Adli veya idari makamlarca gözaltına alınan,
3. Devlet hastanelerine, bakım ve yardım kuruluşlarına yerleştirilen üyelerine dinî hususlarda rehberlik hizmeti sunma hakkına sahiptir.

(2) 1. fıkrada geçen konuların yerine getirilmesi hususunda, eğitim ve hayatlarını Avusturya'da geçiren ve bu işe hem mesleki hem de kişilik olarak uygun olan dede, baba ve anneler dikkate alınır. Bütün mezhepsel konularda topluluğa, diğer bütün hususlarda ise kurumun yetkili idaresine tabidirler. Mesleki uygunluk, ancak 24. maddede belirtilen bir tahsil bitimiyle veya muadili bir yeterliliğin bulunmasıyla mümkündür. Ferdî uygunluk, en az üç yıllık bir mesleki deneyim ve olgunluk sınavı seviyesinde bir Almanca bilgisine sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca topluluk tarafından düzenlenmiş bir yetkilendirme de gereklidir.

(3) 1. fıkranın 1. satırında geçen konuların yerine getirilmesi hususundaki gerekli iş ve personel giderleri federal hükümet tarafından karşılanır.

(4) Topluluk ve üyeleri, çocuk ve gençlerine bütün geleneksel örflerini öğretme ve onları dinî emirlere uygun eğitime hakkına sahiptirler.

Gıda Yönetmelikleri

Madde 19 - (1) Topluluk, Avusturya'da et ürünleri ve diğer gıda maddelerinin üretimini dinî emirlere uygun şekilde organize etme hakkına sahiptir.

(2) Topluluk üyeleri için silahlı kuvvetlerde, hapisane, devlet hastaneleri, bakım ve benzeri yardım kuruluşları ve resmî okullarda da toplumsal dinî gıda yönetmelikleri hususu gözetilmelidir.

Bayram Günleri

Madde 20 - (1) Dinî bayram günleri ve ibadetler (perşembe günleri cem ibadeti, lokma günleri) devlet koruması altındadır. Zamanları dinî takvime göre belirlenir. Günler güneşin batışıyla başlar ve takip eden günün güneş batımına kadar devam eder.

(2) Bayram günleri şunlardır:

- a) Hz. Hızır orucu ve bayramı (3 gün)
- b) Hz. Ali'nin doğumu (1 gün)
- c) Ali'nin Muhammed'in halifesi olduğunun bildirisi (1 gün)
- d) Kurban bayramı (4 gün)
- e) Aşure (1 gün)

(3) 2. fıkrada belirtilen günler ve ibadetler esnasında, ibadethaneler ve dinî cemaatlerin ibadet amaçlı kullandıkları mekân ve binaların yakınında, kutlamaları olumsuz etkileyebilecek, önlenebilir gürültüye neden olacak her türlü eylem, kamusal toplantı ve hareketler yasaktır.

Yöneticilerin Azli

Madde 21 - Topluluk ve dinî cemaatler, dinî görev ifa eden görevliler de dâhil olmak üzere idarecilerini, kasten işlemiş oldukları bir veya birden fazla cürüm dolayısıyla ulusal mahkemece bir yıldan fazla hapis cezasına çarptırılmaları ya da tavırlarıyla kamu emniyet ve düzenini, sağlık ve ahlakını veya başkalarının hak ve özgürlüklerini tehlikeye sokmaları durumunda görevden azletmekle yükümlüdür.

Mezarlıklar

Madde 22 - (1) Mezarlıklar ya da mezarlık bölümleri kalıcı olacak şekilde tasarlanmıştır. Fesihleri, kapatılmaları veya mezar alanlarının te-

kil olarak boşaltılmaları yasaktır. İstisnalar, topluluğun yetkili üst organının müsaadesini gerektirir.

(2) Mezarlıklar ya da mezarlık bölümlerindeki defin işlemleri, ancak topluluğun yetkili üst organının müsaadesiyle gerçekleştirilebilir.

5. Kısım

Topluluklar ve Devlet İş Birliği

Topluluklar Arası Kararların Yasal Geçerliliği

Madde 23 - (1) Bir topluluğun tüzüğü, dinî cemaatlerin tüzükleri ve bunlarda kararlaştırılmış usul yönetmelikleri, özellikle topluluk vergi düzeni ve seçim genelgesi ve bunlarda yapılacak değişiklikler, Başbakan'ın onayı ile geçerlilik kazanır.

(2) Anayasa ve tüzükler temelinde dışarıya karşı sorumlu olan organlar ve din hizmetlileri, seçimden ya da atandıktan hemen sonra topluluk tarafından (7. madde 2. fıkra) Başbakan'a bildirilir.

(3) 1. fıkrada ifade edilen düzenlemelerdeki değişiklikler ve temsile yetkili organların atanması, Başbakan tarafından onaylandığı gün itibarıyla yürürlüğe girer. Başbakan tarafından, Başbakanlık "Din İşleri Kurulu" için internette hazırlanmış sayfada kamuya ilan edilmelidir.

(4) Dinî topluluklar arası hukuka göre tüzel kişilikle donatılmış kurumlar, kamuya dönük tüzel kişiliklerini, topluluğun müracaatının, Başbakan'a ulaştığı ve yükümlülüğü gereği yazılı olarak da Başbakan tarafından onaylandığı gün itibarıyla kazanırlar. Müracaat, tüzel kişiliğin kapsamı ve kendini dışa karşı temsil edecek şahısları içermelidir.

İlahiyat Eğitimi

Madde 24 - (1) Federal hükûmet, 1 Ocak 2016 tarihinden itibaren İslami toplulukların rehberlik elemanlarının ilmî alanda eğitimini, ilahiyat araştırma ve öğretisi maksatlı yetiştirmelerini sağlamak üzere Viyana Üniversitesi bünyesinde ilahiyat eğitimi amaçlı bir yapı oluşturmakla yükümlüdür. Bunun için toplam altı öğretim elemanına da istihdam sağlanmalıdır.

(2) Bu federal yasaya göre yapı bünyesinde her topluluk için özel bir bölüm öngörülmektedir.

(3) 1. fıkra gereği öğretim elemanı olarak üniversite profesörleri,

üniversite doçentleri, doçentler ve Üniversite Kanunu'nun 108. madde 3. fıkrası uyarınca sözleşmeli üniversite çalışanı sayılabilecek profesörler değerlendirilecektir.

(4) 1. fıkrada zikredilen kadrolara atanması düşünülen şahısla alakalı olarak bu federal yasaya göre öncesinde mutlaka topluluklarla irtibara geçilmeli, teolojik olarak da tanınmış toplulukça temsil edilen inanç esaslarının (mezhep, akım) takipçisi olup olmadığı hususu dikkate alınmalıdır.

Bildirim (İhbar) ve Raporlama Yükümlülükleri

Madde 25 - Topluluk ve cumhuriyet, bu federal yasanın herhangi bir maddesini ilgilendiren olaylar hakkında diğerini bilgilendirmekle yükümlüdür. Bu, özellikle davaların açılması ve sonlandırılması, 14 ve 21. maddelerde zikredilen gruplar için hapis dayatması ve topluluk veya bir dinî cemaatin seçimlerine karşı dinî topluluklar arası yasal yolun kullanımı için geçerlidir.

Gizliliğin Korunması

Madde 26 - (1) Din görevlileri, ilgili kurallara halel getirmeksizin kendilerine gizlilik mührü altında emanet edilmiş konularla ilgili şahit olarak dinlenemezler.

(2) 1. fıkra, hukuk davalarında bilgilendiren şahıs veya taraf olarak sorgulama için de geçerlidir.

Etkinliklerin Yasaklanması

Madde 27 - Resmî makam, dinî amaçlı toplantı ve etkinlikleri, eğer bunlar kamu emniyeti, düzeni, sağlığı, ulusal güvenlik ve başkalarının hak ve hürriyetlerine karşı doğrudan bir tehlike teşkil ediyorsa yasaklayabilir. Etkinlik dolayısıyla üçüncü şahıslardan sâdır olan tehlikeler yasaklama sebebi olamazlar.

Seçimler

Madde 28 - (1) Dışarıya karşı temsil yetkisi olan organlar ya da din hizmetlileri seçimle belirleniyorsa seçim süreci ya iç anayasa ve tüzük-

lerde ya da seçim yönetmeliklerinde yeterince belirlenmeli ki seçim sürecinin denetlenmesi mümkün olsun.

(2) Dışarıya karşı temsil yetkisi olan organlar ya da din hizmetlileri seçimle belirleniyorsa her seçmenin ya da 1. fıkrada zikredilen seçim kuralları gereği seçme hakkına sahip olabilecek kimselerin, topluluk içi imkânlar tükendikten sonra Başbakanlığa seçim denetim şikâyetinde bulunma hakkı vardır.

(3) Seçim listelerinin ilanından sonra 14 gün içinde topluluk içi yasal yolla ya da 2. fıkrada zikredildiği şekliyle bir şikâyet ulaşmayacak olursa Başbakan, seçim sonucunu kabul etmek ve bununla alakalı bir onay belgesi hazırlamakla yükümlüdür.

Denetçi Tespiti

Madde 29 - (1) Topluluk ya da bir dinî cemaatin dışarıya karşı temsil yetkisi olan organlarının çalışma dönemi süreleri en az altı ayı geçmiş ya da bunlar başka sebeplerden dolayı çalışamayacak durumda iseler resmî makam, söz konusu dinî cemaat ve topluluktan bir ila altı ay arasında öngörülen seçimlerin yapılmasını veya işlevi tüzük ya da iç anayasaya uygun bir şekilde yeniden sağlamasını talep etmekle yükümlüdür.

(2) Dinî cemaat veya topluluk talebi yerine getirmez ve ne dinî cemaat ne de topluluk yetkili mahkemeye bir denetçi talebinde bulunmazsa Başbakan, yetkili mahkemeye bu talepte bulunmakla vazifelidir.

Resmî Makam Kararlarının Uygulanması

Madde 30 - Bu federal yasa kapsamındaki kararların uygulanması için resmî makam yasa, anayasa ya da tüzüğe aykırı hükümleri kararla iptal edebilir, uygun ölçüde para cezası verebilir ve başka yasal kaynakları kullanabilir.

6. Kısım

Nihai Hükümler

Mevcut Topluluklar, Dinî Cemaatler, İç Anayasalar ve Tüzükler

Madde 31 - (1) Avusturya İslam Toplumu (İGGÖ) Resmî Gazete No. 466/1988, yanı sıra Avusturya İslam-Alevi Toplumu Resmî Gazete

II No. 133/2013 ve bütün alt birimleri tüzel kişiliklerine müdahale edilmeden varlıklarını sürdüreceklerdir. Bu federal yasanın 9 ve 16. maddelerine göre bunlar dinî topluluklardır. Bu federal yasanın yürürlüğe girmesinden itibaren 14 gün içerisinde 3. maddenin 1. fıkrası gereği, bu federal yasanın yürürlüğe girdiği gün itibarıyla yasaya göre topluluğun varlığını tespit eden yönetmelikler yayımlanmak durumundadır.

(2) İç anayasa, tüzük ve seçilmiş organlar yürürlükte veya geçerlidirler. Bu federal yasa hükümleri ile 31 Aralık 2015 tarihine kadar uzlaştırılmalıdırlar. İç anayasa ve tüzüklerin bu değişiklikleriyle alakalı olarak Başbakan, en geç 1 Mart 2016 tarihine kadar karar vermekle yükümlüdür.

(3) Bu federal yasaya göre, bir topluluğun din öğretisini yayma işlemini amaç edinen ve bu federal yasanın yürürlüğe girdiği tarihte mevcut olan dernekler, bu yasanın yürürlüğe girmesinden itibaren derneğin amacı bu yasanın gereklerine uydurulmadığı takdirde İçişleri Bakanı'nın ilgili yazılı kararıyla 1 Mart 2016 tarihinde feshedilirler.

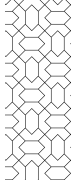
(4) Bu federal yasanın yürürlüğe girdiği tarihte aktif olan din görevlileri, 6. maddenin 2. fıkrasındaki hükümlerden istisnai olarak bu federal yasanın yürürlüğe girdiği tarihten geçerli olmak üzere fonksiyonlarını bir yıla kadar icra edebilirler.

Yürürlüğe Giriş ve Yürürlükten Kaldırılma

Madde 32 – Yasa, Resmî Gazetede yayımlandığı günün sona ermesiyle yürürlüğe girer. Bu federal yasanın yürürlüğe girmesiyle Resmî Gazete 159/1912, Resmî Gazete 144/1988 değişikliği (doğrusu: Resmî Gazete No. 164/1988 değişikliği), en son 2014 Federal Bakanlık Yasası yoluyla Resmî Gazete I No. 11/2014, yapılan İslam Dini Mensuplarının Topluluk Olarak Tanınması Yasası yürürlükten kaldırılmıştır.

İcra Hükümü

Madde 33 – Tekil düzenlemeler, bir federal bakanın sorumluluğunu gerektirmediği sürece bu federal yasanın uygulanmasıyla Başbakan yetkilendirilmiştir.

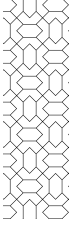


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KİTAP TANITIMI
BOOK REVIEWS

YIL / YEAR 8 | CİLT / VOLUME 15 | SAYI / ISSUE (2019/1)

CITATION

Burhan Baltacı, "Manuscripts of Sarajevo Gazi Hüsrev Bey Library the Work Registered in Number 3342/10", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) pp. 249-253.



Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi El Yazması Eserler 3342/10 Nr.da Kayıtlı Eser

Manuscripts of Sarajevo Gazi Hüsrev Bey Library the Work Registered in Number 3342/10

Burhan Baltacı

Doç. Dr.,

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Assoc. Prof. Dr.,

Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

baltaci@kastamonu.edu.tr, Orcid:0000-0001-5990-7131.

Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazma eserler açısından önemli bir birikime sahiptir. Bu eserler arasında tek bir ayeti tefsir eden eserler azımsanamayacak sayıda. Biz bu çalışmamızda Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi El Yazması Eserler 3342 nr.da kayıtlı *Tefsîru Âyeti*' "yevme yunfehu fi's-sûri fete'tüne efvâcen" isimli eseri bilim dünyasının dikkatine sunmaya çalışacağız.

Değerlendirmemize konu olan eser, Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi El Yazması Eserler 3342 nr.da kayıtlı *Mecmûa*'nın onuncu sırasında yer almaktadır. *Tefsîru Âyeti*' "yevme yunfehu fi's-sûri fete'tüne efvâcen" isimli eser, Nebe' suresinin 18. ayetinin (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ قَتَاتُونَ) tefsiridir. Hem eserde hem de katalog bilgilerinde eserin müellifi ve müstensih hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

Yapısal İnceleme

Katalog verilerinde eser, 3342/10 nr.da bulunan çeşitli risalelerden oluşan bir *Mecmua*'nın onuncu risalesidir. Eserde başlıklar kırmızı, metin siyah renkli mürekkeple yazılmış, metnin etrafı kırmızı bir çizgi ile sınırlandırılmıştır. Katalogda eser nesih hatla yazılmıştır denilmişse de

KAYNAKÇA

Burhan Baltacı, "Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi El Yazması Eserler 3342/10 Nr.da Kayıtlı Eser", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 15, 15 (2019/15) ss. 249-253. **Makale Geliş T:** 20/03/2019

Kabul T: 21/03/2019 **Makale Türü:** Kitap Değerlendirmesi.

bu *Mecmûa*'nın ilk risalesi ile alakalı bir bilgi olması muhtemeldir. Ko-numuz olan eser, rik'a hattı ile yazılmıştır (Treći, 1991, s. 432).

Eser katalog bilgilerinde “220b-222 varaklar arasında kayıtlıdır.” şeklinde ifade edilmiştir. Fakat aslında eser “220b-222b varaklar” arasındadır. Katalog numarası 2583/10'dur. Eserin risaledeki ismi *Tefsîru Âyeti* “*yevme yunfelû fi's-sûri fete'tûne efvâcen* (تَفْسِيرُ آيَةِ: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا)” şeklindedir. Katalog verilerinde, Nebe' 18. ayetteki “فوج” kelimesi hakkında Muâz b. Cebel (ö. 17/638) vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (sas.) gelen bir rivayetteki bilgilere yer verildiği belirtilmiştir. Ayrıca katalogda bu eserdeki rivayetin “başka bir çalışmadan alıntı” olduğu ihtimaline değinilmektedir. Bazı eserlerin katalog verilerinde başlangıç ve bitiş cümlelerinde yanlışlık olmasına rağmen katalogda bu eserin başlangıç cümlesine doğru bir şekilde yer verilmiştir (Treći, 1991, s. 434).¹

İçerik İncelemesi

Eser besmele ile başlamaktadır. Eserin omurgasını, Muâz b. Cebel'in Hz. Peygamber'e (sas.) “يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا” ayeti (en-Nebe' 78/18)² hakkında sorduğu bir soru üzerine Hz. Peygamber'in “Muâz! Ümmetim kıyamet günü on beş gruba ayrılacak.” cümlesi ile başlayıp bu on beş gruba dair açıklamaların yer aldığı uzunca bir rivayet oluşturmaktadır (vr. 220 b).

Eserde yer alan rivayette insanlar on beş gruba ayrılmaktadır. Bunlardan ilk on dört grupta dinen olumsuz sayılan işleri yapan insanlardan bahsedilmektedir. Bunlar; zekâtı vermeyenler, alışverişte yalan söyleyenler, komşusuna eziyet edenler (zararı dokunanlar), yalancı şahitlik yapanlar, gıybet edenler, insanlara zulmedenler, şarap (içki) içenler, haram yiyenler, sözleri yaptıklarıyla örtüşmeyen âlimler, cemaatle namazı terk edenler, rüşvet alanlar, insanların mallarını haksızlıkla yiyenler, şahitliği gizleyenler ve insanlara cimriliği emredenlerdir.

Her bir maddede sayılan insanlar, kabirlerinden kalktıklarında farklı

¹ Katalog verilerindeki bilgiler şu şekildedir: “Prema predaji Mu'ada b. Ğabala, Muhamedovo tumačenje riječi u Kur'anu فوج . Ovo je, vjerovatno, izvadak iz nekog djela”. (Treći, 1991, s. 434)

² Ayetin meali şu şekilde verilebilir. “*Sûra üflendiği gün, bölük bölük/guruplar halinde (Allah'a) gelirsiniz.*”

bir şekilde dirileceklerdir. Örneğin birinci grup insanlar, “karınları yılan ve akreplerle dolu dağlar gibi olmuş şekilde kabirlerinden çıkanlardır.” İnsanlar bunların kim olduğunu sorduğunda “bunlar, mallarından zekâtı vermeyip tövbe etmeden ölenler” olarak tanımlanır. “Bu, onların (yaptıklarının) karşılığıdır, varacağı yer ise cehennemdir.” denilmektedir. Her bir grupta aynı formatta anlatım devam etmektedir. İnsanlar, kabirlerinden çeşitli şekillerde kalkarlar. İnsanlar bunların “kim olduğunu” sorduğunda “bunlar, Allah’ın yasakladığı çeşitli günahlardan birini işleyenler (her bir maddede yukarıda saydıklarımızdan birisi yer alır) ve “tövbe etmeden ölenlerdir” denilir. Her maddede “Bu, onların (yaptıklarının) karşılığıdır, varacağı yer ise cehennemdir.” ifadesi yer alır.

Eserde on dört olumsuz niteliğe sahip olan gruptan bahsedildikten sonra on beşinci olarak sayılan tek bir grup, ahirette olumlu özelliği ile temayüz etmiş olarak sayılmaktadır. Bunlar “dolunay gecesindeki (gökteki) ay gibi yüzleri parlayarak kabirlerinden çıkanlardır.” İnsanlar “bunlar kim” diye sorduklarında “tövbe etmiş olarak ölen tövbe-kârlardır” denilmiştir. Ardından “Bu onların (yaptıklarının) karşılığıdır, varacağı yer ise cennettir.” ifadesi yer alır. Atıf yapılan ayet ise Tevbe suresi 112. ayettir (vr. 222b) “التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الرَّائِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ” “بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ”. Bu ayetin meali, “O tövbe-kârlar, (sadece Allah’a) kulluk edenler, hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah’ın sınırlarını gözetenler; müjdele o müminleri!” şeklindedir (et-Tevbe 9:112).

Eser Allah’ın yasakladığı fiil ve eylemler ile dinen hoş karşılanmayan hususları gerçekleştiren insanların sayıldığı on dört grubun ardından bir adet olumlu olan “tövbe-kârların” sayıldığı on beşinci grup ile sona ermektedir.

Değerlendirme

Eserde dikkat çeken en bariz husus, her bir insan grubunun özelliğinden söz edildikten sonra konu ile ilintilendirilen bir ayete yer verilmiş olmasıdır. Tefsir perspektifinden baktığımız zaman bu ayetler, bazen anılan özellikteki insanlarla doğrudan ilgili iken bazen sayılan

özellikteki kimseler ile ayetler arasındaki ilinti zorlama ile kurulmaya çalışılmıştır.

Örneğin zekât vermeyenlerin cezası hakkında şu ayete yer verilmektedir: (vr. 220b) “وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ” “Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!” (et-Tevbe 9:34). Ayet konu olarak mallardan infak etmekle alakalı olmakla beraber ayetin baş tarafı, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ” “Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar.” şeklindedir. Yani ayetin siyak-sibak dediğimiz metin bağlamından muhataplarının farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer örnek komşusuna eziyet edenler hakkında (vr. 221a) verilen ayet şudur: “وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ” “Bütün toplulukları diz çöküp boyun eğmiş olarak göreceksin. Her topluluk kendine ait defterin başına çağrılacak, o gün yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz.” (el-Câsiye 45:28) Ayetteki genel ifadeyi sadece bir gruba hasretmek, ayetin isabetli bir yorumu olmamaktadır.

Eserde son grup olarak sayılan ve tek cennetlik grup olan tövbekâr insanların yer aldığı grup hakkında verilen (222b) Tevbe suresi 112. ayet, metninde başkaca özellikleri de barındıran, tövbe edenlerden bahseden ve müminleri müjdeleyen bir ayettir. Diğer ayetlere nazaran bu ayet, eserde bağlamından koparılmadan kullanılmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki ayetlerdeki harf ve kelimelerde eksiklik veya yazım yanlışları da bulunmaktadır. Bir örnekle yetinecek olursak; yukarıda metnine ve mealine yer verdiğimiz Tevbe suresi 34. ayetteki “يُنْفِقُونَهَا” kelimesi “يُنْفِقُونَ” şeklinde eksik yazılmıştır (vr. 220b).

Eserde verilen rivayetin sahih olup olmadığının değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü insanların sadece bir grubunun cennetlik olarak ifade edilip diğer on dört grubun cehennemlik olarak nitelendirilmesi dikkat çekicidir. İlaveten her bir grup hakkında verilen ayetin o grubun yapıp etmeleri ile doğrudan bağlantısının bulunup bulunmadığının da ayrı bir çalışma ile değerlendirilmeye tabi tutulması gerekmektedir. Pek çoğunda metin ve tarihî bağlamından koparılan ayetlerle karşılaşılacağına dair kanaatimize de yer vermekte yarar vardır.

Eserde sayılan her bir grup için “tövbe etmedikleri hâlde” şartının kullanılması –müellifin hakkını teslim etmek gerekir ki– önemli bir değerlendirilmedir. Çünkü bir müminin, yapıp etmeleri neticesinde Allah’a tövbe etmesi hâlinde affedileceği pek çok ayette vurgulanmıştır (Örnek olarak bk. en-Nisâ 4:48). Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesindeki diğer eserlerde olduğu gibi, kısaca tanıtımını ve içerik incelemesini yaptığımız bu eser hakkında da müstakil çalışmaların yapılması gerektiğine dikkat çekmekle yetinmek istiyoruz.

Katalog verileri için kaynak: Treći, Svezak. (1991). *Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa Gazi Husrevbegove Biblioteke (Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library)*, Sarajevo.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>