





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

ÇİLT: 51 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2015



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYANLAR

Fatih Kaya
Mutlu Doğan

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyamet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

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

TEKNİK YAPIM

Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara
Tel: (0312) 229 18 81
Fax: (0312) 229 63 97

ABONE ŞARTLARI

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

BASIM TARİHİ

?????

Bu dergi uluslararası  , ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır

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



SAYI HAKEMLERİ Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
Prof. Dr. Mehmet Ünal
Prof. Dr. Muhsin Demirci
Doç. Dr. Abdurrahman Candan
Doç. Dr. Ali İhsan Pala
Doç. Dr. Metin Yiğit
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan
Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu
Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin

YAYIN KURULU Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
Dr. Yüksel Salman
Dr. Necdet Subaşı
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Prof. Dr. Murtaza Bedir
Prof. Dr. Bünyamin Erul
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Dr. Faruk Görgülü

A) YAYIN İLKELELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplumu Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü olması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik'e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahrirî ise tahrir edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
Birden çok yazarı veya hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
TARİHİ VE GÜNCEL BOYUTLARIYLA YUKARI ENLEMLERDE ORUÇ PROBLEMİ THE PROBLEM OF FASTING IN THE UPPER LATITUDES FROM HISTORICAL AND CONTEMPORARY DIMENSIONS MUSTAFA BÜLENT DADAŞ	11
HELAL GIDA SERTİFİKASYON/BELGELENDİRME SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ THE CERTIFICATION PROBLEMS OF HALAL FOOD AND SOLUTION OFFERS YUNUS KELEŞ	59
KUR'AN-I KERİM'DE TARİHSEL BİR GÖNDERME (İNSANIN MAYMUNLAŞMASI YA DA KİMLİK KAYBI) A HISTORICAL CONVEYANCE IN THE QUR'ÂN (SIMIANIZED HUMAN BEING OR IDENTITY LOSS) MUHAMMED FATİH KESLER	103
TEVBE SURESİNİN 9/31. AYETİ ÇERÇEVESİNDE DİN ADAMI VE KARİZMA İLİŞKİSİ THE RELATIONSHIP BETWEEN CLERIC AND CHARISMA WITHIN THE FRAMEWORK OF THE 31TH VERSE OF REPENTANCE SURAH ABDÜLKADİR ERKUT	123
EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ RELATIONSHIP BETWEEN MIND AND NARRATION ACCORDING TO EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ FARUK GÖRGÜLÜ	145

EDITÖRDEN

Fz. Peygamber'in vefatından sonra fetihler ve farklı milletlerin İslamiyeti kabulü ile ortaya çıkan yeni âdetler, kültürler ve uygulamalar yeni fikhî problemleri de beraberinde getirmiştir. İslam fakihleri naslar ve tarihsel tecrübe ışığında bu yeni hadiselerle fikhî çözümler üretmişlerdir. Öyle ki aynı fakihin bir konuda mekân faktörüne ve mahalli uygulamalara bağlı olarak farklı içtihatları ortaya çıkmıştır. Bu durum fikhî bir zenginliğe vesile olduğu gibi, sonraki fukahalar için de yol gösterici olmuştur. Kimi zaman da Hz. Peygamber'in geleceğe dair verdiği haberler, yahut fukahaların farazi meseleler üzerine verdiği fetvalar sonraki dönemlerde bazı fikhî hükümlerin istinbatı için bir delil olmuştur. Bunun çarpıcı örneklerinden biri namaz vakitlerinin oluşumu, buna bağlı olarak oruç ibadetine imsak ve iftar vakitlerinde kendisini göstermektedir. Bilindiği gibi ekvatordan uzaklaşıp kutuplara doğru gidildikçe gece ile gündüz arasındaki zaman farkı açılmaktadır. Buna bağlı olarak vakitler arasında uzama kısalma ve belli vakitlerin oluşmasında alışılmışın ötesinde farklar meydana gelmektedir. Bazen de belli vakitler oluşmamaktadır. Böyle bir durumda yapılması gereken nedir? Vakit oluşmadığı için namaz kılma sorumluluğu ortadan kalkacak mıdır? Yoksa kıyas, takdir gibi farklı unsurlar ve çözüm yolları mı gündeme gelecektir? Dr. Mustafa Bülent Dadaş, bu konudaki yaklaşımları, gece ve gündüz vakitlerinin tam olarak oluşmadığı bölgelerdeki oruç ibadeti ile ilgili hükümleri "Tarihi ve Güncel Boyutlarıyla Yukarı Enlemlerde Oruç Problemi" başlıklı makalesinde ele aldı.

Günümüzde helal gıda konusu her geçen gün daha fazla hassasiyet kazanan bir mesele. İnsanlar tükettikleri gıdanın sağlığa uygun olması yanında inanç değerlerine de uygun olmasına dikkat etmekte. Helal gıda alanında son dönemde yaygınlaşan çalışmalar bu açıdan oldukça önemli. Ancak malı daha ucuza mal etmek, ürünün görsel açıdan çekici olmasını sağlamak, uzun süre dayanıklı kalmasını sağlamak gibi amaçlarla gıdalardaki katkı maddeleri, jelatin, hormonlar, genetiği değiştirme işlemleri, usulüne uygun olarak yapılmayan hayvan kesimi ve besleme biçimleri hem sağlık açısından hem de islamî ilkeler açısından belli mahzurları içermektedir. İslam'da tüketiciye sağlığa uygun ve yenilip içilmesi meşru olacak nitelikte hizmet vermek, üreticiler için bir zorunluluk mahiyetinde. Günümüzde helal gıda alanında sevindirici adımlar atılmış ve belli standartlar getirilmiş olmakla birlikte hâlâ birtakım suiistimallerin bulunduğu da ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu alanda tam bir güven ortamının oluştuğu söylenemez. Herkesin rahatlıkla tüketebileceği güvenli gıdaların ve bu alanda yeterli standartların oluşması oldukça önemli. Dr. Yunus Keleş'in, "Helal Gıda Sertifikasyon/Belgelendirme Sorunları ve Çözüm Önerileri" isimli makalesi bugün ciddi bir iktisadi boyutu yanında uygulama biçimi ve sertifikasyon sorunlarıyla da günümüzde en çok tartışılan konulardan bir olan helal gıda uygulaması alanındaki problemleri bizimle paylaştı.

İnsanı değerli kılan en önemli vasıflardan biri kimliği ve kişiliğidir. İslam, insan onur ve haysiyetini zedeleyecek her şeyi yasaklamıştır. Kişinin kimliği, kişiliği şahsa özeldir ve dokunulmazdır. İnsan, kendisine verilen bahşedilen bu hasletleri geliştirmek ve onları korumakla yükümlüdür. Ancak kişinin işlediği suçlar/günahlar, dokunulmazlığını, hürmetini etkiler. İsrailoğulları'nın, "cumartesi günü çalışma yasağına" karşı hürmetsizlik etmeleri ve bunun sonucunda ilâhî cezaya çarptırılmaları farklı bir kimlik kaybı olarak görülmektedir. Prof. Dr. Muhammed Fatih Kesler, Cumartesi günü çalışma yasağına uymayan İsrailoğulları'nın cezalandırılması ve kimlik kaybına uğraması konusunu "Kuran-ı Kerim'de Tarihsel Bir Gönderme (İnsanın Maymunlaşması ya da Kimlik Kaybı)" başlıklı makalesiyle ele aldı.

Tarih boyunca insanlar kimi zaman Hz. Yahya (a.s.) örneğinde olduğu gibi peygamberlerine hak ettikleri değeri vermemişler, kimi zaman da Hz. İsa'nın (a.s.) kavmi gibi peygamberlerini ilâhî sıfatlarla nitelendirerek onlara beşer üstü sıfatlar ve anlamlar atfetmekle hududullahı aşmışlardır. Model olma ve temsil konusunda peygamberlerin varisleri olan din adamlarının, muhataplarına karşı tavrı peygamberi bir tavır olmalıdır. Din adamlarının her dönemde kendilerine karşı uygulanmaya çalışılan itibarsızlaştırma veya aşırı değer atfetmeye karşı doğru, dengeli bir tavır içinde olmalıydılar. Dr. Abdulkadir Erkut, din adamının toplumsal fonksiyonunu "Tevbe Suresinin 9/31. Ayeti Çerçevesinde Din Adamı ve Karizma İlişkisi" başlıklı yazısıyla bizimle paylaştı.

Aklın nakil ilişkisi öteden beri ilim dünyasının en hararetli tartışmalarından biri olmuştur. Aklın hakikate tek başına ulaşım ulaşılamayacağı meselesi İslam dünyasında olduğu kadar Batı dünyasında da çokça tartışılan bir konudur. Kur'an-ı Kerim'de hem akla hem de nakle vurgu yapılmasına rağmen, aklın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği ve akıl nakil dengesi hususunda İslam âlimleri tarafından ileri sürülen görüşler, tarihsel süreçte mezhep ayrılıklarına varıncaya kadar farklılık sebebi olmuştur.

Nasları yorumlamada ve hüküm tesisinde akıl-nakil dengesi tarihsel süreçte hep konuşulmuş, bazen de mezhepler arası farklılıklarda belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Akıllı müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen selefi düşüncenin karşısında, İslam filozofları ve Mutezile, akıllı hakikatin bilinmesini sağlayan bir kaynak olarak kabul etmişlerdir. Eş'arîler, Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hudûsu, öldükten sonra dirilme, vb. konuları gerek ayetlerden delillerle gerekse akli istidlallerle ispatlamaya çalışmışlardır. Eş'arî'nin metodolojisi ve sistemi göz önüne alındığında onun aklın kullanılmasına karşı çıkmadığı görülecektir. Akıl-nakil ilişkisi konusunda Eş'arî'nin yaklaşımını "Ebu'l- Hasen el- Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi" isimli makalesiyle Dr. Faruk Görgülü değerlendirdi.

Yıl boyu yayınladığımız bütün sayılarda değerli katkılarıyla dergimizi zenginleştiren, ilim ve kültür havzamızın kıymetli birikimlerini okuyucularımızla buluşturmamızda bize destek veren bütün değerli kalemlerimize teşekkür ediyorum. Yılın bu son sayısını ilginize sunarken, 2016 yılının da bereketli, verimli bir yıl olmasını diliyorum, Farabi özel sayısında tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

TARİHİ VE GÜNCEL BOYUTLARIYLA YUKARI ENLEMLERDE ORUÇ PROBLEMİ THE PROBLEM OF FASTING IN THE UPPER LATITUDES FROM HISTORICAL AND CONTEMPORARY DIMENSIONS

MUSTAFA BÜLENT DADAŞ
DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



ABSTRACT

The certain times were determined in order to perform the worships easily and regularly. The fact that not occurring of the determined time for some worships due to geographical conditions, should not mean the prescribed worship will be dropped. As in ordinary regions, the fasting and other worships are also obligatory in the regions where signs of night and day don't emerge in 24 hours.

There are basically two different views about determination of fasting times in regions where daylight exceeds 20 hours. Most of the ancient Islamic law scholars and contemporary Islamic jurists argued that the fasting time is between dawn and sunset based on the verses and hadiths that determine fasting time. Nevertheless, some contemporary Islamic jurists accepted the estimation in these areas. Islamic jurists those who accepted estimation had different opinions about which measurement would be taken as the criteria: Mekke's iftar time or 45° latitude times or setting of a time which sufficient to eat and drink for fasting of the next day.

Keywords: Fasting, sign, latitude, determination, cause.

ÖZ

İbadetlerin kolaylıkla ve muntazam bir şekilde icra edilebilmesi için muayyen vakitler belirlenmiştir. Coğrafi koşullar sebebiyle bazı ibadetler için tayin edilen vakitlerin oluşmaması, emredilen ibadetin düşeceği anlamına gelmemelidir. Gündüz ve gece alametlerinin 24 saat zarfında zuhür etmediği bölgelerde de oruç ve diğer ibadetler mutedil bölgelerde olduğu gibi farzdır. Gündüz süresinin 20 saati aştığı bölgelerde oruçlu geçirilecek sürenin tayini hususunda temelde iki farklı görüş oluşmuştur. Kadim fukaha ve muasır fakihlerin pek çoğu, oruç süresini tayin eden ayet ve hadislerin umûmi hitabını esas alarak orucun imsak ile güneşin batışı arasında tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Buna mukabil muasır bazı fakihler, bu gibi bölgelerde takdire gidilmesi gerektiğini benimsemişlerdir. Takdiri benimseyen fakihler kendi aralarında esas alınacak ölçünün ne olacağı hususunda farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Mekke'nin iftar vakti, 45° enlem vakitleri ve bir sonraki gün oruç tutabilecek kadar yiyecek ve içecek almaya yetecek bir zamanın belirlenmesi gibi kriterler, takdiri benimseyenlerin esas aldıkları başlıca kriterlerdir.

Anahtar Kelimeler: Oruç, alamet, enlem, takdir, sebep.

Giriş

İslam'ın farz kıldığı temel ibadetlerden namaz, oruç, zekât ve hac muayyen vakitlere bağlanarak emredilmiştir. Bu vakitlerden bazısı namaz ve oruçta olduğu gibi o ibadetin sebebi,¹ zekâta olduğu gibi vücup şartı², hacda ise geçerlilik şartı kılınmıştır.³ “*Namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.*”⁴, “*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*”⁵, “*Hac (ayları), bilinen aylardır.*”⁶ vb. ayetler, mezkûr ibadetlerin belirli vakitlere bağlandığını genel olarak ifade etmiş ancak bu vakitlerin ne zaman girdiği ne zaman çıktığı ya da namazda olduğu gibi efdal ya da mekruh olan vakitler ile alakalı teferruat Hz. Peygamber'in beyanına bırakılmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden henüz yarım asır geçmeden Müslümanlar bir taraftan Afrika içlerine ve İspanya yoluyla Avrupa kıtasına girip orayı yurt edinirken, diğer taraftan Küçük Asya'nın kuzeybatısı olan o zamanki ismiyle Konstantiniyye'ye ve Orta Asya'nın kuzeyine doğru ilerlemişlerdir. Ulaşılan yeni bölgelerin iklimi,

¹ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtar*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-risâle'l-âlemiyye, Beyrut 2009, c. I, s. 124; Alâuddin Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*, nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. II, s. 630-633.

² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. I, s. 333-334; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. II, s. 634.

³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. I, s. 440, Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. II, s. 640.

⁴ Nisâ, 4/103.

⁵ Bakara, 2/187.

⁶ Bakara, 2/197.

coğrafi koşulları, gündüz ve gece vakitleri, İslam'ın geldiği Hicaz bölgesinden farklı olmasına rağmen⁷ sahabe ve sonraki nesil, Hz. Peygamber'in öğrettiği şekliyle vakitlere riayet ederek ibadetlerini yerine getirmiş, yerleştikleri yeni yerlerin coğrafi koşullarını ve gece-gündüz sürelerindeki farklılığı dikkate almamıştır.⁸

Tespit edilebildiği kadarıyla hicri 5. asırdan önce bir kısım namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgelerin ibadet vakitleri ile alakalı fakihlerden bir malumat nakledilmemiştir. Hicri 5. asırdan sonra ise özellikle o bölge Müslümanlarının uygulamada esas aldığı Hanefi mezhebi kitaplarında konudan bahsedilmeye başlanmış, sonraki dönemlerde bu mesele hakkında ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Söz konusu tartışmalara bir göz atıldığında bu tartışmaların genel itibarıyla yatsı ve vitir namazı etrafında döndüğü görülmektedir. Gündüz süresi 20 saati aşan bu bölgede oruç hakkında bir tartışma yoktur. Geçen asrın ortalarından itibaren göç yoluyla bir kısım Müslümanların Avrupa'nın kuzeyinde yer alan ülkelere yerleşmesi ve yerleşimcilerin gün geçtikçe çoğalması, yukarı enlemlerdeki ibadet vakitlerinin tartışmaya açılmasına sebep olmuş ve bu konunun görüşülmesi için pek çok toplantı düzenlenmiştir.

Bu çalışma, yukarı enlemlerde oruç vakti ile ilgili tarih boyunca öne çıkan görüşleri ortaya koymayı ve Diyanet İşleri Başkanlığının uygulaması da dâhil güncel önerileri ele almayı amaçlamaktadır. Problem, fıkıh tarihinde daha çok namaz üzerinden ele alındığı için ilk bölümde namaz ile ilgili tar-

⁷ Örneğin vahyin beşiği olan Mekk'e de en uzun gündüz 15 saat iken henüz sahabe-i kiramın hayatta olduğu ve İstanbul örneğinde olduğu gibi bir kısmının fetih hareketlerinde fiilen hazır bulunduğu bölgelerde gündüz süresi 17 saatten fazladır.

⁸ Rivayet edildiğine göre sahabe-i kiramdan Ebu Eyyub el-Ensâri'nin (ö. 54) de içinde bulunduğu bir cemaat İstanbul'da akşam namazı kılmak istemiş. Cemaate imamlık yapan Ukbe b. Âmir güneşin batışından sonra namaza hemen başlamamış vakit biraz geçmiştir. Bunun üzerine Ebu Eyyub el-Ensâri Ukbe'ye dönerek "Sen Allah resulünün ashabındansın neden namazı Güneş'in batışının arkasından hemen kılmıyorsun? Onun ashabından olmayan biri senin böyle yaptığını görüp, akşam namazı vaktinin bu olduğunu sanacak." diye çıkışmıştır. Bunun üzerine oradakiler Ebu Eyyub'e dönerek akşam namazı vaktinin ne zaman girdiğini sormuşlar. Ebu Eyyub "Güneş batınca" diye cevap vermiştir." Süleyman b. Ahmed et-Taberâni, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1994, c. XVII, s. 312; Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed İzzu, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. II, s. 18. Bu olay, Hz. Peygamber'in vakitler konusundaki söz ve uygulamalarının, vakitlerin oluştuğu her yer için geçerli olduğunu ve sahabenin bu şekilde uygulamış olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

tışmalara ağırlık verilmiş bu tartışmalardan oruçla ilgili esaslar tespit edilmeğe çalışılmıştır. Mezkûr bölgelerde namaz vakitleri ve takdirin neye göre yapılacağı hususundaki münakaşalara girilmemiştir. Güncel öneriler ve bu önerilere binaen yapılan uygulamaların pratik olarak neye tekabül ettiğini göstermek için tablolar kullanılmış, çalışma bir kısım önerilerin de yer aldığı bir sonuç ile tamamlanmıştır. Çalışmanın bu alanda ülkemizde yapılacak çalışmalara özellikle de literatür açısından kaynaklık etmesi umulmaktadır.⁹

I. Problemin Tarihi Arka Planı

1. Yukarı Enlemlerde Namazın Farziyeti ve Tartışmanın Tarihi Boyutu

Vakitlere dair alametlerin oluşmadığı yerlerdeki ibadetlerle alakalı problemler, yüksek enlemlerde yaşayan Türklerin İslamlaşması ile görülmeye başlamıştır. Fıkıh kitapları ve seyahatnamelerde Bulgar ülkesi (بلاد بلغار) diye bahsedilen bölge, tarihte Müslümanların bildiği en kuzey bölgedir.¹⁰ Yatsı ve vitir namazı vakitlerinin bu bölgede oluşmaması sebebiyle fıkıh kitapları buradan özellikle bahsetmiş, vakti oluşmadığı için yatsı namazının düşüp düşmediğini tartışmıştır. Bugün Tataristan'ın başkenti Kazan'a yakın olduğu ve Moskova ile yaklaşık aynı enlemde bulunduğu ifade edilen Bulgar

⁹ Bu çalışmanın hazırlanmasında özellikle tablo ve grafikler başta olmak üzere astronomi ile ilgili malumatlar konusunda yardımlarını esirgemeyen Başkanlık Astronomları; İlhami Aşikkaya, Gürhan Eren ve Hümeýra Nur İşlek ile Başkanlık müşaviri Prof. Dr. Sacit Özdemir hocamıza teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

¹⁰ Ünlü seyyah Zekeriyya el-Kazvîni (ö. 682) yerleşim bölgelerinin inşa edilmesine duyulan ihtiyaç, bölgelerin özellikleri ve insan üzerindeki etkisini yazdığı *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*⁹ adlı kitabında kendi döneminde bilinen dünyayı yedi bölgeye ayırmış ve yedinci bölgede Bulgar ülkesinden bahsetmiştir. Kazvîni'nin bölge ile ilgili verdiği malumatın temel iki kaynağı İbn Fadlân'ın risalesi ile Ebu Hamid el-Endulusî'nin kitabıdır. Bkz. Zekeriyya el-Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Dâru sâdir, Beyrut ty., s. 612-614. Bölgenin ve ahalisinin tarihi hakkında *Telfiku'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fi vekâii' Kazân ve Bulğâr ve mulûki Tatar* isimli hacimli bir eser yazan Tatar asıllı seyyah âlim Muhammed Murad Remzî (ö. 1935), bölgeyi gezen seyyahların Bulgar ülkesinin ötesinin karanlıktan, yani Güneş'in doğmadığı yerlerden ibaret olduğunu dediklerini naklederek, bu ülkenin o dönemde kuzeydeki en son ülke olduğunu, tarih boyunca kimi zaman Balkanlara kadar uzandığını kimi zaman da topraklarının sadece İdil bölgesi civarında daraldığını ifade eder. Remzî, bu kadim ülkeden günümüze yalnızca harabeye dönüşmüş bazı yapıtların kaldığını naklederek Tuna Bulgarları ile bu bölgede bulunan İdil Bulgarlarının aynı ırktan geldiğini anlatır. Bkz. Muhammed Murad Remzî, *Telfiku'l-ahbâr*, Matbaatu'l-Kerime, Orenburg 1098, c. I, s. 262-263.

ülkesinde¹¹ İslamlaşmanın ne zaman başladığına dair kesin bir veri yoktur.¹²

Bulgar ülkesi ile alakalı malumatların en eski kaynağı, Ahmed b. Fadlân'ın hicri 309'da Bağdat'tan ayrılıp önce Buhara'ya oradan da Bulgar ülkesine kadar yaptığı seyahatini kaleme aldığı risalesidir. İbn Fadlân'ın Bulgar ülkesinde özellikle de namaz vakitleri ile ilgili gördüğü ve yaşadığı hadiseler, yukarı enlemlerde namaz ve oruç vakitleri hakkında yapılan tartışmalar için o günden bu güne Müslümanların uygulamasını göstermesi bakımından gayet önemlidir.¹³ Nitekim vaktin oluşmaması sebebiyle yatsı namazının dü-

¹¹ Muhammed Hamidullah, Kâtip Çelebi'nin "el-İlmâmu'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes" adlı astronomi ve coğrafya ile ilgili risalesini tanıttığı ve neşrettiği yazısında, risale müellifinin "Bulgar ülkesi" ifadesini parantez içinde "Kazan" yazarak beyan etmiştir. Bkz. Muhammed Hamidullah, "Ârâu Kâtip Çelebi fi bâdi mesâilil-fıkhiyyeti'l-müteessirati bi ilmi'l-heyeti'l-cedid", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1971, s. 158.

¹² Yâkut el-Hamevî Bulgar halkının Abbâsî halifesi Muktedirbillah zamanında İslâm'a girdiğini nakleder. Hamevî'nin bu bölge ile alakalı anlattıklarının temel kaynağı İbn Fadlân'ın risalesidir. Bkz. Şihâbuddin Ebu Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdr, Beyrut 1995, c. I, s. 486. Şihabuddin el-Mercânî (ö. 1306) ise bu konuda üç görüşten bahseder. Birinci görüşe göre bölge hicri birinci asırda Emevîler'in Hazarlılardan bir gruba galip gelmesi ile İslamlaşmıştır. İkinci görüşe göre İslamlaşma, Abbâsî halifesi Me'mun (ö. 218) döneminde, üçüncü görüşe göre ise başka bir Abbâsî halifesi olan Vâsık (ö. 232) zamanında olmuştur. Harun b. Bahauddin Şihâbuddin el-Mercânî, *Nâzuratu'l-hakk fi fardiyeti'l-işâi ve in lem yeğibiş-şafak*, thk. Orhan Ençakar-Abdulkadir Yılmaz, Dâru'l-Feth, Amman 2014, s. 380-381. Sonuç olarak; Bulgar kralı Elmas b. Selkey'in kendilerine İslâm'ı öğretmesi için bir heyeti istemesi üzerine Abbâsî halifesi Muktedirbillah'ın (ö. 320) İbn Fadlân'ın da içinde bulunduğu heyeti, hicri 309 yılında Bulgar ülkesine göndermesinden, bölge halkının hicri dördüncü asırdan önce Müslüman olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Bölgenin İslamlaşma sebepleri için ayrıca bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Abdurrahim el-Endulusî, *Tuhfetu'l-elbâb ve nuhbetü'l-e'câb*, thk. Ali Ömer, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2002, s. 108-109.

¹³ Ahmed b. Fadlân (ö. ?) Bulgar memleketinde konumuzla ilgili yaşadığı hayret verici olaylardan birini şöyle nakletmiştir: "Bulgar'a ulaştığımız ilk günün gecesinde benim için kurulan çadra girdim ve heyette yer alan Bulgar kralının Bağdatlı bir terzisi ile sohbet etmeye başladım. Yatsı ezanının girmesine kadar yaklaşık yarım saat konuştuk. O sırada ezan okundu. Çadırdan çıktığımızda fecrin doğmuş olduğunu gördük. Müezzine hangi namaz için ezan okuduğunu sorunca sabah namazı için dedi. 'Peki, yatsı namazı ne oldu?' dedim. 'Yatsı namazını akşam namazıyla beraber kılıyoruz' diye cevap verdi. Peki, 'geceye ne oldu?' diye sorunca 'gece işte gördüğün gibi. Hatta bundan daha kısıydı ancak uzamaya başladı.' dedi ve sabah namazını kaçırmamak için bir aydan beri geceleri uyumadığını ifade etti."

İbn Fadlân, burada gecelerin çok kısa olduğunu ve Güneş'in batmasından önce oluşan kızıl şafağın hiç batmadığını aktarmıştır. Yine Bulgar kralının kendisine, üç günlük mesafe ötesinde Vîso denilen bir şehrin bulunduğunu ve gecenin orada sadece bir saat sürdüğünü söylediğini nakletmektedir. İbn Fadlân, gecelerin uzadığı ve gündüzlerin kısaldığı mevsimi müşahade etmeden Bulgar'dan ayrılmadıklarını söyler. Bkz. İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân fi vasfi'r-rihleti ilâ bilâdi't-Türk ve'l-Hazer ver'Rûs ve's-Sakâlîbe*, thk. Sâmî Dehhân, Matbûatu Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî, Dımaşk, s. 124-127.

şeceği iddiasına en kapsamlı bir şekilde cevap veren Kazanlı fakih Şihabuddin el-Mercânî, İbn Fadlân'ın anlattıklarını dikkatle ele almış ve varmış olduğu fikhî çıkarımda delil olarak kullanmıştır.

Verilen bu malumatlardan anlaşıldığı üzere ehl-i ilim, en geç hicri dördüncü asrın başından itibaren gündüzü veya gecesini normalin üstünde uzun olan yerlerden haberdar olmuştur. Bununla birlikte özellikle de Orta Asya'da hâkim olan Hanefî mezhebi fakihlerinin -pek çoğu hâlâ yazma hâlinde bulunan- o dönemde telif ettikleri kitaplara müracaat ettiğimizde, hicri altıncı asırdan önce Bulgar ülkesinden ve oraya ait namaz vakitlerinden bahsettiklerine dair bir ibareye rastlanmamıştır.¹⁴

Tespit edilebildiği kadarıyla Güneş'in batmasından hemen sonra fecrin zuhur etmesi suretiyle¹⁵ vaktin oluşmadığı yerde namazla ilgili verilen ilk fetva, Zahiruddin el-Merğînânî'nin¹⁶ (ö. 506) el-Fetâvâ'z-zahîriyye adlı kitabında zikredilmektedir.¹⁷ Fetvada, Burhaneddin el-Kebir'in (ö. 495) Güneş battıktan hemen sonra fecrin zuhur ettiği bölgelerde yaşayan Müslümanların yatsı namazını kılmaları gerektiğini belirttiği ifade edilmiştir. Merğînânî, Burhaneddin el-Kebir'den¹⁸ naklettiği fetvaya, yatsı namazını

¹⁴ Örnek olarak Cassâs'ın (ö. 370), Tahâvî'nin (ö. 321) *Muhtasar*'ı üzerine yazmış olduğu şerhte, Kudûrî'nin, (ö. 428) *Muhtasar* ve *Tecrid*'inde, Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373) nin "*Uyûnul mesâil*", "*Mecmûun'n-nevâzil*" ve "*Fetavân'nevâzil*" kitaplarında, Ebu Zeyd ed-Debbûsî'nin (ö. 430) *el-Esrâr fî'l-fürû'*unda, Süğdî'nin (ö.461) *en-Nutef*'inde, Serahsî'nin (ö. 483) *Mebûr*'unda, Ebu Yakup Yusuf b. Ali el-Curcânî'nin (ö.522 [?]) *Hizânetü'l-ekme'*inde, Alâuddin es-Semerkindî'nin (ö.539), *Tuhfetü'l-fukahâ'*sında ve Bedâî', Hidâye ve Fetâvâ-i Kâdihân gibi altıncı asırda telif edilmiş eserlerde de meseleye değinilmemiştir.

¹⁵ Hanefî mezhebi kitaplarında gecenin veya gündüzün aylarca sürdüğü yerlerde namazın hükmünün ne olacağı meselesi tartışılmamıştır. Konu genelde Bulgar ülkesi bağlamında ele alınmıştır.

¹⁶ Leknevî, kitabın 619'da vefat eden Muhammed b. Ahmed Zahiruddin el-Buhârî'ye de ait olabileceğine dair görüşleri nakleder. Bkz. Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Zu'bi, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998, s. 204-206.

¹⁷ "وأفتى الشيخ الإمام الأجل برهان الدين الكبير في أهل بلد كما تغرب الشمس يطلع الفجر عليهم صلاة العشاء والصحيح أن لا ينوي القضاء لفقد وقت الأداء."

¹⁸ Tam ismi Abdulaziz b. Ömer b. Mâze olan Burhaneddin el-Kebir, Serahsî'ye öğrencilik, oğulları olan Sadruşşehîd Husâmeddin Ömer (ö. 536) ile Sadru'ssaîd Tâcuddin Ahmed'e (ö. ?) hocalık yapmıştır. Rivayet edildiğine göre Sultan Melikşâh'ın oğlu olan Sultan Sencer onu önemli bir görev için Buhara'ya göndermiş ve ona "Sadr" lakabını vermiştir. Hanefî mezhebinde bir başka fakih için kullanılmayan, es-Sadru'l-Mâdî, es-Sadru'l-Kebîr, Burhaneddin el-Kebir ve Burhanü'l-Eimme gibi lakaplar sadece onun için kullanılmıştır. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, s. 166-167. Burhaneddin el-Kebir aynı zamanda *el-Muhîtu'l-burhânî* ve *Zehîra* gibi kitapların sahibi Burhâneddin Mahmud b. İbn Mâze'nin dedesidir. Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 342-343.

eda edecek kadar vakit oluşmadığı için namazı kılarken kazaya niyet edilmemesi gerektiğini de ilave etmiştir.¹⁹ Elimizdeki el-Fetâvâ'z-zahîriyye nüshasındaki ibarede dipnotta verildiği şekliyle “ليس” yoktur. Bununla birlikte bu fetvayı el-Muhîtu'l-Burhânî adlı kitabında nakleden Burhaneddin el-Kebir'in torunu Mahmûd b. Ahmed (ö. 616)²⁰ ve Fetâvâ-i Tâtarhâniyye sahibi Alâ b. Alâ ed-Dihlevî (ö. 786)²¹ ibareyi başında olumsuzluk ifade eden “ليس” edatı olduğu hâlde zikretmişlerdir. Buna göre fetvanın mefhumu tamamen değişmekte ve Burhaneddin el-Kebir ve el-Merğînânî namazın düşeceğini söylemiş olmaktadır. Mercânî ibarenin sahih şeklinde olumsuzluk edatı olan “ليس” edatının olmadığı ifade ederek, aksi nakillerin tahriften ibaret olduğunu iddia etmektedir.²² Nitekim sonraki dönemlerde meseleyi nakleden Hanefî kitaplarının namazın sakıt olmayacağı görüşünü Burhaneddin el-Kebir'e nispet etmeleri, Zahîruddin el-Merğînânî'ye ait elimizdeki nüsha ile Mercânî'nin dediklerini doğrulamaktadır.

Merğînânî'nin kendisinden nakilde bulunduğu Burhaneddin el-Kebir, Mercânî'nin ifadesiyle meşhur Hanefî fakihî Sadruşşehîd Husâmeddin'in (ö. 536) babasıdır. Bununla birlikte sonraki dönem Hanefî fıkıh kitaplarında kim olduğuna ve ne zaman yaşadığına değinilmeksizin konu hakkında yapılan tartışmalarda, kendisine daima referansta bulunulmuştur. Konu hakkındaki ikinci fetva ise Tahir b. Ahmed Abdurreşîd el-Buhârî'nin (ö. 542) Hulâsatu'l-fetâvâ adlı kitabında zikredilmiştir. Hulâsa sahibi “Şayet Güneş battıktan hemen sonra fecrin zuhur ettiği bir yerde iseler yatsı namazını kılmaları vacip olmaz.”²³ diyerek Bulgar ülkesi ve aynı koşulda yaşayan Müslümanlardan yatsı namazının düşeceğini ifade etmiştir.

Hanefî mezhebinde mutun-i erbaa diye bilinen; Burhânuşşerîa el-Mahbûbî'nin (ö. 673) “Vikâye'si, Mevsilî'nin (ö. 683) Muhtar'ı, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694) Mecmau'l-bahreyn'i, ve Hâfuziddin en-Nesefî'nin (ö. 710) Kenz'inden konuya değinen tek kitap Kenz'dir. Yatsı namazının vaktinin

¹⁹ Ali b. Abdurrezzâk Zahîruddin el-Merğînânî, *el-Fetâvâ'z-zahîriyye*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa bl., no: 274, vr. 12a.

²⁰ Mahmûd b. Ahmed b. Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî fikhî'n-Nu'mânî*, thk. Naim Ahmed Eşref, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 2004, c. II, s. 6-7.

²¹ Alâ b. Alâ ed-Dihlevî, *el-Fetâvâ'i-tâtarhâniyye*, thk. Seccâd Hüseyin, Matbaatu meclisi dâiratu'n-Nu'maniyye, Haydarabâd ty., c. I, s. 404.

²² Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 347.

²³ “قلو كانوا في بلدة إذا غربت الشمس طلع الفجر لا يجب عليهم صلاة العشاء” Bkz. Tahir b. Ahmed Abdurreşîd el-Buhârî, *Hulâsatu'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi bl., nr. 1107, vr. 20b.

oluşmadığı yerlerde namazın düşeceği kanaatinde olan Nesefî bu görüşü hem Kenz²⁴ hem de Vâfi adındaki metnine yazdığı Kâfi adlı kitabında zikretmiştir.²⁵ Mesele, mezhebin resmi ve esas görüşlerini yansıtan temel metinlerinden birinde ele alındıktan sonra Hanefî mezhebinde yazılmış metin ve şerhlerde, konuya yer verilmiş ve tartışılmıştır. Kenz şarihi Fahrüddin ez-Zeylâî (ö.743)²⁶, Molla Hüsrev (ö. 885)²⁷, İbrahim Halebî (ö. 956),²⁸ Şürunbulâlî (ö.1069),²⁹ Tahtâvî (ö.1231)³⁰ ve Meydânî (ö.1298)³¹ gibi fakihler Nesefî gibi düşünerek, vakit yoksa namaz da yoktur demişlerdir. Buna mukabil Burhaneddin el-Kebir, İbnü'l-Hümâm (ö. 861)³² ve Timurtâşî (ö. 1004) gibi fakihler ise vaktin oluşmaması sebebiyle namazın düşmeyeceğini savunmuşlardır.³³ İbn Âbidin (ö. 1252) ise her iki görüşün de mezhepte sahih kabul edildiğini ancak namazın sakıt olmayacağı görüşünün Şafî mezhebine de benimsendiği için daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir.³⁴

²⁴ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, (*Tebyînu'l-hakâik* şerhiyle beraber), el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1313h., c. I, s. 81.

²⁵ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin en-Nesefî, *el-Kâfi şerhu'l-vâfi*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye bl., 581, I, vr. 24a.

²⁶ Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzü'd-dekâik*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1313h., c. I, s. 81.

²⁷ Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi gururî'l-ahkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1973, c. I, s. 52.

²⁸ Halebî bu konuyu hem *Mültekâ'l-ebhur* adlı kitabında hem de Kaşgârî'nin *Münyetü'l-musallî* adlı kitabına yazmış olduğu Haleb-i kebir diye bilinen *Gunyetü'l-mümtelî* adlı kitabında ele almıştır. Haleb-i kebir'de yatsı namazının vücubunun sakıt olmayacağını savunan İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini çürütmeye çalışarak meseleye geniş bir şekilde yer vermiştir. Bkz. İbrahim el-Halebi, *Mültekâ'l-ebhur (Mecmau'l-enhur şerhiyle birlikte)* Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. I, s. 106-107; *Gunyetü'l-mümtelî şerhü münyetü'l-musallî*, Dersaadât, İstanbul ty., s. 230-231.

²⁹ Hasan b. Ammâr eş-Şurunbulâlî, *Merâki'l-felâh şerhu nûri'l-izâh* (Tahtâvî haşiyesiyle), thk. Muhammed el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 178-179.

³⁰ Tahtâvî, Bulgar ülkesinde yaz başında yaklaşık kırk gün Güneş'in 23 saat boyunca batmadığını gecenin sadece bir saat sürdüğünü belirterek bu malumattan haberdar olarak hükmünü vermiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî alâ merâki'l-felâh*, thk. Muhammed el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 178-179.

³¹ Abdulganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lubâb fi şerhi'l-kitâb*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 2003, s. 73.

³² Kemâlüddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003. c. I, s. 225-226.

³³ Mercânî, bu fakihlere ismi pek duyulmamış muhtemelen kendi bölgesinden olan pek çok fakihin ismini daha ilave eder. *Nâzûratu'l-hakk*, s. 418-420.

³⁴ Muhammed Emin İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, thk. Muhammed Subhî Hallâk-Âmir Hüseyin, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut trz., c. II, s. 18-22.

Meseleyi konuyla ilgili olarak yazmış olduğu “Nâzuratu’l-hakk fî fardiyyeti’l-işâi ve in lem yeğibi’ş-şafak” adlı konuyla ilgili yazmış olduğu müstakil kitabında ele alan Mercânî, sorunu birebir yaşayan bir fakih olarak en ince ayrıntılarıyla tartışmış, namazın vücutiyetinin sakıt olduğu görüşünün kendilerine nispet edilen fakihleri ve bu nispeti sorgulamıştır.³⁵ Mercânî, Abbâsî heyetinin Bulgar ülkesine gelip orada yaklaşık olarak bir yıl kaldıklarını belirterek, heyetin yatsı vakti girmeden fecrin zuhur ettiğini müşahede ettiklerini, içinde fıkıh âlimleri, idareciler ve mühendisler bulunmasına rağmen onlardan hiçbirinin, vakit oluşmadığı gerekçesiyle yatsı namazının sakıt olacağını söylemediklerini ifade etmiştir.³⁶Anlaşıldığı kadarıyla Mercânî, vaktin oluşmaması sebebiyle namazın sakıt olacağı tezine karşı savunduğu görüşünü, hicri 5. asrın ortalarına kadar süregelen ümme-

³⁵ Mercânî, namazın sakıt olacağına dair görüşün Halvânî, Bakkâli ve Zahiruddîn el-Merğînânî’ye nispetinin -pek çok kitapta zikredilmiş olsa bile- tevâtürle nakledilmesi gerektiği hâlde isnattan hali olması ve bir delile dayanmaması sebebiyle sahih olmadığını ifade etmiş, onları duyulan hüsnüzannın bu görüşün onlara nispet edilmesini tecviz etmediğini belirtmiştir. Mercânî, *Nâzuratu’l-hakk*, s. 378-379.

Muhammed Hamîdullah, Kâtip Çelebî’nin “*el-İlmâmu’l-mukaddes mine’l-feydi’l-akdes*” kitabında kutup bölgelerinde namaz vakitleri ile ilgili görüşlerini naklederken, Bakkâli ve Halvânî’ye nispet edilen bu görüşü tespit edebilmek için Halvânî’nin Ayasofya kütüphanesinde yazması bulunan el-Mebsût adlı kitabına müracaat ettiğini ancak konuyla alakalı bir şeye rastlamadığını ifade eder. Hamîdullah bu ve bir sonraki dipnotta izah edileceği üzere Halvânî ile Bakkâli’nin muasır olmadığı gerekçesinden yola çıkarak Mercânî’nin dediği gibi bu iki fakihe yapılan nispetin aslı olmadığı sonucuna varmıştır. Hamîdullah, “*Ârau Kâtip Çelebî fî ba’di mesâilî’l-fikhiyye*”, s. 158-159.

³⁶ Mercânî’nin konu hakkında söyledikleri özetle şöyledir: “Bulgarlılardan ilk Müslüman olanlar vaktin oluşmaması sebebiyle namazın düşüp düşmeyeceği meselesini nasıl oldu da heyete sormadı. Hâlbuki bu mesele onlar için gayet önemliydi. İslam’a yeni girmişlerdi ve İslam’ın hayatın her alanıyla ilgili hükümlerinin neler olduğunu öğreniyorlardı. Nitekim vaktin oluşmaması sebebiyle yatsının düşeceğini söyleyen Bakkâli ve Halvânî’den önce onlar içinde Abdulhayy b. Abdusselam, babası Abdusselam b. Yusuf gibi fakihler de yetişmişti. Haydi, onlar içinde fetva vermeye ehliyeti olan bir âlimin yetişmediğini varsayalım o hâlde ticaret ehli oldukları için sık sık yapmış olduğu seyahatlerinde diğer İslam şehirlerinde bulunan fakihlere bu meseleyi neden sormadılar? O bölge halkını bu denli ilgilendiren ve hükmünün öğrenilmesine şiddetle ihtiyaç bulunan bu mesele hakkında Bakkâli ve Halvânî’nin (ö. 452) döneminden önce kitaplarda hiçbir malumat yoktur. Bilindiği gibi ilk dönem fakihleri bırakın Yüce Allah’ın bölge ayrımı yapmadan her bir Müslüman üzerine farz kıldığı en büyük ibadet olan namaz konusunu ihmal etmeyi, insanları ilgilendiren küçük veya büyük her bir meselede fetvanın ne olduğunu bildirmişlerdir. Bu durumda böylesine büyük bir meseleyi nasıl ele almamışlar ve ihmal etmişlerdir!” Mercânî, *Nâzuratu’l-hakk*, s. 388

tin ameline³⁷ dayandırmıştır.³⁸

Meselenin özellikle de sekizinci asırda fıkıh kitaplarında tartışılmaya başlamasından itibaren fakihlerin genellikle vakti oluşmayan namazın sakıt olacağı görüşüne meylettikleri ve buna göre fetva verdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte günümüzde bazı Müslüman cemaatler müstesna, uygulamanın bu görüşe göre olmadığı gözlenmektedir.

Yukarı enlemlerde namaz ve oruç vakitleri ile ilgili Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin kitaplarına müracaat edildiğinde, tespit edildiği kadarıyla mesele hakkında kendisine görüş nispet edilen ilk fakihin İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478) babası ve aynı zamanda hocası olan Ebu Muhammed el-Cüveynî (ö. 434) olduğu görülmektedir. Malikî fakihlerinden olan Karâfî (ö. 684) ibadet vakitleri ve vakitlere müteallık usul konularını ele aldığı "el-Yevâkit fi ahkâmî'l-mevâkit" adlı kitabında Cüveynî'ye henüz şafak batmadan fecrin zuhur ettiği bölgelerde akşam ve yatsı namazının hükmünün sorulduğunu Cüveynî'nin de cevaben, kendilerine en yakın bölgeye göre vaktin tespit edilerek namazların kılınacağına dair fetva

³⁷ Haddizatında özellikle de Hanefî kitaplarına başvurulduğunda hakkında özel bir nas olmayan pek çok hükmün meşruiyetinin, âlimlerin karşı çıkmadığı ümmetin ameline dayandırıldığı görülür. Bu şekilde oluşan teamül bir yönüyle, ümmetin yanılmazlığı esasına dayanan sukut-i icma mesabesinde görülmüş, kıyas/genel kural ile çatışması hâlinde kıyas terk edilerek teamül ile amel edilmiştir. Özellikle de sahabe döneminde ortaya konan bir görüşün karşısında muhalif bir görüş çıkmamışsa, fakihler hükmü "Bu hüküm, sahabe huzurunda verilmiş ve karşı çıkan da olmamıştır. Dolayısıyla icma hâline gelmiştir." *وكان ذلك بمشهاد من الصحابة من غير تكبير فكان إجماعاً* Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. I, s. 327, c. I, s. 299, c. I, s. 370. Örnek kabilinden olarak; Harem sınırları içinde insanlar tarafından ekilen ve biçilen ya da insanların ettikleri cinsten olan bitkilerin kopartılmasının caiz oluşu, bu fillin Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar muhalif bir ses olmadan yapılıyor olmasına bağlanmıştır. Mevsilî, *İhtiyâr*, c. I, s. 515-516; İstisnâ akdinin genel kurala aykırı olmasına rağmen caiz sayılması, bu akdin bir inkârla karşılaşmadan sahabe devrinden itibaren teamül hâline getirilmesine dayandırılmıştır. Mevsilî, *İhtiyâr*, c. II, s. 94; Vekâlet, kefâlet ve şirket akitlerinin meşruiyeti Mevsilî, *İhtiyâr*, c. II, s. 380, 402, 438-439; Üzerinde nişan kabilinden ipeğin bulunduğu kumaşın erkek için caiz oluşu, hamama girme, yüzük kaşı üzerine lafzatullah ve Allah'ın isimlerini yazma, hayvanları içdiş etme vb. pek çok hüküm âlimler tarafından herhangi bir inkârla karşılaşmadan oluşan teamüle dayandırılarak caiz kabul edilmiştir. Mevsilî, *İhtiyâr*, c. IV, s. 123, 153, 126, 158.

³⁸ Mercânî'nin, savunduğu görüşte dayandığı tek delil elbette bu değildir. Bunun yanında vakitlerin namazın gerçek sebebi olmadığını, namazın ve diğer ibadetlerin gerçek sebebinin Allah'ın, kullarına olan kesintisiz nimetleri olduğunu ve vakitlerin sadece bu nimetler için birer kap kılındığını, buna binaen de vakitler oluşmasa da nimetlerin devam ettiği için namazın hiçbir zaman sakıt olmayacağını delil olarak zikretmiştir. *Nâzûratu'l-hakk*, s. 320-325, 332-334, 347, 348, 363-365. Ömer Nasuhi Bilmen hoca da benzer gerekçelerle vaktin oluşmaması sebebiyle namazın sakıt olmayacağını ifade etmektedir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1986, s. 105-106.

verdiğini nakleder.³⁹ Karâfi'nin Cüveynî'ye nispet ettiği bu görüşe İmamu'l-Harameyn'in (ö. 478) önemli eseri Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezhep'te rastlanamamıştır. Bununla birlikte İmam Nevevî'den (ö. 676) itibaren sonraki Şafîî kitapları, konuya değinmiş ve bu gibi bölgelerde, vaktin oluştuğu en yakın bölgeye takdir-i nisbi yapılarak namazların kılınması gerektiğine hükmetmişlerdir.⁴⁰

Meseleyi modern ilmin ulaştığı verilere en yakın bir şekilde ele alan âlim, fıkıhçılığı yanında coğrafya ve astronomi alanında da uzmanlığı ile tanınan Karâfi (ö. 684) dir. Karâfi, yukarıda söz edilen “el-Yevâkit fî ahkâmi'l-mevâkit” adlı kitabında nadirat kabilinden vaki olan meseleleri zikrederken Buhara fakihlerinin verdiği bir fetvadan bahseder. Fetvaya konu olan soru ve verilen cevap şöyledir: “Soru: ‘Ramazan ayı geldi. Burada gecenin uzunluğu sadece bir saatin üçte biri kadardır. İftar etmekle meşgul olsak akşam ve yatsı namazını kılmadan fecir doğacak, namazla uğraşsak iftar edemeyeceğiz. Hangisi ile başlayalım?’ Cevap: ‘İftar edin ve namazı sonra kılın. Zira hastadan abdest alma, namazın rükunları ve oruç gibi mükellefiyetlerin düşmesi örneklerinde görüldüğü üzere bedeninin maslahatı ibadetlerden önce gelir.’”

Karâfi, naklettiği fetva ile ilgili şu önemli değerlendirmeleri yapar: “Fetvada söz konusu edilen durum mümkün olup 60° ve üzeri enlemlerde vaki olur.⁴¹ “el-Mihâdu'l-mevdû ve's-sakfi'l-merfû” adlı coğrafya kitabımda da izah ettiğim üzere gece ve gündüzden her birinin sadece yarım saate düştüğü yerler olduğu gibi altı ayı aşığı yerler de vardır. Bu sebeple verilen fetva sahihtir ve vakiya uygundur. Bununla birlikte Ramazan ile alakalı fet-

³⁹ Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-Yevâkit fî ahkâmi'l-mevâkit*, nşr. Celâl Ali el-Cihâni, Dâru'n-Nur, Amman 2014, s. 123.

⁴⁰ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty., c. III, s. 49; *Ravdâtu't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavved, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad 2003, c. I, s. 292-293; Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib şerhu ravdu't-tâlib*, Dâru'l-Kitab el-İslâmî, yy. ty., c. I, s. 117; Şihâbuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc* (Şirvânî ve Abbâdî haşiyeleri ile), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır ty., c. I, s. 421, 424; Muhammed b. Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc*, nşr. Cevbelî eş-Şafîî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004, c. I, s. 173; Şemsüddîn Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Şebrâmellisî ve Raşîdî haşiyeleri ile), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. I, s. 369-370.

⁴¹ Karâfi'nin bahsettiği yere örnek olarak İsvaç'in 67° enleminde yer alan Kiruna kentini örnek verebiliriz. Bu kentte 12 Haziran günü Güneş 00: 29'da batmakta ve 00:50'de doğmaktadır. Buna göre Güneş'in batışı ile doğuşu arasından zaman farkı sadece 21 dakikadır.

vaya konu olan bu durum tüm senelerde meydana gelmeyip bazı senelere denk gelir.”⁴² Karâfîden sonra gelen Mâlikî fakihleri bu konuda genellikle Karâfî’yi takip etmişler⁴³ ve onun, oruç süresinin 23 saati aştığı günlerde gündüzün tamamının oruçlu geçirilmesi gerektiğine dair verilen fetvanın tashih edilmesi hususunda farklı bir yorumda bulunmamışlardır. Bu bilgi, Mâlikî fakihlerinin 7. Asırdan itibaren yerkürede gündüzün 23 saati aştığı yerlerin varlığından haberdar olduklarını göstermesinin yanında bu sürenin tamamının oruçlu olarak geçirilmesi gerektiği noktasında da Karafî ile aynı kanaatte olduklarını da göstermektedir.

Vaktin oluşmadığı yerlerde vakte bağlı olan ibadetlerin nasıl yerine getirileceği konusu kimi hadis şerhlerinde de yer almıştır. Hadis âlimleri meseleyi genellikle Müslim (ö. 261) ve diğer bazı muhaddislerin Nevvâs b. Sem’an’ın rivayet ettiği Deccal hadisi bağlamında ele almışlardır. Bu hadiste “Hz. Peygamber, Deccâl’in yeryüzünde kırk gün kalacağını, kırk günden bir günün bir sene; diğer bir günün bir ay ve başka bir günün de bir hafta kadar süreceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine sahabenin “Bir sene kadar süreceğin de beş vakit namaz yeterli olacak mı?” şeklindeki sorularına “Hayır siz ona göre takdir yapınız.” şeklinde cevap vermiştir.”⁴⁴ Bu hadis bağlamında bir günün bir sene kadar uzun olduğu dönemde namazın hangi vakitlerde kılınacağına değinen Nevevî (ö. 676) özetle şöyle demektedir: “Bu hüküm Kâdî İyâz’ın (ö. 544) dediği gibi Şeriat sahibi olan Hz. Peygamber’in bugüne özgü olarak koymuş olduğu özel bir hükümdür. Şayet bu hadis olmasaydı ve hüküm içtihadımıza bırakılsaydı, diğer günlerde olduğu gibi sadece bir günlük beş vakit namaz kılmakla yetinirdik.”⁴⁵ diyerek namaz va-

⁴² Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Yevâkit fi ahkâmî’l-mevâkit*, nşr. Celâl Ali el-Cihânî, Dâru’n-Nur, Amman 2014, s. 122.

⁴³ Örnek olarak bkz. Şemsuddin Muhammed b. Muhammed Hattâb, *Mevâhibu’l-celîl şerhu muhtasari Halîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1992, c. I, s. 388.

⁴⁴ Ahmed, *Müsned*, c. XXIX, s. 173 (Hadis no: 17629); Müslim, “Fiten”, 110; İbn Mâce, “Ebvâbü’l-fiten”, 33, Ebu Dâvûd, “Melâhim”, 14; Tirmizî, “Ebvâbü’l-fiten”, 59.

⁴⁵ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Müslim b. Haccâc*, Dâru’l-Menâr, Kahire 2003, c. XVIII, s. 382. Nevevîden sonra gelen hadis şarihleri genel olarak onun görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Örnek olarak bkz. Nâsiriddin, Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr şerhu mesâbihü’s-sünne*, thk. Nureddin Tâlib b Vizâratü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 2012, c. III, s. 360; Ali b.Sultan el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih ve mişkâtü’l-mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2002, c. VIII, s. 3460; Ebu’l-Alâ Muhammed el-Mübârekfûrî, *Tuhvetü’l-ahvezî bi şerhi câmi’i’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut c. VI, s. 415; Muhammed Takî Osmânî, *Tekmiletü fethi’l-mülhim*, Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut 2006, c. VI, s. 293-300.

kitlerinin takdir edilerek kılınacağını açıklamıştır.⁴⁶

Vakti oluşmayan namazın farziyetinin düşüp düşmediği ile alakalı yukarıda naklettiğimiz görüşleri birlikte değerlendirdiğimizde Şâfiî ve Mâlikî fakihleri ile Hanefî mezhebinden bir kısım fakihlerin namazın sakıt olmayacağı görüşünü paylaştıklarını görmekteyiz. Bu görüşe mukabil Hanefî mezhebinde özellikle de 8. asrın başlarından itibaren aksi yönde fetvalar verilmeye başlanmış ve bu kanaat giderek yaygınlaşmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hanefî fakihleri meseleyi sadece yatsı ve vitir namazı bağlamında ele almış, İbn Âbidîn bu iki namaza sabah namazını da eklemiştir. Bu fetvanın esasını, namazın vücup sebebinin vakit olduğu, vaktin bulunmaması hâlinde namazın olmayacağı gerekçesi teşkil etmektedir. Bu gerekçenin ve varılan sonucun fikhî bakımdan gayet değerli olduğunu kabul etmekle birlikte şu sonuçları doğuracağı da unutulmamalıdır:

1. 66° enleminden sonra yılın bazı günlerinde Güneş batmamaktadır. Akşam namazının vakti Güneş'in batması ile girdiği için bu görüşe göre vakti oluşmadığından akşam namazının farziyeti de düşecektir.

2. Kuzey yarımkürede kışın enlemine göre artıp eksilse de Güneş'in uzun süre doğmadığı günler bulunmaktadır. Bu görüşe binaen, bu günlerde vakitleri oluşmadığı için beş vakit namazın tamamı düşeceği gibi İslam'ın şartlarından olan ve bu sebeple de cemaatle kılınması şart sayılan cuma namazı ve bayram namazından da söz edilemeyecektir. Aynı şekilde kurban bayramının ilk günü fecrin zuhuru ile vacip hâle gelen kurban, fecir oluşmadığı için vacip olmaktan çıkacaktır.

3. Şu an için Müslüman astronomlar uzaya çıkmadığı için faraziye kabîlinden sayılsa da Ay'da sadece Güneş'in doğuşu ve batışı söz konusu olduğu için akşam namazı hariç diğer namazlar düşecek, namaz vakitlerinin hiçbiri oluşmadığı için uzay istasyonlarında çalışan astronomlar da beş vakit namaz ile mükellef olmayacaktır.

⁴⁶ Meseleyi aynı hadis bağlamında değerlendiren Suyûtî (ö. 911), kıyamet öncesinde meydana gelecek bu büyük değişikliğin; namaz, oruç, mesh müddeti vb. konulardaki etkisi ile ilgili pek çok muhtemel problemi soru şeklinde gündeme getirmiş ve bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Konumuz olan oruçla alakalı olarak, bir günü bir sene gibi sürecek günde bir gündüz miktarı kadar hesapla oruç tutulacağını ifade etmiştir. Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetvâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, c. I, s. 29-32.

Vakti oluşmadığı için yatsı ve vitir namazının farzietinin sakıt olacağını savunan fakihlerin, tutarlılık adına yukarıda maddeler hâlinde zikredilen sonuçları da kabul etmesi gerekmektedir.⁴⁷ Söz konusu hükmün doğurduğu zorunlu sonuçları dikkate aldığımızda cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu görülecektir. İbnü'l-Hüman'ın da ifade ettiği gibi vakit, her ne kadar namazın sebebi sayılsa da namazın gerçek sebebi Allah'ın emri ve onun kullarına bağışladığı nimetlerdir. Nimetlere zarf kılınan vakit oluşmasa da nimetlerin varlığı devam edeceği için gerçek sebep daima vardır.⁴⁸ Buna binaen münime şükrün en ideal örneği olan namazın, vaktin oluşmaması gerekçesine dayanarak düştüğünü söylemek isabetli değildir. Ayrıca vaktin oluşmaması sebebiyle namazın sakıt olmayacağını savunanların istidlal ettiği Deccâl hadisindeki “takdir ediniz (اقدرُوا)” ifadesi, kanaatimizce vaktin oluşmadığı durumlarda namazın düşmeyeceğine açıkça delalet etmektedir.

2. Yukarı Enlemlerde Orucun Farzietini ve Tartışmanın Tarihi Boyutu

Yukarıda fıkıh kitaplarından naklettiğimiz görüşler genel itibarıyla vaktin oluşmadığı yerlerde yatsı, vitir ve sabah namazlarının sakıt olup olmayacağı, sakıt olmayacaksa bu durumda nasıl kılınacağı ile alakalıdır. Görüldüğü üzere meselenin oruç ile ilgili tarafı tartışmaya dâhil edilmemiştir. İbn Âbidîn, fıkıh kitaplarında meselenin oruçla alakalı tarafına değinilmemesinin temel sebebini şöyle açıklar: “Kimi bölgelerde namazın farzietinin düşeceğine hükmedenler bu hükmü, namazının sebebinin vakit olduğu, sebebin bulunmaması hâlinde namazın da vacip olmadığı gerekçesine dayandırmışlardır. Orucun sebebi, Ramazan ayının bir cüzünde hazır bulunmak ve her bir günde fecrin doğmasıdır. Sebep mevcut olduğu için orucun farz olmadığını söylemek mümkün değildir.”⁴⁹ İbn Âbidîn bu ifadeleriyle, meselenin oruca müteallık tarafı ile ilgili önemli bir adım atmışsa da fecrin zühur etmediği yerlerde orucun hükmü ile ilgili bir şey söylememiştir. Ancak onun bu sözlerinden, sebebin yokluğu ile namazın farz olmayacağı görüşünü benimseyenlerin, tutarlılığı sağlamak açısından fecrin oluşmadığı yerlerde orucun da farz olmayacağı görüşünde olacakları sonucunu çıkartmak mümkündür. Aynı şekilde bu görüşün bir devamı olarak Ramazan hilalinin

⁴⁷ Bu hükmün oruç ile alakalı tarafına aşağıda özel olarak değinilecektir.

⁴⁸ İbnü'l-Hüman, *Fethu'l-kadir*, c. I, s. 225-226.

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. II, s. 23.

doğması ve fecrin zuhuru gibi hadiselerin yokluğu sebebiyle uzayda orucun farziyetinden de söz edilemeyecektir. Sebebin oluşmamasına binaen o sebebe bağlanan namazın vacip olmadığına hükmeden Hanefî fakihlerinin bu görüşleri, tabii olarak oruç hakkında da aynı şeyi söylemelerini gerektirebilmektedir. Ancak burada “sâkite söz isnat edilmez.”, “lâzım-ı mezhep, mezhep değildir.” kurallarına binaen söz konusu meselede Hanefî fakihleri taraf kabul edilemeyerek, benzer bir gerekçe ile Güneş’in batmadığı yerlerde orucun farz olmadığını savunan Kazanlı âlim Musa Cârullah Bigiyef’in⁵⁰ (ö.1949) görüşleri ele alınarak tartışılacaktır.

Geçen asrın büyük müfekkirlere sayılan Bigiyef, uzun günlerde, meşakkatli durumlarda oruç meselesini ele aldığı Uzun Günlerde Oruç adlı kitabında farklı bir görüş öne sürerek Güneş’in batmadığı bölgelerde Ramazan orucunun farz olmadığını iddia etmiştir.⁵¹ Ona göre sefer esnasında bulunabilecek en küçük meşakkatleri bile hesaba katan ve kullarına Ramazan günlerini tehir eden Şâri-i Hakim, gündüzleri, haftalar ve aylar kadar uzun süren yerlerde Ramazanı elbette vacip kılmaz.⁵² Bigiyef, kitabının başka bir yerinde Kâtip Çelebî’nin “Cihannüma” adlı eseri ile İbrahim Hakkî’nin “Marifetname” adlı eserinde ele aldığı üç problemlili meseleden; kutuplarda ve civarlarında oruç ile ilgili üçüncü mesele hakkında, bu meselelerin gayet önemli olduğunu ama cevabı bulunamayacak kadar müşkül olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Kur’an-ı Kerim’in açık ifadesine binaen o yerlerde oruç hiçbir vakit farz değildir. Zira oruç yalnız sayılı günlerde, yani

⁵⁰ Musa Cârullah yukarıda sözünü ettiğimiz 55° enleminde yer alan Kazanlıdır. Bu nedenle vaktin oluşmadığı bölgelerden ancak kulaktan duymak suretiyle haberdar olan fakihlerden farklı olarak vakiyi, bilen ve yaşayan bir âlim olarak ele almıştır. Hatta bu kitabı telif etmeden önce ilkinde Güneş’in batmadığı bölgelerden Finlandiya’nın 66° 26 dakika kuzey enleminde bulunan Avasakse dağına seyahat etmiş, ikinci defasında ise yine 66° derece 30 dakika kuzey enleminde bulunan ve haziranın onu ile yirmisi arasında Güneş’in batmadığı Ruvaemi köyüne gitmiştir. Bigiyef bu seyahatlerini “Bizim bu seyahatimiz şafak kaybolmayan günlerde yatsı namazı hakkında değil, bilakis akşam, yatsı ve sabah namazları olmak üzere üç vakit namaz hakkında içtihat seyahati olacak.” sözleri ile tavsif etmiştir. Bkz. Musa Cârullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, sadeleştiren: Yusuf Uralgiray, Ankara 1975, s. 62-71.

⁵¹ Bigiyef, mezkur kitabında kasıtlı olarak oruç bozmanın kefareti olmadığını savunmaktadır. Yine Muhyiddin b. Arabî’nin (ö.638) *el-Futûhâtu’l-mekkiyye* adlı kitabından, kasıtlı olarak bozulan orucun kazasının olmayacağı, bunun yerine ihmal edilen farzların tamamlaması için nafil oruç tutulması gerektiğine dair görüşü naklederek “Bizim görüşümüz de budur.” demek suretiyle orucun kazasının da olmayacağı yönünde görüş belirtmiştir. Söz konusu görüşler için bkz. Bigiyef, *a.g.e.*, s. 213-225.

⁵² Bigiyef, *a.g.e.*, s. 103.

farkları yok gibi mutedil, sayısı az gündüzlerde farz kılınmıştır. Yılı bir gündüz ve bir geceden ibaret olan kutuplarda yahut gündüzle geceleri, haftalar ve aylar kadar devam eden soğuk bölgelerde “sayılı günler (أيام معدودات)” bulunmamak cihetiyle, o yerlerde ikamet eden insanlar, orucun hitabından, mekânda bulunan bir hususiyet cihetiyle elbette istisna kılınmış olur. Bigiyef, gündüzleri haftalar ve aylar kadar uzun olan yerlerde “Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.”⁵³ ayetindeki “gece (ليل), fecir (فجر), şafağın aydınlığı (خيطة أبيض) gecenin karanlığı (خيطة أسود)” gibi hitapların bulunmadığını, bu hitapların gündüzleri ve geceleri biri diğerinin arkasından alelade olarak gelir gider yerlere mahsus olduğunu ifade ederek yukarıdaki görüşünü destekler.⁵⁴

Bigiyef, Güneş’in doğup battığı ancak gündüzlerin mutedil bölgelere göre daha uzun sürdüğü bölgelerdeki orucun hükmü hakkında özel bir değerlendirme yapmamıştır. Ancak oruç farzasına nispetle insanlar için yaptığı şu üçlü taksim bu hususu açıklar niteliktedir:

1. Zahmetsiz ve meşakkatsiz olarak orucu eda edebilen sınıf ki bu birinci sınıfın her birisine, her bir hâlde, oruç farz olur.
2. Takatleri olan sınıf, yani meşakkatle ve güçlük de olsa orucu tutabilenler sınıfı. Bu sınıf, oruç tutar ise serbesttir. Tutmaz ise fidye verir.
3. Takatleri olmayan sınıf; bu sınıftan hiçbiri, oruç tutmakla mükellef değildir. Binaenaleyh bu sınıf insanlara fidye vermek de vacip olmaz.⁵⁵

Bu taksime göre gündüz süresi mutedil bölgelere göre daha uzun olan ve orucun ancak büyük bir meşakkate katlanılarak tutulabildiği yerlerde yaşayanlar, fidye vererek oruç yükümlülüğünden kurtulabilirler.

⁵³ Bakara, 2/187.

⁵⁴ Bigiyef, a.g.e., s. 114.

⁵⁵ Bigiyef söz konusu taksimi Bakara 184. ayetindeki “وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين” cümlesine istinat ettirmiştir. Ona göre ayet-i kerimedeki mezkur cümle; “Orucu takatle, yani yalnız güçlük ve zahmetle eda edebilenlere oruç vacip değil, bilakis oruç bedelinde fidye vacip olur.” anlamındadır. Bigiyef, müfessirlerin يطيقونه kelimesinin önünde nefyi harfi takdir ederek ayeti “oruca gücü yetmeyenler” şeklinde yorumlamalarını tahrif olarak nitelemiş, bu ayetin bir sonraki ayet ile neshedildiği iddialarını da şiddetle reddetmiştir. Bkz. Bigiyef, a.g.e., s. 123-129. Söz konusu ayetin mensûh kabul edenler arasında Taberî (ö. 310), Cassâs (ö. 370), Zemahşeri (ö. 538), Kurtubi (ö. 671) ve Beydâvi (ö. 685) ve Neseî’yi saymak mümkündür.

Bigiyef'in yukarıda nakledilen görüşleri ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Bigiyef, Güneş'in -bölgeye göre farklılık arz etse de batmadığı veya doğmadığı bölgelerde orucun farz olmadığını iki temel esasa dayandırmıştır. Bunlardan birincisine göre mevkiin iktizası, yani coğrafi şartlar orucun farz olmasına manidir. Zira gündüzle geceleri, haftalar ve aylar kadar devam eden soğuk bölgelerde “sayılı günler (أيام معدودات)” bulunmadığı gibi oruçlu geçirilecek süreyi tayin eden ayetteki “gece (ليل), fecir (فجر), şafağın aydınlığı (خيطة أبيض) gecenin karanlığı (خيطة أسود)” gibi hitaplar da bulunmamaktadır.⁵⁶ Bu gerekçeden anlaşıldığı üzere, ona göre orucun farz kılınmasının sebebi; mutedil bölgelerde var olduğu şekliyle Güneş'in doğuyor ve batıyor olmasıyla, şafağın aydınlığı ve gecenin karanlığının meydana geliyor olması, daha özet bir ifadeyle vakittir. Dolayısıyla söz konusu alametlerin bulunmadığı, yani sebebin oluşmadığı bölgelerde oruç farz değildir. Bu anlamda Bigiyef'in dayandığı gerekçeler ile şafağın batmaması sebebiyle yatsı namazının farz olmadığına hükmeden fakihlerin gerekçeleri örtüşmektedir. Ancak Bigiyef, kitabının farklı yerlerinde ibadetlerin gerçek sebebinin vakit olmadığını, ibadetlerin gerçek sebebinin, tazimi ulûhiyet, nimete şükür ve tehzib-i insaniyet olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Hatta vaktin oluşmaması sebebiyle namazın sakıt olacağını söyleyen fakihleri de şiddetle eleştirmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte kutup ve kutup bölgelerine yakın yerlerde orucun farz olmadığı yönünde zikrettiği gerekçeler ile ibadetlerin vakit ile ilişkisi hususunda zikrettikleri arasında bir çelişkinin olduğu aşikârdır. Bu çelişkinin giderilmesi için ya kutup bölgesi de dâhil yerkürenin ve hatta yerküre dışında kalan yerlerde orucun farz olduğu kabul edilmeli ya da “tarafeyin-nehâr (طرفي النهار)”, “zülefem mine'l-leyl (زلفا من الليل)”⁵⁹ gibi alametler⁶⁰ olmadığı için namazın da farz olmadığı söylenmelidir. Nitekim Bigiyef, vakit ile namaz arasındaki ilişkiyi izah ettiği bir

⁵⁶ Bigiyef, *a.g.e.*, s. 114-115.

⁵⁷ Bigiyef, *a.g.e.*, s. 78.

⁵⁸ Söz konusu eleştirilerinden birisinde şöyle demektedir: “Ben hatta hayat ve ışık kaynağı olan Güneşe ibadet eden ‘vahşileri’ tasvip ederim. Yahut hiç olmazsa tasvip etme yoluna gidebilirim. Fakat şafak kaybolmayan gecelerde yatsı namazı üzerinde ihtilaf eden ‘İslam hukukçularını’ veya öyle gecelerde seccadesi üzerine oturmuş da Allah’ına secde etmekten geri duran gafilleri tasvip edemem.” Bigiyef, *a.g.e.*, s. 73, 94.

⁵⁹ Hûd, 11/114. “gündüzün iki tarafı”, “gecenin gündüze yakın vakitleri”

⁶⁰ Aynı husus namaz için tayin edilen vakitleri muhtevi diğer ayet-i kerimelerde zikredilen alametler için de geçerlidir. Bkz. Tâ-hâ, 20/130; Hûd, 11/17-18.

yerde, vaktin, namazın hakiki sebebi olduğu kabul edilse bile namazın vü-cubuna sebep olan vaktin her hâlükârda var olduğunu ifade etmiş, vaktin tahakkuku için Güneş'in batması veya doğması gibi itibari durumların tahakkuk etmesinin gerekli olmadığını söylemiştir. Ona göre yeryüzünde gurup ve tulu (Güneş'in batması ve doğması) bulunmayan yerler var ise de 24 saatten ibaret devresi⁶¹ olmayan yer bulunmaz. Kutupta da olsa ekvator da olsa günlük hareketten ibaret devre, 24 saattir. O hâlde tulu ve gurup gibi tabii hâller nedeniyle devre her yerde gece ve gündüzlere taksim kılınmaz ise de devre, her yerde hiç olmazsa adi ve ictimâî hâller sebebiyle sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı gibi kısımlara elbette taksim kılınır ve her yerde ve her devrede beş namaz vakti tespit edilir. Bigiyef'in bu ifadeleri, vakitlerin oluşmadığı yerlerde namazın takdir edilerek kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü örnek olarak akşam, yatsı ve sabah namazı vakitlerinin oluşmadığı yerlerde bu namazların kılınmasının farz olduğu kabul ediliyorsa, onlardan her biri için muayyen bir vakit tespit edilmesi gerekecektir ki bunu takdir veya farklı bir isimle anmak hakikati değiştirmez. Ancak Bigiyef, namaz için esas aldığı kriter ve ulaştığı sonuçları oruç ibadetinde ihmal etmiş, kutup bölgelerinde orucun farz olduğunu düşünen ve oruçlu geçirilecek süreyi de takdir ederek tespit etmeye çalışan fakihleri eleştirmiştir. Hâlbuki fakihler bu meselede Bigiyef'e göre daha tutarlı gözükmektedir.

Bigiyef'in, kutup ve civarı bölgelerde orucun farz olmadığı görüşünü dayandırdığı ikinci temel esas, bu bölge insanların oruç ibadetinin sağlayacağı pratik faydalara ihtiyaç duymamasıdır. Nitekim o, kutup ve civarı bölgelerde orucun farz olmadığını ifade ettikten sonra bunun hikmeti bağlamında şu değerlendirmeyi yapar: "Havanın ve iklimin tesiriyle oruç gibi şer'î tedbirlere ihtiyaç göstermemiş olsa gerek, dedim. Yani soğuk coğrafyaların soğuk bölgelerinde ve havalarında ömür süren insanların iradelerini ve ahlaklarını oruç gibi şer'î tedbirlere terbiyeye ihtiyaç yokluğuna göre, Şâri o yerlerde yaşayan insanlara orucu ibadet olmak sıfatıyla teklif etmemiş olsa gerektir."⁶² Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Bigiyef'e göre oru-

⁶¹ Dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi.

⁶² Bigiyef, *a.g.e.*, s. 115. Bigiyef Finlandiya'ya yaptığı iki seyahatinde de Fin halkının ahlaki güzelliğinden sayfalarca bahsetmiş, kimi yerlerde Fin şehirlerini İslam şehirleriyle kıyaslayarak Fin şehirlerinin ulaştığı intizamı dile getirmiştir. Bkz. s. 63-70. Gerçekleştirmiş olduğu bu seyahatlerin Bigiyef üzerinde bıraktığı etkinin onun yukarıda zikredilen görüşüne sahip olmasında önemli bir etkisinin olduğunu düşünmekteyiz.

cun teşri kılınmasının gerçek sebep ve hikmeti iradeyi güçlendirmek ve ahlakı güzelleştirmektir. Soğuk bölgelerde yaşayan insanlar bu tür erdemleri elde etmiş olduğu için de orucun onlara farz kılınmasına hacet yoktur. Bigiyef'in zikretmiş olduğu bu gerekçeye göre, yılın yaz mevsiminden ibaret olan üç ayı hariç diğer aylarında karın eksik olmadığı 55° derece enleminde sonra orucun farz olmaması gerekmektedir. Ayrıca oruçtan maksat ve gerçekleştirilmek istenen hikmet, nefsi tezkiye etmekten ibaret ise o hâlde ahlakı tabii olarak güzel olan insanlara namazın da farz olmaması icap eder.⁶³ Ayrıca bu durumu sadece kutup bölgesi gibi soğuk coğrafyalara hasretmeye de lüzum yoktur. Dünyanın neresinde olursa olsun ahlakî erdemleri elde etmiş, güzel ahlaklı insanlar, oruç gibi şer'î tedbirlerle terbiyeye ihtiyaç duymayacağı için onlar hakkında Şâri'nin orucu ibadet olmak sıfatıyla teklif etmemiş olmaması uygun olacaktır. Hatta bu yargı, orucun farz olmadığı hükmünü muayyen bir bölge insanına teşmil etmekten se hikmetin kendisinde tahakkuk ettiği herhangi bir bölge insanı için daha münasip olacaktır. Zira kutup ve civarı bölgelerde yaşayan her bir insanın ahlakî erdemlere sahip olduğunu ve iradesini kontrol altına aldığı iddia etmek mümkün değildir.

Bigiyef'in, orucun kutup ve civarı bölgede yaşayanlar için farz olmadığına dair kendisine dayanak yaptığı bu gerekçenin gerektirdiği bir kısma yukarıda işaret edilen zorunlu sonuçları çoğaltmak mümkündür. Kur'anın şahitliğiyle en yüce ahlak sahibi⁶⁴ Hz. Peygamber'e yapılan "Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et." (Hicr, 15/99) hitabını dikkate aldığımızda bu iddianın dayandırıldığı gerekçenin sağlam olmadığı anlaşılacaktır.

Yukarı enlemlerde orucun farzıyeti ile ilgili yukarıdaki tespitleri yaptıktan sonra konunun tarihi boyutuna değinebiliriz. Tespit edilebildiği kadarıyla bu bölgelerde orucun nasıl tutulacağı ile alakalı konuya ilk değinen fâkih Karâfi (ö. 684)'dir. Karâfi, gecesini sadece bir saatin üçte biri kadar süren bölgede önce iftar edileceği ardından akşam ve yatsı namazının kılınacağına dair fetva hakkında yukarıda da zikredildiği üzere "Verilen fetva sahih-

⁶³ Kur'an-ı Kerim'de "(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alı kor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor." (Ankebût, 29/45) buyrulurak namazın insanı ulaştırması beklenen hedefe işaret edilmiştir.

⁶⁴ Kalem, 68/4.

tir ve vakiya uygundur.” demiştir.⁶⁵ Problemi doğrudan yaşayanlar, Hanefî olmasına rağmen İbn Âbidîn'e (ö.1252) kadar Hanefî kitaplarında Bulgar ülkesi de dâhil olmak üzere gecenin çok kısa sürdüğü yerlerde orucun nasıl tutulacağı hakkında bir malumata rastlanmamaktadır.⁶⁶ İbn Âbidîn yatısı ve vitir namazı hakkında Hanefî fakihlerinin görüşlerini değerlendirdikten sonra, haklı olarak aslında yatısı ve vitir namazlarına sabah namazının da ilave edilmesi ve tartışmaya dâhil edilmesi gerektiğini ilave ederek⁶⁷ meselenin oruçla alakalı kısmında şöyle değinmiştir: “Fakihlerimizden, Güneş battıktan hemen sonra oruçlunun, bünyesini ayakta tutacak kadarlık bir şey yeme imkânı bulamadan fecrin doğduğu yerler hakkındaki orucun hükmü ile alakalı bir şey söyleyene rastlamadım. Yeteri kadar iftar etmeden ertesi gün oruç tutulması gerektiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu, şahsın helak olmasına sebep olabilir. Bu durumda oruç vacip diyeceksek takdir edilerek tutulmasını da söylememiz gerekir. Peki, takdir neye göre yapılacaktır; Şâfiîlerin dediği gibi en yakın bölgeye göre mi? Veya yiyip içecek ka-

⁶⁵ Karâfi, *el-Yevâkit fi ahkâmî'l-mevâkit*, s. 122.

⁶⁶ Burada Keşfu'z-zunûn sahibi Kâtip Çelebi'nin *el-İlhâmu'l-mukaddes mine'l-feydi'l-akdes* adlı kitabında altı ay süreli gece, altı ay da süreli gündüzün hükümferma olduğu 90° kutup bölgesinde oruçla alakalı söylediklerini istisna edebiliriz. Kâtip Çelebi bu bölgede gece ve gündüzün ekvatordaki gece ve gündüze eşit olduğu farz edilerek oruç süresinin 12 saat olarak takdir etmenin yadsınmaması gereken bir görüş olacağını ifade eder. Kâtip Çelebi, “el-İlhâmu'l-mukaddes mine'l-feydi'l-akdes”, nşr. Muhammed Hamîdullah, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1971, s. 182-183.

⁶⁷ Astronomik olarak yatısı vaktinin oluşmadığı yerlerde imsak vakti de oluşmaz. Ancak imsak vaktinin oluşmadığı kimi zamanlarda yatısı vaktinin oluşması mümkündür. Zira yatısı vaktinin oluşması için Ebu Hanîfe'ye göre şafak-ı ebyadın (beyaz şafak) diğer imamlara göre ise şafak-ı ahmer (kızıl şafak) batması gerekir. Bunun için de Güneş'in ufku altında 17° veya 18° derece inmesi icap eder. Oysa -enlemine göre şafağın kaybolmadığı günlerin sayısı artıp eksilse de- 49° enlemden sonra yılın bazı günlerinde Güneş bu dereceye inmediği için şafak hiç batmaz ve ardından Güneş doğar.

Şafak batmadan, bilindiği anlamıyla fecrin doğduğundan da söz edilemeyeceği için fakihlerin “Güneş'in batmasından hemen sonra fecrin zuhur etmesi” ifadelerindeki fecirden maksat ufku aydınlanması olmalıdır. Fakihler, bu meseleyi ele alırken sabah namazına değinmeden yatısı ve vitir namazını kast ederek “O iki namazın vaktini bulamayanlara o iki namaz vacip olmaz (ومن لا يجد وقتهما لا يجبان عليه)” diyerek sabah namazından bahsetmemişlerdir. İbn Âbidîn, yatısı vaktinin olmadığı yerde fecrin de olmayacağına dikkat çekerek tartışmaya sabah namazının da eklenmesinin icap ettiğini ifade etmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, c. II, s. 22-23. Aynı hususa dikkat çekenlerden birisi olan Musa Cârullah, Finladiya'nın 66° 26 dakika kuzey enleminde bulunan Avasakse Dağı'na yaptığı seyahatin yalnızca “şafak kaybolmayan günlerde yatısı namazı” hakkında değil, bilakis akşam, yatısı ve sabah namazları olmak üzere üç vakit namaz hakkında içtihat seyahati olacağını ifade ederek tartışmaya sabah namazının da katılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 62.

dar bir vakit ile sınırlayarak mı? Ya da bu gibi yerlerde orucun eda edilmesinin gerekli olmadığını söyleyip vacip olanın kaza olduğuna hükmederek mi? Bu ihtimallerden her biri mümkündür.”⁶⁸

Yukarıda görüşlerinden sıklıkla bahsedilen Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk* kitabında Bulgar halkının yatsı namazı konusundaki uygulamalarını naklettiği hâlde⁶⁹ yaşadığı bölge de dâhil olmak üzere, yukarı enlemlerde oruç hakkında özel bir hükümden bahsetmemiştir. Muhtemelen bunun sebebi, yaklaşık olarak 55° enleminde yer alan Kazan bölgesinde Güneş'in batışı ile fecrin zuhuru arasında iftar edecek kadar bir vaktin oluşması ve bölgenin İslamlaşmasından itibaren oruç ile alakalı bilinen uygulamanın gündüz süresinin uzunluğu vb. bir gerekçe ile herhangi bir itiraza mahal olmadan tatbik edilmesidir. Nitekim Mercânî mezkur kitabında şöyle demektedir: “Mezhepte esas olan görüşe göre; ibadet vakitlerinin girdiğini gösteren alametlere riayet etmek ve yakın olanla amel edip, ihtiyat yolunu tutmuş olmak için bu alametleri dikkate alma konusunda gevşeklik göstermek gerekir. Şayet oluşmadığı için alametlere riayet etmek mümkün olmaz veya kolay olmazsa, ibadetin vücubunun düşeceği söylenemez. Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâi gibi kat'î delillerle sabit olmuş farzlar alametler yok diye terk edilemez”⁷⁰

Vakitlerin oluşmaması sebebiyle namazın düşmeyeceğine dair kendi içlerinde fikir birliğine sahip olan Şafiî fakihleri, yatsı namazının vaktinden bahsederken yukarı enlemlerde ya da kendi tabirleriyle doğu ülkelere⁷¹ oruçla alakalı olarak da birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Bu hususta İbn Hacer el-Heytemî (ö. 970), Abbâdî (ö. 994), Remlî (ö. 1004), Şebrâmellisî (ö. 1078)⁷² ve Şîrvânî (ö. 1301), gibi Şafiî fakihlerinin genel kanaati, yukarıda İbn Âbidîn'den nakledilen görüş gibidir. İbn Hacer, Karâfî'nin naklettiği ve onayladığı fetvada zikredildiği üzere, Güneş battıktan sonra sadece iftar edecek veya akşam ve yatsı namazını kılacak kadar bir vaktin oluşması hâlinde, önce iftar edileceğini ardından vakit çıkmışsa akşam ve yatsı namazının kaza edilerek kılınacağını ifade eder.⁷³

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. II, s. 22-23.

⁶⁹ Söz konusu uygulamalar için bkz. Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 390-391.

⁷⁰ Mercânî, *Nâzûratu'l-hakk*, s. 332.

⁷¹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, c. II, s. 21.

⁷² Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Şebrâmellisî ve Raşîdî haşiyeleri ile), c. I, s. 369-370.

⁷³ Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, (Şîrvânî ve Abbâdî haşiyeleri ile) c. I, s. 424-425.

Buraya kadar verdiğimiz malumatlardan anlaşıldığı üzere kadim fukaha, gündüz ve gecenin mutedil olduğu bölgelerin ötesinde, yılın bazı aylarında gecenin veya gündüzün normalin ötesinde kısaldığı ve uzadığı yerlerden ilk dönemlerden itibaren haberdar olmuşlar, hicri beşinci asırdan itibaren bu bölgelere müteallik namaz ve oruçla alakalı hükümlerden bahsetmişlerdir. Bulgar bölgesi gibi Müslüman varlığının on asrı aştığı yukarı enlemlerde oruç ibadetinin -iftar edecek kadar bir vaktin oluşmaması hâli hariç tartışmaya mahal olmadan eda edilmesi, Müslümanlar arasında gündüzün uzunluğunun dikkate alınmadığını göstermektedir.

II. Yukarı Enlemlerde Oruç Süresi İle İlgili Güncel Tartışmalar

Günümüzde yukarı enlemlerde oruç ile alakalı tartışılan nokta, gündüz veya gecenin normalin ötesinde uzun olduğu günlerde orucun nasıl tutulacağı meselesidir. Buna göre, gündüz ve gecenin oluşmadığı enlemlerde takdirin neye göre yapılacağı konusu bir tarafa bırakılacak olursa orucun takdir yoluyla tutulacağı konusunda muasır âlimler arasında ihtilaf olmadığı gibi, gündüz ve gecenin mutedil olduğu yerlerde orucun -takdiri de olsa- fecrin doğuşu ile Güneş'in batışı arasında tutulması gerektiği konusunda da ihtilaf yoktur.

Konunun tartışılan tarafı ile alakalı görüşleri; oruç süresinin fecrin doğuşu ve Güneş'in batışı arasında olması gerektiğini savunan görüş ile Güneş henüz batmadan iftar edilebileceğini savunan görüş şeklinde iki başlık altında toplamak mümkündür. İkinci görüşü savunanlar da benimsedikleri takdir yöntemi ve ölçüsüne göre kendi içlerinde birkaç kısma ayrılmaktadır. Burada öncelikle ilk görüşe yer verilecek ardından alt grupları ile birlikte ikinci görüş zikredilerek değerlendirilecektir.

A. Hakiki Vaktin Esas Alınması Gerektiğini Savunanlar

Hakiki vakitten kastedilen; standart olduğu şekliyle orucun, fecirden Güneş'in batmasına kadar olan sürede tutulmasıdır. Güneş batsa da şafağın kaybolmadığı dolayısıyla da fecrin oluşmadığı yerlerde imsak vaktine girişin takdir yoluyla tespit edilmesi dikkate alınmayarak, Güneş'in batması göz önünde tutulmuş ve vakit hakiki olarak nitelenmiştir. Günümüzde İslam âleminde hâkim olan görüş budur. Kimi fıkıh meclisleri ile konu hakkında görüşlerini ortaya koyan âlimlerin geneli bu görüşü savunmaktadır.

Aşağıda öncelikle toplu olarak karar veren fıkıh meclisleri kararları zikredilecek, ardından konuyu müstakil olarak ele alan ve bu kanaati benimseyen ilim adamlarının görüşleri verilerek değerlendirme yapılacaktır.

1. Heyet-i Kibâri'l-Ulemâ (Suudi Arabistan Büyük Âlimler Meclisi)

Meclis, 1398/1978'de İsveç'in Malu şehrinde bulunan İslam Cemiyetleri Birliğinin, bölgenin coğrafi konumu sebebiyle yaz aylarında gündüzün çok uzun, kışın ise çok kısa olduğunu ifade ederek bu bölgede namaz vakitleri, imsak ve iftarın nasıl olacağına dair soruları ihtiva eden mektubuna şöyle cevap vermiştir: "Fecrin zuhuru ve Güneş'in batması gibi gece ve gündüz namaz vakitlerinin girdiğini gösteren alametlerin olduğu yerlerde her bir namazın kendi vaktinde kılınması gerekir. Aynı şekilde gündüz ve gecenin alametlerinin olduğu ve günün 24 saat olduğu yerlerde mükelleflerin fecrin zuhurundan Güneş'in batışına kadar geçen sürede oruç tutmaları lazımdır. Gayet kısa olsa bile, oruca münafi yeme-içme ve diğer şeylerin sadece geceleyin yapılması caizdir. Bununla birlikte gündüzün uzun olması sebebiyle orucu tamamlayamayanlar ile gerek kişisel tecrübesi gerekse uzman bir doktorun beyanı ile oruç tutması hâlinde sağlığının bozulacağı veya rahatsızlığının artacağı kanaatinde olanlar iftar eder ve imkân bulunduğu bir zamanda tutamadığı orucunu kaza ederler."⁷⁴ Yazın Güneş'in batmadığı kışın ise doğmadığı veya gündüz veya gecenin altı ay sürdüğü yerlerde yaşayan Müslümanlar ise 24 saat içinde namaz vakitlerinin olduğu kendilerine en yakın bölgenin vakitlerini esas alarak takdir yapmak suretiyle beş vakit namazlarını kılmalıdırlar. Aynı şekilde oruç tutacakları zamanı da kendilerine en yakın bölgeye göre takdir ederler."⁷⁵

2. el-Mecma'u'l-Fikhiyyü'l-İslâmî

Merkezi Mekke'de bulunan Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî'ye bağlı fıkıh meclisi, yukarı enlemlerde namaz ve oruç konusunu farklı zamanlarda düzen-

⁷⁴ Meclis bu kararını namaz vakitlerini bildiren ayet (İsrâ, 17/78; Nisâ, 4/103) ve hadislerdeki (Büreyde hadisi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXVIII, s. 50; Müslim, "Salât", 176, 177. Deccâl hadisi için bkz. Müslim, "Fiten", 110) hitabın bölge ayrımı yapmadan umumi olduğu gerekçesine dayandırmıştır.

⁷⁵ Muhammed b. Hüseyin Cizâni, *Fikhu'n-nevâzil*, Dâru İbni'l-Cevzi, Demmâm 2006, (Hey'etü kibâri'l-ulemâ, 1398 tarihli 61 sayılı karar) c. II, s. 152-155.

lediği üç ayrı toplantısında ele almıştır. Meclisin aldığı kararlar şu anda konunun tartışıldığı ilmi mahfillerde dikkatle ele alınmakta ve referans verilmektedir. Meclis 1982 yılında yaptığı 5. dönem toplantısında konuyu ilk defa ele almış ve sonraki iki dönem toplantılarında da dayanak olacak şekilde aşağıdaki kararları almıştır: “Yukarı enlemlerde bulunan bölgeler üç kısımda değerlendirilebilir:

1. Gece veya gündüzün 24 saat veya daha uzun sürdüğü bölgeler: Bu bölgelerde yaşayan Müslümanlar namaz ve oruç vakitlerini gece ve gündüz alametlerinin 24 saat zarfında zuhur ettiği kendilerine en yakın bölgeye göre takdir edeceklerdir.

2. Henüz akşam şafağı batmadan fecrin zuhur ettiği (Yatsı ve sabah namazı vakitlerinin oluşmadığı) bölgeler: Bu bölgelerde yaşayan Müslümanlar yatsı namazının vakti ile imsak vaktini her iki şafağın belirlediği son zaman dilimine göre takdir edeceklerdir.

3. Gündüz ve gecenin alametlerinin 24 saat içinde zuhur ettiği bölgeler: Bu bölgelerde her ne kadar gece veya gündüz saati senenin belli dönemlerinde aşırı uzun olsa da namaz vakitleri oluşmaktadır. Bu bölgelerde yaşayan Müslümanların beş vakit namazı konu hakkındaki ayet⁷⁶ ve hadislerin⁷⁷ umumi hitabına binaen tayin edilen vakitlerinde kılmaları gerekir. Zira konu hakkındaki beş vakit namazın hangi vakitlerde kılınacağını ifade eden naslar, gündüz veya gecenin uzun veya kısa sürdüğü bölgeler için bir ayrıma gitmemiştir. Gece ve gündüz alametlerinin 24 saat zarfında birbirinden ayırt edilebildiği bu bölgelerde yaşayan Müslümanlardan oruç mükellesi olanların fecrin zuhurundan Güneş’in batmasına kadar olan sürede oruca aykırı bir davranış içinde olmamaları lazımdır. Gece gayet kısa olsa da yeme içme ve oruca aykırı diğer şeylerin Güneş’in batışı ile imsak arasında yapılması gerekir. Zira İslam Şeriat’ının koyduğu esaslar zaman ve mekân açısından umumidir. Yüce Allah, “Şafağın aydınlığı gecenin karanlı-

⁷⁶ “Güneş’in zevalinden (öğle vaktinde Batı’ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.” (İsrâ, 17/78); “Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah’ı anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.” (Nisâ, 4/103)

⁷⁷ Müslim, “Mesâcid”, 173, 176.

ğından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.⁷⁸ buyurmaktadır.⁷⁹

Meclis, 9. dönem toplantısında konuyu ikinci kez ele almış, konu hakkında astronomi uzmanlarının verdiği malumatların da dikkate alındığı ifade edilerek, şer'î alametlerin astronomi diliyle neye tekabül ettiği belirlenmiştir. Bir önceki oturumda da yapıldığı gibi dünya coğrafyası üçe taksim edilmiş ancak bu taksime bölgelerin hangi enlemler arasında yer aldığı ilavesi yapılmıştır.⁸⁰

Bu kararlardan anlaşıldığı üzere, Meclis, imsak ile Güneş'in batışı arasındaki zaman dilimi ne kadar uzun olursa olsun orucun buna göre tutulması gerektiğine hükmetmiş, Güneş'in batmasından sonra iftar edecek ve ertesi gün oruç tutabilecek kadar yiyip içebilecek kadar vaktin oluşmaması durumuna değinmemiştir.

3. el-Meclisü'l-Avrubbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs

Başkanlığını Yusuf el-Karâdâvî'nin yaptığı, Ali Muhyiddin Karâdâğî, Selman Avde ve Abdullah Beye gibi İslam âleminin yakından tanıdığı ve takip ettiği büyük fakihlerin yanında, Batı'da yaşayan ve oranın problemlerini yakından bilen âlimleri de bünyesinde barındıran Meclis 2010 yılında İstanbul'da yaptığı toplantıda şu kararları almıştır:

⁷⁸ Bakara, 2/187.

⁷⁹ Meclis'in aldığı bu kararın ilmi kıymetinin, oturumda hazır bulunan âlimlerin ilmi ehliyeti ile doğru orantılı olduğu aşikârdır. Meclisin bu oturumunda hazır bulunan âlimlerden; Abdulaziz b. Bâz, İbn Useymin, Muhammed Ali Harekân, Muhammed Şâzelî, Muhammed Raşîdî, Muhammed b. Abdullah Sebîl, Muhammed Mahmûd Savvâf ve Muhammed Raşîd el-Kabbânî gibi âlimler karara muhalefet şerhi koymadan onay vermişlerdir. Meclisin oturumunda hazır bulunanlardan Mustafa Zerkâ ise üçüncü grup bölge ile ilgili karara itiraz etmiş ve muhalefet şerhi koymuştur. Zerkâ'nın itirazlarına daha sonra değinilecektir. Meclis, Heyet-i Kibârî'l-Ulemâ'nın yukarıda zikredilen kararında ifade edildiği gibi oruç tutmaktan aciz olanların imkân buldukları zaman kaza etmelerini tavsiye ederek kararını tamamlamıştır. el-Mecma'u'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî, *Karârât*, Mekke 2010, s. 101-104.

⁸⁰ Bkz. el-Mecma'u'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî, *Karârât*, s. 217-220. Meclis meseleyi son olarak 2007 yılında ele almıştır. 5 ve 9. dönem toplantılarında alınan kararlar tekit edildikten sonra 19. dönem toplantısında 48° ile 66° enlemler arasında kalan bölgeler hakkındaki talebe binaen şu ilave açıklamaları yapmıştır: "Bu enlemler arasında kalan bölgelerde 45° enlem esas alınarak yapılacak takdir hükmü, vaktin oluşmadığı zamanlar için geçerlidir. Çok geç dahi olsa yatsı vaktinin oluştuğu zamanlarda namaz kendi vaktinde kılınmalıdır. Mazereti olan mükellefler bu durumda namazlarını cem edebilirler." el-Mecma'u'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî, *Karârât*, s. 487-490.

“Bu bölgelerde, Mekke’de tutulan oruç süresine denk bir vakit oruç tutulması ve Güneş henüz batmamışken orucun açılması yönündeki görüş ile Müslümanların tarih boyunca fetihlerinin ulaştığı son coğrafyanın esas alınması şeklindeki görüş herhangi bir delile dayanmadığı için isabetli değildir.⁸¹ Meclis, bu konuda el-Mecma’u’l-Fıkhıyyü’l-İslâmî’nin 5. dönem kararlarını benimsemiştir. Buna ilaveten orucun, deruhte ettikleri mesleklerini icra etmekten aciz bırakacağı kimselerin iftar etmeleri caizdir.”⁸²

Meclis konu ile ilgili son toplantısını 9 Haziran 2015 yılında İsveç’in Stockholm kentinde yapmıştır.⁸³ Toplantıda Güneş’in battığı yerlerdeki oruç süresi ile ilgili önceki kararlar teyit edilmiş, buna ilaveten yılın bazı günlerinde Güneş’in batmadığı yerlerdeki oruç süresinin aynı yerde gece ve gündüzün mutedil olduğu zamana göre belirleneceği karara bağlanmıştır.⁸⁴ Bu toplantıda gündüzün 23 saati aştığı bölgelerdeki oruç süresine açıkça değinilmemiştir. Ancak genel itibarıyla fıkıh meclislerinin önceki kararları referans alındığı için bu durumlarda takdirin caiz olmayacağına işaret edilmiştir.⁸⁵

⁸¹ Meclis bu ifadesiyle ileride geleceği üzere Mısır Fetva Meclisi ve Mustafa Zerka’nın görüşlerine işaret etmektedir.

⁸² *el-Karârât ve’l-fetâvâ’s-sâdra ani’l-meclisi’l-Avrubbi li’l-iftâ ve’l-buhûs*, Müessesetür’r-Reyyân, Beyrut 2013, s. 181-183.

Kuveyt Fetva Meclisi de Almanya’nın kuzey bölgelerinde yaşayan Müslüman cemiyetleri tarafından kendilerine tevcih edilen bir soruya Râbita ve Avrupa Fetva Meclisi gibi cevap vermiştir. Bu ve benzer görüşler için bkz. Abdussetâr Ebu Gudde, “el-Hulûş-şerîyye li’l-menâtiki’l-fâkideti libâdi evkâti’s-salat”, *Meclisu’l-iftâ ve’l-buhûs el-Avrûbbi*, sy. 5, s. 291-302.

⁸³ Bu toplantıya Diyanet İşleri Başkanlığını temsilen Başkan Yardımcısı Dr. Ekrem Keleş, makale yazarı ve astronom İlhami Aşikkaya katılmıştır. Heyet öncelikle Güneş’in batmadığı 67° enlemindeki Kiruna kentine giderek orada gözlemler yapmış, ardından İsveç, Norveç ve Finlandiya’da görev yapan camii imamları ile birlikte toplantı yaparak yukarıda bir kısmına değinilen kararları almıştır.

⁸⁴ Bu karara göre Ramazan ayı Güneş’in battığı ve batmadığı bir aya denk geldiğinde iki gün arasında büyük bir zaman farkı ortaya çıkacaktır. Örnek olarak; yaklaşık olarak 66° enleminde bulunan Finlandiya’nın Tornio kentinde 14 ile 24 Haziran arasında Güneş 12 gün boyunca ufku üzerinde kalmakta, yani batmamaktadır. 13 Haziran günü Güneş 00:33’de doğmakta 00:16’da batmaktadır. Buna göre gecenin süresi sadece 17 dakikadır. Meclis’in kararına göre 13 Haziran’da Güneş doğup battığı için bu ikisi arasındaki süre, yani 23 saat 43 dakika oruçlu geçirilmelidir. 14 Haziran’da ise Güneş batmadığı için bu kentin gündüz ve gecesi eşit olan 21 Mart/Eylül gününün imsak ve Güneş’in batışı arasındaki süre (15 saat 23 dakika) tespit edilerek oruç tutulacak süre tayin edilecektir. Bu da birbiri ardına gelen iki gün arasındaki oruç süresi arasındaki farkın 8 saat 2 dakika olması anlamına gelmektedir.

⁸⁵ <http://e-cfr.org/new/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%8A%D8%A7%D9%85-%D9%88%D8%A3%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%83/> (Erişim: 10.09.2015)

Güncel meseleler hakkında görüşlerine ve değerlendirmelerine sıklıkla başvurulan fakihlerden biri olan Muhammed Takî Osmânî⁸⁶ ve konu ile alakalı yapılan toplantıların daimi katılımcılarından olan Avrupa Fetva Meclisi üyesi Ali Muhyiddin Karâdâğî de, meselenin hükmünü yukarıda kararları zikredilen fıkıh meclisleri gibi değerlendirmişlerdir.⁸⁷

Gündüzün uzunluğunu takdir için bir gerekçe saymayan Şii âlimlerinin görüşlerine de burada değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.⁸⁸

Konu hakkındaki kanaatlerini, kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarla açıklayan Iraklı Şii âlim Sistânî'nin görüşleri özetle şöyledir:

1. Gece ve gündüzün yirmi dört saat içinde oluşmadığı bölgelerde yaşayanlar, Ramazan ayı girdiğinde orucu eda etmek için veya Ramazan geçtik-

⁸⁶ Osmânî meseleyi Sahih-i Müslim şerhi *Fethü'l-mülhim* adlı kitaba yazdığı tekmilesinde ele alarak Nevvâs b. Semân'ın rivayet ettiği Deccal hadisi bağlamında yukarı enlemlerde vaktin oluşmadığı yerlerde namazın düşmeyeceğine dair Mercânî ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine dayanarak önemli açıklamalar yapmıştır. Osmânî aynı bağlamda gündüzün aşırı uzun olduğu yerlerde oruç ile alakalı olarak şunları ifade etmiştir: "Gece veya gündüzün oluşmadığı yukarı enlemlerde oruç, gündüz ve gecesi mutedil olan o bölgeye en yakın yere göre takdir edilerek tutulur. Hocalarımızın hocası olan Eşref Ali et-Tehânevî (ö. 1943), takdir etmek suretiyle henüz Güneş batmadan iftar edildiği için ihtiyaten mutedil olan günlerde oruçlarını kaza etmelerinin uygun olacağını ifade etmiştir. Gayet kısa olsa da gece ve gündüzün yirmi dört saat içinde oluştuğu bölgelerde ise Güneş'in batmasından sonra yemek ve içmek için yetecek kadar bir zamanın olması hâlinde oruç Güneş'in batmasına kadar sürdürülür. Yeterli bir vakit kalmıyorsa veya ertesi gün oruç tutabilmek için tek bir öğün yetmiyorsa bu durumda mutedil en yakın bölgeye takdir yöntemine gidilebilir" Osmânî, *Tekmile*, c. VI, s. 293-301. Osmânî, Mercânî'nin görüşlerini naklederek bu görüşün delil bakımından daha güçlü olduğunu ifade ederek buna göre fetva verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. *a.g.e.*, c. VI, s. 293-298.

⁸⁷ Karâdâğî gündüzün 22 saat kadar sürdüğü bölgelerde Güneş battığı için burada imsak vakti ile Güneş'in batması arasında orucun tutulması gerektiğini, kalan sürenin iftar için yeterli olacağını ifade etmiştir. Gecenin iftar etmeye yetecek kadar uzun olmadığı enlemlerde ise yeme ve içme imkânı bulunan en yakın bölgeye göre takdir yapılır. Bununla birlikte kişisel tecrübesi veya uzman telkini ile bu süreyi oruçlu olarak geçirmesi hâlinde hastalanmaktan endişe eden kişinin fiilen hasta sayılacağını ve müsait bir zamanda kaza etmesinin caiz olacağını söyler. Bkz. http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=659:2009-07-16-07-34-38&catid=117:2009-07-15-13-48-57&Itemid=13 (Erişim: 12.05.2015)

⁸⁸ Kuzey Avrupa'da Şia mezhebine müntesip olanların varlığını dikkate alarak, günümüzde Şii'ler için dünya çapında merci kabul edilen bazı Şii âlimlerin görüşlerini burada aktarmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Zira bu bölgelerde yaşayan Müslümanlar arasında rü'yet-i hilal meselesinde olduğu gibi, mezhep farklılığı gözetmeksizin uygulama birliği sağlanmak isteniyorsa ya da konunun tüm Müslümanlar arasında tartışmaya açılması düşünülüyorsa, ilmi mercilerine düşkünlükleri ile tanınan Şia'nın konu hakkındaki görüşlerinin bilmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

ten sonra kaza etmek için gece ve gündüzün olduğu yerlere intikal etmelidir.⁸⁹ Böyle bir imkân yoksa her gün için bir fidye miktarı vermelidirler.

2. Gece ve gündüz alametlerinin yirmi dört saat içinde olduğu ancak gündüzün aşırı uzun olduğu yerlerde yaşayanlar, Güneş battıktan sonra takdiri fecrin, yani aydınlığın ziyadeleştiği andan itibaren başlayarak Güneş batıncaya kadar oruçlarını tutmalıdırlar. Bu süre zarfında oruç tutmaktan aciz olanlar veya çalıştığı için oruca tahammül edemeyenler, günlük olarak sadece ihtiyaç kadar yemeli ve oruçlarını daha sonra kaza etmelidir.⁹⁰

Günümüzde Şia için merci sayılan bir başka âlim Seyyid Kemal el-Hayderi de İsveç'ten kendisine tevcih edilen bir soruya Sistânî gibi cevap vermiş, gündüz gayet uzun olsa da orucun akşam vaktinin girdiğini gösteren Batı ufkundaki kızılığın batmasına⁹¹ kadar sürdürülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹²

Rü'yet-i hilal ve yukarı enlemlerde ibadet vakitleri ile ilgili müstakil bir kitap yazmış olan Şiâ'nın muteber saydığı muasır âlimlerden İranlı Ayetullahu'l-Uzmâ Cafer Sübhânî, 24 saat içinde gündüz ve gece alametlerinin olduğu 48° enlemi ötesindeki bölgelerde, gündüz süresi 22 saat dahi sürse, Güneş'in doğuşu ile batış arasında orucun tutulması gerektiğini ifade ederek görüşleri nakledilen diğer Şiî mercilerin görüşünü tekit etmiştir.⁹³

⁸⁹ İlimli Şiî âlimlerden biri olarak bilinen Muhammed Hüseyin Fadlallah (ö. 2010) kendisine sorulan benzer bir soruya Sistânî gibi cevap vermiş, altı ay gece, altı ay gündüz yaşayan bölgelerde orucun düşeceğini, mutedil yerlerde kaza edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. <http://arabic.bayynat.org.lb/ListingFAQ2.aspx?cid=304&Language=1> (erişim: 21.05.2015).

⁹⁰ Ali Hüseyin es-Sistânî, <http://www.sistani.org/arabic/qa/02334/> (erişim: 21.05.2015); Fadlallah'ın aynı minvaldeki cevabı için bkz. <http://arabic.bayynat.org.lb/ListingFAQ2.aspx?cid=304&Language=1> (erişim: 21.05.2015).

⁹¹ Caferî mezhebinde akşam namazının vaktinin girişi ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Güneş'in batması, ikinci görüş ise Batı ufkundaki kızılığın kaybolmasıdır. Seyyid Muhammed b. Ali el-Müsevi el-Âmilî (ö. 1009), *Medâriku'l-ahkâm fî şerhi şerâii'l-ahkâm*, Müessesetü'Âli beyt li ihyâi'-turâs, Beyrut 1990, c. III, s. 49-53. Muhammed Hüseyin Fadlallah (ö. 2010) birinci görüşe göre fetva vererek Ehl-i Sünnet'in iftar ettiği vakitte iftar edilmesini caiz gören Şiî âlimlerdendir. <http://arabic.bayynat.org.lb/ListingFAQ2.aspx?cid=304&Language=1> (erişim: 21.05.2015).

⁹² Seyyid Kemâl el-Hayderi, *Fıkhu's-siyâm esi'le ve rudûd*, nşr. Mun'im et-Tâi, Müessesetü'l-İmam Cevâd, Bağdat 2014, s. 220-221.

⁹³ Cafer Sübhânî, *Rü'yetü'l-hilâl ve ihtilâfu'l-âfâk-es-salâtu ve's-savmu fi'l-arâdi'l-kutbiyetti*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdik, Kum 1423h., s. 55. Sübhânî mezkur kitabında gündüz veya gecenin uzun süre oluşmadığı kutup bölgelerinde namaz ve oruç vakitleri konusuna da değinmiş ve bu konuda Şiî âlimlerin görüşlerini dört şıkta özetlemiştir:

Şîi mercilerden nakledilen görüşlerden anlaşıldığı üzere, Şîa'nın yukarı enlemlerdeki oruç ile alakalı görüşleri -gündüz ve gece alametlerinin uzun süre oluşmadığı bölgelerde oruç mükellefiyetinin düşeceği veya oruç tutmak için mutedil bir bölgeye intikal edilmesinin gerekli görülmesi dışında Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne yakındır. Özellikle de tartışmaya konu olan gündüz veya gecenin mutedil bölgelere göre daha uzun sürdüğü bölgelerdeki oruç süresi ile alakalı görüşleri, yukarıda ifade edildiği üzere muasır sünnî fakihlerin genel kabulüne muvafıktır.

Yukarıda gerek Meclis gerekse ferdi olarak fetva veren fakihlerin⁹⁴ görüşleri birlikte değerlendirildiğinde bu görüşlerin, meseleyi ele alan kadim fakihlerin çizdiği dairenin dışında olmadığı anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre Kuzey yarımkürede 21 Haziran gününe ait namaz vakitleri aşağıdaki tablodaki gibi olacaktır:

21 Haziran Kuzey Yarımküre Namaz Vakitleri											
Ülke	Şehir	Enlem	İmsak	Güneş	Öğle	İkinci	Akşam	Yatsı	C°	Oruç Süresi	Açı
Sudan	Khartoum	15,58	04:54	06:15	12:59	16:21	19:30	20:41	41	14° 36 ^{dk}	18
Suudi Arabistan	Mekke	21,43	04:09	05:34	12:29	15:46	19:12	20:27	46	15° 03 ^{dk}	18
Mısır	Kahire	30,06	04:12	05:49	13:04	16:36	20:06	21:31	31	15° 56 ^{dk}	18
Fas	Rabat	34,02	04:27	06:11	13:36	17:18	20:48	22:21	24	16° 21 ^{dk}	18
Türkiye	Şanlıurfa	37,154	03:10	04:58	12:34	16:23	19:57	21:35	37	16s 47dk	18

1. Oruç ve namaz vakitleri mutedil (mutevassıt) bölgelere göre belirlenir. Mükellef bu bölgelerden istediğini seçebilir.
2. Bu bölgelerde yaşayan Müslümanlardan namaz ve oruç mükellefiyeti düşer.
3. Oruç mükellefiyeti düşer. Sadece bir günlük namaz kılmakla sorumlu olur.
4. Şayet varsa daha önce yaşadığı mutedil şehrin vakitlerini esas alır. Sübhâni bu görüşleri naklettikten sonra son üç görüşün isabetli olmadığını, birinci görüşe göre amel edilmesi gerektiğini ifade etmiş, mutedil bölgelere göre ibadet vakitlerinin nasıl takdir edileceğini izah etmeye çalışmıştır. Bkz. Sübhâni, *a.g.e.*, s. 53-55.

⁹⁴ Bu görüşü benimseyen fakihler arasında İbn Useym'in ve Abdulaziz b. Bâz gibi özellikle de selefî yorumu takip edenler arasında özel bir yeri olan fakihler de zikredilebilir. Bkz. Muhammed b. Salih el-Useymîn, *Mecmûu fetâvâ ve resâilü fadiletü's-şeyhü ibn Useymîn*, Nşr. Fehd b. Nâsir, Dârü's-Süreyya, Riyâd 2003, c. XIX, s. 321-322; <http://www.binbaz.org.sa/node/535> Güneş'in doğduğu ve battığı yerlerde takdire başvurulabileceğini savunan ilim adamlarını şiddetle tenkit eden Tunus eski başmüftüsü Muhammed Muhtâr es-Sellâmî'yi de burada zikretmek gerekir. Sellâmî, Ahmed el-Halîlî ve Muhammed b. Abdullatif'e de sorulan soruya verdiği cevapta, gecenin gayet kısa olduğu bölgelerin kadim fakihler tarafından da bilindiğini ifade ederek onların, Güneş'in batmasından önce iftar etmeyi caiz saymak suretiyle bu bölge halkı için takdire cevaz vermediklerini söylemiş, takdiri savunanların sağlam bir dayanağı olmadığını belirterek bu minvalde görüş belirtenleri şiddetle tenkit etmiştir. Bkz. *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, c. III, s. 1278.

İtalya	Roma	41,893	03:17	05:30	13:19	17:19	20:55	22:53	26	17° 38 ^{dk}	18
Fransa	Valence	44,94	03:16	05:49	13:49	17:55	21:37	23:30	32	18° 21 ^{dk}	18
İtalya	Piacenza	45,055	03:59	05:29	13:30	17:36	21:18	22:38	26	17° 19 ^{dk}	13
İsviçre	Lugano	46,01	03:58	05:28	13:33	17:41	21:25	22:45	24	17° 27 ^{dk}	13
İsviçre	Cenevre	46,2	04:09	05:39	13:44	17:53	21:37	22:57	21	17° 28 ^{dk}	13.8
Almanya	Freiburg	47,99	03:24	04:47	13:15	17:34	21:31	22:44	15	18° 07 ^{dk}	103.5
Avusturya	Viyana	48,21	03:19	04:49	13:03	17:16	21:05	22:25	18	17° 46 ^{dk}	12
Fransa	Paris	48,87	04:16	05:42	13:59	18:14	22:04	23:20	20	17° 48 ^{dk}	15.5
Almanya	Karlsruhe	49,01	03:51	05:17	13:35	17:50	21:41	22:57	20	17° 50 ^{dk}	15.5
Hollanda	Sittard	51	03:51	05:17	13:45	18:04	22:01	23:17	18	18° 10 ^{dk}	12
Kazakistan	Astana	51,59	03:28	04:54	13:23	17:42	21:40	22:56	27	18° 12 ^{dk}	10.3
Almanya	Berlin	52,52	03:18	04:38	13:15	17:37	21:40	22:50	15	18° 22 ^{dk}	12.2
Polonya	Torun	53,023	02:58	04:14	12:54	17:17	21:22	22:28	16	18° 24 ^{dk}	12.2
Almanya	Rostock	54,088	03:13	04:33	13:20	17:46	21:55	23:05	13	18° 42 ^{dk}	13.3
Danimarka	Kopenhag	55,68	03:02	04:20	13:18	17:47	22:04	23:12	14	19° 02 ^{dk}	7.5
Danimarka	Alborg	57,04	03:10	04:20	13:19	18:01	22:26	23:25	14	19° 16 ^{dk}	7.2
Tataristan	Kazan	55,79	01:23	02:53	11:52	16:21	20:39	21:59	23	20° 16 ^{dk}	8
İsveç	Stockholm	59,33	02:16	03:26	12:57	17:34	22:15	23:15	13	19° 59 ^{dk}	5.5
Norveç	Oslo	59,91	02:46	03:49	13:26	18:04	22:50	23:42	12	20° 04 ^{dk}	4.8
Finlandiya	Helsinki	60,17	02:45	03:49	13:29	18:08	22:57	23:50	11	20° 12 ^{dk}	4.6
Finlandiya	Oulu	65,017	01:58	02:44	13:27	18:16	23:57	00:33	7	22° 53 ^{dk}	1.2

Tablodaki hesaplamalar Din İşleri Yüksek Kurulunun 2009 yılında aldığı kararlara göre yapılmıştır. Buna göre 45° enlemi ile 49° enlemleri arasında hem imsak hem de yatsı vakitleri olduğu hâlde yatsı vakti yıl boyunca, imsak vakti ise Mart-Eylül ayları arasında takdir edilerek tespit edilmiştir. 49° enlemin ötesinde 21 Haziran itibarıyla imsak ve yatsı vakitleri fiilen oluşmadığı için burada zorunlu olarak takdir yöntemine başvurulmuştur. 45° enlem öncesinde imsak vakti için 18 derece yatsı vakti için ise 17 derece esas alınmıştır. Tabloda verilen son şehir olan Oulu'da takdiri imsak ile Güneş'in batışı arasındaki süre 22 saat 53 dakikadır. Şehirlerin sıcaklık değerleri 2014 yılı itibarıyla⁹⁵ Tablonun en sağ tarafında verilen açı değeri, takdir yapıldıktan sonra imsak vaktinde Güneş'in ufku altındaki derecesini göstermektedir.

⁹⁵ Sıcaklık değerleri ile bilgiler <http://rp5.ru/> sitesinden alınmıştır. (erişim: 12.05.2015)

B. Takdir Yöntemini Benimseyenler

Güneş'in fiilen batışı esas alındığında, oruç süresinin mutedil bölgelere göre daha uzun olması gerekçesiyle hakiki vakti almayıp, henüz Güneş batmadan iftar edilmesini öngören görüşlerin tamamını "takdir yöntemini benimseyenler" başlığı altında ele almak mümkündür. Vakit olduğu hâlde yatsı ve sabah namazı vakitlerinde takdir yöntemine başvurmayı caiz kılan görüş sahipleri oruç hakkında da paralel bir görüşe sahip olmuştur. Bu görüşü benimseyenler takdirin neye göre yapılacağı konusunda farklı kanaatlere sahip olduğu gibi, takdirin hangi sınırdan başlatılacağı konusunda da farklı usulleri benimsemişlerdir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı takvimlerinde 64. enlemin üzerinde kalan bölgeler 64. enleme göre hesaplanmakta aşağı enlemlerde ise iftar vakti konusunda bir takdire gidilmemektedir.

Burada öncelikle takdir yöntemini benimsemekle birlikte esas alınan ölçülerde farklılık arz eden görüşler verilecek ardından bu görüşlere göre oluşan takvim tablo hâlinde gösterilecektir. Böylelikle hakiki vakit ile takdiri vakit arasındaki fark pratik olarak ortaya konulmuş olacaktır. Tabloda daha önce de yapıldığı gibi kuzey yarımkürede gündüzün en uzun yaşandığı 21 Haziran günü esas alınacak, tartışma konusu olan 45° enlem ötesindeki bir kısım önemli şehirlere yer vermekle yetinilecektir.

1. Namaz Vakitlerinin Oluştığı En Yakın Bölgenin Vakitlerini Esas Alanlar

Din İşleri Yüksek Kurulu 10-11/06/2009 tarihli kararının (c) fıkrasında 62. enlem ötesinde 62. enlem vakitlerinin esas alınmasını kararlaştırmıştır.⁹⁶ Buna göre, 45° enlem ötesinde fiili bir takdir uygulandığı söylenebilir. 21 Haziran'a göre vakitler aşağıdaki gibi ortaya çıkmaktadır.

21 Haziran Vakitleri								
Enlem	Şehirler	İmsak	Güneş	Öğle	İkinci	Akşam	Yatsı	Oruç süresi
51.52	Londra	03 18	04 38	13 09	17 29	21 28	22 37	18 ^s 10 ^{dk}
52.52	Berlin	03 18	04 38	13 15	17 37	21 40	22 50	18 ^s 22 ^{dk}

⁹⁶ <http://www2.diyaret.gov.tr/dinisleriuyuksekkurulu/Sayfalar/45Enlem.aspx> (Erişim: 22.05.2015). Ancak Başkanlık tarafından hazırlanan takvimlerde hesaplama 62° enleme göre değil 64° enlemine göre yapılmaktadır. Her iki hâlde de, Kurul'un bu enlemlerde Güneş henüz batmadan önce iftar edilmesini caiz saydığı anlaşılmaktadır. 62° enlem öncesinde akşam namazı/iftar vakti ile ilgili bir takdir söz konusu olmayıp, gerçek vakit esas alınmaktadır. Bununla birlikte imsak vaktinin olduğu 45°-48° enlemleri arasında mart ile eylül ayları arasında imsak vaktinde takdire gidildiği için orucun, takdiri fecir ile hakiki gurup arasında tutulabileceği Kurul tarafından kabul edilmiştir.

55.68	Kopenhag	03 02	04 20	13 18	17 47	22 04	23 12	19° 02 ^{dk}
59.33	Stockholm	02 16	03 26	12 57	17 34	22 15	23 15	19° 59 ^{dk}
59.91	Oslo	02 47	03 49	13 26	18 04	22 50	23 42	20° 03 ^{dk}
60.17	Helsinki	02 45	03 49	13 29	18 08	22 57	23 50	20° 12 ^{dk}
62.00	Oulo	02 29	03 22	13 27	18 11	23 19	00 02	20° 50 ^{dk}
64.00	Oulo	01 58	02 44	13 27	18 16	23 57	00 33	20° 59 ^{dk}
65.25	Oulo	01 35	02 13	13 27	18 19	00 28	00 57	22° 53 ^{dk}

Bu tabloya göre 65° enleminde bulunan Finlandiya'nın Oulo şehrinde akşam vakti 00:28'de girdiği hâlde takvimde 23:57'de yani 31 dakika önce girmiş kabul edilmektedir. Hesaplama Kurulun ilgili kararına göre yapıldığında fark 69 dakika olmaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulunun benimsediği esaslara göre yapılan hesaplar, yaz mevsimi dikkate alındığında kadim fukaha ile yukarıda iftar vaktinde takdire gidilmesini caiz saymayan fıkıh meclislerinin görüşlerine oldukça yakındır. Zira 64. enlem sonrasında güneşin battığı enlemlerde gurutudan sonra kalan zaman dilimi, ertesi gün oruç tutmaya imkân verecek şekilde yeme ve içmeye ancak yetmektedir. Güneş'in hiç batmadığı yerlerin iftar/gurup vakitlerinin Güneş'in battığı ve iftar edilmeye müsait en yakın yere yani 64. enleme göre takdir edilmesi, konuyu ele alan Hanefî ve Şafîî âlimlerinin görüşleri ile benzeştiği gibi prensip itibarıyla Güneş'in battığı yerlerde gurup vaktinde takdir yöntemini kabul etmeyen İbn Âbidîn, Muhammed Takî Osmânî ve Ali Muhyiddin Karâdâğî'nin görüşleriyle de benzeşmektedir. Burada subjektif olduğu için tartışılmaya müsait olan tek nokta, iftar edecek ve ertesi gün oruç tutabilecek kadar yeme ve içme için gereken zamanın ölçüsüdür. Zira söz konusu süre, şahsın fiziki dayanıklılığına göre değişebileceği gibi genç ve yaşlı olmasına göre de değişebilmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere Karâfî'nin 20 dakikalık bir süreyi bunun için yeterli gördüğü unutulmamalıdır. Güneş'in doğduğu ve battığı yerlerde 64° enleminden sonrasını 64° enleminin vakitlerine göre tanzim etmek ve takdir yoluna başvurmak, kış mevsimi dikkate alındığında gereksiz durmaktadır.

2. 45. Enleminin Vakitlerini Esas Alanlar

Bu görüşü savunanların başında Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) gelmektedir. Meseleyi İslam'a Giriş adlı kitabında ele alan Hâmîdullah, namaz vakitleri ile ilgili fıkıh kitaplarında zikredilen standart malumatı verdikten

sonra bu saatlerin, yalnız hatt-ı istiva ve sıcak memleketlerde bir mahzur olmadan kaabil-i tatbik olduğunu, kutuplara doğru çıkılınca gece ile gündüz arasındaki farkın aşırı bir şekilde açılması sebebiyle Güneş'in hareketi namaz vakitlerinin tayininde az rol oynamaya başladığını ifade etmiştir. Sonuç olarak da bu gibi anormal bölgelerde Güneş'in hareketi ne namaz ve ne de oruç için bir ölçü olarak alınamayacağını, saatin hareketine göre takdir edilmesi gerektiğini savunmuştur. Hamidullah takdir ölçüsü olarak da 45° arz dairesi arasında bulunanların mahalli saatlerin Güneş'in doğuş ve batışına bakmayıp 45 derece arz dairesindeki saatin hareketini takip etmelerini önermiştir.⁹⁷

Hamidullah, 45° ötesinde 45° enlem vakitlerinin ölçü olarak alınmasının sebebini 1981 yılında Avrupada düzenlenen ikinci Avrupa mescitleri toplantısında ve Kâtip Çelebi'nin "el-İlhâmu'l-mukaddes" adlı risalesine yazdığı mukaddimede, sahabenin Orta Asya ve Avrupada bu enlemlere kadar ulaştıklarını burada yaşadıkları sürece namaz vakitlerini Güneş'in hareketlerine göre ayarlamalarını gerekçe göstererek açıklar.⁹⁸ Muhammed Hamidullah'ın bu görüşü farklı şekillerde ve benzer gerekçelerle pek çok ilim adamı tarafından dile getirilmektedir.⁹⁹

⁹⁷ Hamidullah bu görüşün pratik sonucunu: "Bu da şu anlama gelir; gayr-i tabii bölgelerde yaşayanlar bazı mevsimlerde Güneş hâlâ semada parlarken oruçlarını bozacaklar ve diğer bazı mevsimlerde Güneş çoktan batmış olduğu hâlde oruçlarını bozmayacaklardır" ifadeleriyle açıklamıştır. Muhammed Hamidullah, *İslamî Giriş* (trc. Kemal Kuşçu), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1965, 2. Baskı, s. 65, 190-192.

⁹⁸ Hamidullah, "Ârâu Kâtip Çelebi fî ba'di mesâilî'l-fıkhiyye", s. 165. Hamidullah, 1978 yılında İstanbul'da düzenlenen Rü'yet-i Hilal Konferansında konuya istidrâden değinerek bu görüşün aynı zamanda 50 yıl önce (1928 yılında) Haydarabâd'da bir araya gelen Hint âlimlerinin ortak görüşü olduğunu ifade etmiştir. Araştırmamız esnasında Hamidullah hocanın bahsettiği Haydarabâd toplantısına değinen başka bir âlime rastlayamadık. Aynı bölgenin kıymetli âlimlerinden biri olan Muhammed Takî Osmânî, *Fethü'l-mulhim* tekmilesinde, gayet kısa olmakla birlikte vaktin olduğu yerlerde takdir konusunu işlerken, 54° enlemdede şafağın batışı ile Güneş'in sabah vaktinin girmesi arasında sadece 9 dakikanın olduğu zamanlarda, her namazın kendi vaktinde kılınması gerektiğini ve takdir yapılmayacağını ifade etmiş, ne kadim ne de muasır fakihlerden bu gibi yerlerde takdir edileceği görüşünü dile getireni görmediğini ifade etmiştir. Bkz. Osmânî, *Tekmilatü fethi'l-mulhim*, c. VI, s. 299-300.

⁹⁹ Kutup ve kutba yakın, gece veya gündüzün normalin üzerinde uzayıp kısaldığı bölgelerde, namaz ve oruç sürelerinin mutedil bölgelere göre takdir edilmesini gerekli gören Ezher şeyhlerinden Mahmud Şeltût'u da bu görüşü benimseyenler arasında saymak mümkündür. Bkz. Mahmûd Şeltût (ö. 1963), *el-Fetâvâ, Dâruş-Şurûk*, Kahire 2001, s. 144-146. Bu görüşü savunan araştırmacıardan biri olan Muhammed Nebil Tarabîşî "Tabii gün (اليوم الطبيعي)" şeklinde bir kavram geliştirerek 45° enlemi ötesi için 45° enlemin esas alınmasını önermiştir. Ona göre oruçlunun mutlaka iftar edeceği bir iftar yemeği ve sünnet-i müekkedde sayılan sahur yemeği olmalıdır. Henüz tokken yemiş olmamak için iki öğün

Hamîdullah ve bu konuda onun görüşünde olanlara göre 45° enlemi ötesinde 45° enleme göre iftar yapılması hâlinde aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰ Tabloda, kuzey yarım kürede en uzun gündüz olan 21 Haziran ile en kısa gündüz olan 21 Aralık esas alınmıştır.

21 Haziran 45° Enlem Vakitleri ¹						
Enlem	Şehirler	İmsak	İt. Akş	İkindi	Akşam	45°de oruç süresi
51.52	London	03 18	20 43	17 29	21 28	17 ^s 25 ^{dk}
52.52	Berlin	03 18	20 43	17 37	21 40	17 ^s 25 ^{dk}
55.68	Kobenhag	03 02	20 28	17 47	22 04	17 ^s 25 ^{dk}
59.33	Stockholm	02 16	19 41	17 34	22 15	17 ^s 25 ^{dk}
59.91	Oslo	02 47	20 12	18 04	22 50	17 ^s 25 ^{dk}
60.17	Helsinki	02 45	20 10	18 08	22 57	17 ^s 25 ^{dk}
65.15	Oulo	01 58	19 23	18 16	23 57	17 ^s 25 ^{dk}

Tabloda görüldüğü üzere örneğin Londra'da Güneş 21: 28'de battığı hâlde 45° enleminde Güneş'in battığı vakit olan 20: 43 dikkate alınarak, 45 dak-

arasında midenin boşalacağı kadar bir zaman geçmesi gerekir. Bu süre yenilen yemeğin türü, sindirilme zamanı ve kişinin yaşı ve içinde bulunduğu duruma göre değişebilir. Bütün bu mülahazaları dikkate alarak tıp uzmanlarının verilerine göre midenin boşalması için geçecek sürenin 6 saat olarak belirlenmesi uygun olacaktır. Bu esastan hareketle oruç süresinin 18 saati aşacağı gün tabii gün sayılmaz. Bu nedenle gündüzün 18 saati aştığı bölgelerde oruç süresini belirlemek için imsak ve yatsı vaktinin girişini Güneş'in ufukun altında 15 derecede iken hesap ederek 45. enlemin ölçü olarak alınması doğru olacaktır. Bu hesaplamaya göre tutulacak en uzun oruç süresi 17 saat 36 dakika en kısa oruç süresi ise 10 saat 17 dakika olacaktır. Bkz. Muhammed Nebil Tarabîşi, *es-Salâtu ve's-siyâmu fî'l-menâtikî's-şimâliyyeti ve'l-cenûbiyyeti mine'l-kürriati'l-ardiyye*, http://www.icoproject.org/pdf/tarabishyhigh_2014a.pdf (erişim: 05.05.2015).

¹⁰⁰ Muhammed Hevârî <http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-136794.htm> (erişim: 12.05.2015) ve Celâleddin Hancî gibi astronomi uzmanları, Muhammed Hamîdullah'ın bu görüşünü 16 saate yuvarlamıştır. Bkz. "Mevâkitu'l-ibâdât fi hutûti'l-ardi'l-kebirati mukarebe felekiyyeten şer'iyyeten cedîdeten" adlı tebliğ, *A'malü mu'temeri'l-imârâti'l-feleki's-sâni Sempozyumu*, (30 Mayıs-4 Haziran 2010), Matbaatu merkezi'l-vesâik, Ebudabi 2010, s.128-135. Buna göre en uzun oruç süresi 16 saat en kısıtı ise 8 saat olmaktadır. Ancak gerek *İslamiâ Giriş* kitabında gerekse İstanbul Ru'yet Konferansı gibi konu hakkındaki görüşlerini açıkladığı platformlarda Hamîdullah'ın en uzun oruç süresini 16 saat olarak tahdit ettiğine dair bir ifadeye rastlanmamıştır. Ayrıca 45 enlemi ötesinde 45. enlem vakitlerinin esas alınmasını teklif ederken zikrettiği gerekçeler, Hevârî ve Hancî'nin ona nispet ettiği 16 saat görüşüne uymamaktadır. Nitekim Hamîdullah'ın da bildiği ve dile getirdiği gibi Müslümanlar İstanbul gibi yazın şer'i gündüzün 17 saati aştığı yerlerde asırlardır fecir ile Güneş'in batması arasındaki vakitte oruç tutmuşlardır, tutmaya da devam etmektedirler. Bu sebeple oruç süresini en fazla 16 saat ile sınırlanılacağı görüşünün ona nispet edilmesinin hata olduğunu düşünmekteyiz.

ka önce iftar edilmiş olacaktır. Hakiki gurup ile itibari gurup arasındaki bu fark, yukarı enlemlere çıkıldıkça daha da artmaktadır.

21 Aralık 45° Enlem Vakitleri						
Enlem	Şehirler	İmsak	İt.akş	İkindi	Akşam	45°de oruç süresi
51.52	London	05 54	17 14	13 41	16 00	11 ^s 20 ^{dk}
52.52	Berlin	06 02	17 22	13 43	16 00	11 ^s 20 ^{dk}
55.68	Kobenhag	06 11	17 31	13 30	15 45	11 ^s 20 ^{dk}
59.33	Stockholm	05 57	17 27	12 46	14 55	11 ^s 20 ^{dk}
59.91	Oslo	06 27	18 47	13 11	15 18	11 ^s 20 ^{dk}
60.17	Helsinki	06 31	18 51	13 13	15 19	11 ^s 20 ^{dk}
65.15	Oulo	06 43	19 03	12 42	14 29	11 ^s 20 ^{dk}

Bu tabloda ise yukarıdaki tablonun aksine Güneş battığı hâlde batmamış kabul edilmektedir. Örneğin Londra'da Güneş 16:00'da battığı hâlde 45. enlemin Güneş batımı esas alındığı için 1 saat 14 dakika sonra iftar edilmiş olacaktır. Aradaki bu fark, bir önceki tabloda da olduğu gibi yukarı enlemlere çıkıldıkça daha da artmaktadır.

1. Mekke Ve Medine'nin İftar Vaktini Esas Alanlar

a. Dâru'l-İftâ el-Mısriyye (Mısır Fetva Meclisi)

Bu görüşü savunanların başında Dâru'l-iftâ el-Mısriyye (Mısır Fetva Meclisi)¹⁰¹ ve Mustafa Zerkâ gelmektedir.¹⁰² 1978-1982 yılları arasında Mısır'da müftülük makamında bulunan Câdulhakk Ali Câdulhakk (ö. 1996) 1982 yılında, konu ile alakalı olarak Norveç'ten sorulan bir sorunun cevabında şöyle demiştir:

“Gündüz veya geceleri normalin üstünde olan bölgelerdeki Müslümanlar, Mekke veya Medine'nin oruç süresini esas alarak oruçlarını tutabilecek-

¹⁰¹ Mısır Fetva Meclisinin bu konudaki fetvasının esasını Muhammed Reşid Rıza'nın, Menar tefsirinde Dâru'l-iftâ'nın ilk müftüsü olan Muhammed Abduh'tan Bakara 185. ayetin tefsiri bağlamında naklettiği değerlendirmeler oluşturmuştur: Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1350 h, c. II, s. 162-163.

¹⁰² Fıkhu's-sünne sahibi Seyyid Sabıkı da bu görüşü benimseyenler arasında zikretmek mümkündür. Seyyid Sâbık gündüzün, mutedil bölgelere göre daha uzun olduğu yerlerde oruç süresi ile ilgili her ne kadar bir tercihte bulunmamış olsa da bu gibi bölgelerde; biri Mekke ve Medine vakitlerinin esas alınması diğeri ise gündüz ve gecesi mutedil en yakın bölgenin vakitlerinin esas alınmasını teklif eden iki görüşü zikrederek esas itibarıyla Güneş'in batışından önce iftar edileceğini prensip olarak kabul etmiştir. Bkz. Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 2003, c. I, s. 537.

leri gibi gündüz ve gecesi mutedil olan kendilerine en yakın bölgenin oruç süresini esas alarak da tutabilirler. Bununla birlikte gündüz ve gecesi mutedil olan en yakın bölgeye riayet etmek zor olduğu için Norveç gibi ülkelerde yaşayan Müslümanların Mekke veya Medine'nin oruç süresini esas alarak oruç tutmalarını tavsiye ediyorum.”¹⁰³

Câdulhakk'ın bu görüşü kendisinden sonra Mısır Fetva Meclisinin resmi görüşü hâline gelmiştir.¹⁰⁴ Nitekim ondan sonra müftülük yapan âlimlerden sırasıyla; Abdullatif Hamza (ö. 1985), Muhammed Seyyid Tantâvî (ö. 2010), Nasr Ferid Vâsıl (ö. 2011) ve Ali Cuma da aynı şekilde fetva vermişlerdir.¹⁰⁵ Bu fetvalarda Câdulhakk'ın takdirde Mekke'nin esas alınması yönünde yaptığı tavsiye esas alınmış, ancak vakitlerin mutedil olarak oluştuğu en yakın bölgenin esas alınması seçeneği kimi sıkıntıları beraberinde getirdiği ve dolayısıyla mükellef için zorluk oluşturduğu gerekçesi ile devre dışı bırakılmıştır.¹⁰⁶

Söz konusu fetvalar incelendiğinde hükmün üç esasa dayandırıldığı anlaşılmaktadır:

1. “*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarcaya) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*”¹⁰⁷ ayeti ve konu hakkındaki açıklayıcı hadisler, yukarı enlemler gibi o dönemde bilinmeyen yerlerden sarfinazar edilerek coğrafi olarak bilinen gündüz ve gecesi mutedil olan bölgeler dikkate alınarak varit olmuştur. Dolayısıyla yukarı enlemler, ilgili hükmün dışında olup içtihadı açmıştır.

¹⁰³ Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, *el-Fetevâ'l-İslâmiyye*, Kahire 2010, c. III, s. 239-249.

¹⁰⁴ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=2806> (5.5.2015)

¹⁰⁵ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=2806> (5.5.2015)

¹⁰⁶ Takdirde Mekke'nin ölçü olarak esas alınmasının gerekçeleri Zerkânın görüşleri aktarılırken verilecektir.

Mısır müftüleri arasında nadir de olsa hakiki vakte uyulması gerektiğine dair fetva verenler de olmuştur. Örneğin Haseneyn Muhammed Mahlûf (ö. 1990) 1952 yılında Dâru'l-İftâ'ya tevcih edilen soruya binaen verdiği fetvada özetle şöyle demektedir: “Oruç, fecrin zuhuru ile başlayıp Güneş'in batması ile sona erer. Oruç tutulan süre yaşanan yerin enlemine göre değişir. Oruç suresi ne kadar uzun olursa olsun mücerret bu durum oruç tutmamak için mazeret sayılmaz. Ancak gerek tecrübe gerekse hazık bir doktorun ihbarı ile bu kadar uzun bir süre oruç tutmanın kişiyi hastalığa veya ona zarar verecek şekilde bir acziyete sevk edeceği biliniirse Hanefî âlimlerin tasrih ettiği üzere bu kişi oruç tutmayabilir.” Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, *el-Fetevâ'l-İslâmiyye*, c. III, s. 166-168.

¹⁰⁷ Bakara, 2/187.

2. Oruç süresini, insan bedeninin tahammül edemeyeceği bir süre ile tahdit etmek, Şâri'nin maksadına uymaz. Zira günün 18 saatini oruçlu geçirmek uzmanlarının tespitiyle insan bedenine zarar verir.

3. Güneş'in batmaması gibi alametlerin tamamen kaybolduğu bölgelerde gündüz süresinin takdir yoluyla belirleneceği hususunda zarurete binaen ittifak vardır. Aynı zaruret ve ihtiyaç, gündüz süresinin çok uzun olduğu yerler için de söz konusudur. Dolayısıyla burada da takdire gitmek gerekir.

b. Mustafa Zerkâ

Geçen asrın en büyük fakihlerinden biri kabul edilen Zerkâ (ö.1999) üyesi de olduğu Mecma'u'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî'nin 5 ve 9. dönem toplantılarında hazır bulunmuş ve meclisin gecenin bir saate kadar düştüğü yerlerde yaşayan Müslümanların Güneş'in batışıyla beraber oruçlarını açmalarının gerektiği yönündeki kararına itiraz etmiştir. Zerkâ'nın ilmi anlamda otoriter olması onun bu konudaki görüşlerinin meselenin tartışıldığı her platformda gündeme getirilmesine sebep olmuştur. Zerkâ söz konusu karara yaptığı talikinde şöyle demektedir:

“Ben, Meclisin bu konudaki kararına muhalifim. Zira fecrin zuhuru ve Güneş'in batması gibi gece ve gündüz alametlerin olduğu ve birbirinden ayırt edilebildiği kimi yerlerde gece ve gündüzün ancak bir saat sürdüğü zamanlar bulunmaktadır. Meclisin söz konusu kararına dayanak yaptığı hadis-i şerifin hükmü, Arap yarımadasında yaşayanlar için geçerlidir. Hadis, kuzey ve güneyde kalan uzak bölgelerde gece ve gündüz süresi arasındaki mesafenin dikkate alınmadığına dair bir hükme delalet etmemekte, bu bölgelerde yaşayanların oruç tutacakları süreyi meskûnun anı olarak bırakmaktadır. Bu nedenle söz konusu yerlerde orucun ne kadar tutulacağına dair, şeriatın maksatlarına münasip bir hüküm tespit etmek gerekir. Meclisin, sadece gece ve gündüzün alametlerinin oluşmasına bakarak genelle-yici bir karar almış olması, şeriatın maksatlarını tahakkuk ettirmenin gereği ve zorluğun giderilmesi kuralı ile tamamen çelişmektedir. Gündüz veya gece namazlarını sadece bir saate sığdırmak makul olmadığı gibi sadece bir saat oruç tutup yirmi üç saat iftar etmek de makul değildir. Meclisin, çoğunluğun görüşü olarak benimsediği karara muhalif olan benim bu konudaki kanaatim, söz konusu bölgeler ya Hicaz bölgesinin ya da kuzey ve

güneyde geçmiş asırlarda İslam hükümlerinin ulaştığı son sınırın esas alınmasıdır.”¹⁰⁸

Mısır Fetva Meclisi, Mustafa Zerka ve onların görüşünü benimseyenlere göre 45° enlemi ötesinde oruç vakitleri aşağıdaki tabloda verildiği şekilde olmaktadır.

21 Haziran Mekke Vakitleri ²						
Enlem	Şehirler	İmsak	İt. akş	İkindi	Akşam	Mek.oruç süresi
51.52	London	03 18	18 21	17 29	21 28	15° 03 ^{dk}
52.52	Berlin	03 18	18 21	17 37	21 40	15° 03 ^{dk}
55.68	Kobenhag	03 02	18 05	17 47	22 04	15° 03 ^{dk}
59.33	Stockholm	02 16	17 19	17 34	22 15	15° 03 ^{dk}
59.91	Oslo	02 47	17 50	18 04	22 50	15° 03 ^{dk}
60.17	Helsinki	02 45	17 48	18 08	22 57	15° 03 ^{dk}
65.15	Oulo	01 58	17 01	18 16	23 57	15° 03 ^{dk}

Tabloda görüldüğü üzere Londra’da Güneş’in batışı gerçek anlamda 21:28’de olduğu hâlde Mekke’nin Güneş batımı olan 18:21 esas alındığı için, akşam vakti/iftar yaklaşık olarak Güneş’in batışından üç saat öncesi takdir

¹⁰⁸ Zerkâ bu önerileri şöyle izah etmektedir: “Gece ve gündüz alametleri zuhur etsin veya etmesin, İslam’ın beşiği olan ve konu hakkındaki hadislerin de o bölgenin şartlarını dikkate alarak varit olduğu Hicaz bölgesi esas alınır. Buna göre yaz veya kış mevsiminde Hicaz’ın en uzun gündüz ve gecesinin süresi belirlenir ve oruca başlama, iftar etme ve namaz vakitlerinin tanzimi konusunda gece ve gündüz süresi normalin dışında olan bu bölgelere tatbik edilir. Kuzey ve güneyde geçmiş asırlarda İslam hükümlerinin ulaştığı son sınır esas alınır: Buna göre yukarı enlemlerdeki gündüz süresi bu sınırlardaki süreyi aşarsa oruçlu iftar eder. Namaz vakitleri de hükümlerinin ulaştığı son sınıra göre tanzim edilir. Bu iki esastan birinin kabul edilmemesi Kur’an’ın mükellef üzerinden kaldırıldığını ifade eden zorluk ve sıkıntının en ileri derecede yaşatılması anlamına gelir.” Bu izahlarından sonra ise “Ramazan ayında Güneş henüz gökyüzünde iken insanlara oruçlarını nasıl açtırsınız?” şeklindeki muhtemel soruya, karşıt görüşte olanların kabullerini öne sürerek şöyle cevap verir: “Gecesi ve gündüzü altı ay süren bölgelerde yaşayanlara, Güneş göğün tepesinde iken takdirle belirlenen saatte oruçlarını açmaya zaruret sebebiyle siz de izin veriyorsunuz. Burada önemli olan namaz vakitlerinin dağılımında şeriatın maksatlarını tahkik etmek, aynı şekilde oruç süresi meselesinde teklifi mâ lâ yutâk olmayacak şekilde bir hüküm vermektir. Özetle, Meclisin oruçla ilgili kararının dayandırıldığı hadisin hükmü, Arap yarımadasının coğrafi ve astronomik şartları dikkate alınarak beyan edilmiş, o dönemde hakkında hiçbir şeyin bilinmediği ve büyük bir kısmının denizlerden oluştuğu tüm yeryüzünü dikkate almamıştır. O hâlde hadisin, söz konusu bölgeler hakkında bir hükme değinmediğini kabul etmek gerekir ve boş bırakılan bu alan, şeriatın maksatlarına uygun içtihatlarla düzenlenir.” Bkz. Mustafa Zerkâ, *Fetâvâ*, Dârul-Kalem, Dimaşk 2010, s. 110-115.

edilmiştir. Bu görüş esas alındığında Stockholm'den itibaren ikindi vaktinin itibarî/takdirî akşam vaktinden sonra denk geldiği de dikkatten kaçmamalıdır.

21 Aralık Mekke Şehrinin vakitleri						
Enlem	Şehirler	İmsak	İt.Akş	İkindi	Akşam	Mek. Oruç Süresi
51.52	London	05 54	18 15	13 41	16 00	12 ^s 21 ^{dk}
52.52	Berlin	06 02	18 23	13 43	16 00	12 ^s 21 ^{dk}
55.68	Kobenhag	06 11	18 32	13 30	15 45	12 ^s 21 ^{dk}
59.33	Stockholm	05 57	18 18	12 46	14 55	12 ^s 21 ^{dk}
59.91	Oslo	06 27	18 48	13 11	15 18	12 ^s 21 ^{dk}
60.17	Helsinki	06 31	18 52	13 13	15 19	12 ^s 21 ^{dk}
65.15	Oulo	06 43	19 05	12 42	14 29	12 ^s 21 ^{dk}

Konu Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Yöntemde ve keyfiyette farklılık arz etse de yirmi dört saat zaman dilimi içinde Güneş'in fiilen battığı yerlerde takdir metodunu benimseyen ilim ehlinin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, dayandıkları gerekçeler bakımından şu noktalarda müşterek oldukları görülmektedir.

1. Gece veya gündüzün aşırı uzun olduğu bölgelerde imsak ve iftar vakitlerinin hükmü içtihadı açıktır. Konu hakkındaki naslar bu bölgelere şamil olmayıp bu konudaki hüküm “meskûtun anı”dır.

2. Günün 18 saatini oruçlu olarak geçirmek insan sağlığını tehlikeye atar. Orucu emreden ayetin sonunda “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.” buyrulmuştur. 18 saat ve ötesinde oruç tutmak bizatihi zorluk ve meşakkat olup, ayetin ifade ettiği kolaylığa aykırıdır.

3. Güneş'in batmadığı yerlerde, zarurete binaen takdire başvurulması gereği hususunda icma oluşmuştur. Aynı zaruret, Güneş'in battığı ancak gündüzün uzun sürdüğü bölgelerde de mevcuttur. Dolayısıyla bu bölgeleri Güneş'in batmadığı yerlere kıyas etmek gerekir.

Takdir yöntemini benimseyen ilim ehlinin, görüşüne dayanak olarak gösterdiği gerekçeler, özet olarak yukarıdaki gibidir. Bu gerekçeleri değerlendirme noktasında şunları söylemek mümkündür:

Orucun süresini tayin eden ayet ve hadisler orucun farzietini ifade etme konusunda olduğu gibi, vakitlerin tahdidi konusunda da katidir.¹⁰⁹ Söz konusu nasların, vahyin indiği bölgenin şartlarını dikkate alarak hüküm koyduğunu, buna binaen de bölge şartlarından farklı yerlerdeki oruç süresini belirlemediği iddiasının bir dayanağı yoktur. Nitekim sahabenin de içinde bulunduğu bir kısım Müslümanlar hicri I. asırdan itibaren iklimi, gece ve gündüz süresi Hicaz bölgesinden farklı olan muhtelif yerlere gittikleri hâlde, ibadetlerini Hz. Peygamber'den öğrenmiş olduğu vakitlere göre yapmışlar, ilgili nasların bu bölgeler için de geçerli olup olmadığı tartışmasını yapmamışlardır. Sonraki dönemlerde, günümüzdeki Tataristan'a kadar İslamlaşan bölgede, o asırdan günümüze kadar oruç ibadetinin bilindiği şekliyle ve süre zarfında yerine getirilmesi ve bu konuda asırlar boyunca ilim ehlinin bir itirazının olmaması, orucun süresini belirleyen nasların sadece Hicaz bölgesi için geçerli olduğu iddiasının selef tarafından bu şekilde anlaşılmadığını göstermektedir. Mustafa Zerkân'ın oruç süresinin tahdidinde ikinci bir seçenek olarak önerdiği "İslam hükümlerinin geçmiş asırlarda ulaştığı son noktanın esas alınması" düşüncesinin arkasında yatan derin fikhî mantık, hatadan masum olan İslam ümmetinin asırlardır sürdürdüğü teamülü hükme dayanak yapmaktan başka bir şey değildir. Hamîdullah 45° enlemi ötesinde 45° enlem vakitlerinin esas alınmasını teklif ederken "Müslümanlar Orta Asya ve Avrupada bu enlemlere kadar ulaşmış, burada yaşadıkları sürece namaz vakitlerini Güneş'in hareketlerine göre ayarlamışlardır." mukaddimesini, vardığı neticeye öncül yapması da aynı fikhî zemine oturmaktadır.

¹⁰⁹ Fakihler arasında orucun fecir ile Güneş'in batımı arasında olmasının gerektiği konusunda ihtilaf yoktur. Fecrin, doğu ufkunda beyazlığın görüldüğü ilk anda mı yoksa yayılmaya başladığı zaman mı başlayacağı vb. ihtilaflar, orucun fecir ile başlaması gerektiği hükmünün katietine mani değildir. Aynı durum, Şîa kaynaklarında geçen Güneş'in batışından maksadın, batı ufkundaki kızılığın batması olduğunu ifade eden görüş için de geçerlidir. Mesele bu yönüyle abdeste başın dörtte birinin mesh edilmesinin farz sayılmasına benzemektedir. Başın mesh edilmesi abdestte farzdır. Bu hüküm kat'î delillerle sabittir. Mesh edilmesi farz olan miktarın; dörtte bir, üç parmak, mesh etti denilecek kadar bir miktar veya başın tamamı şeklinde tahdit edilmesi hususundaki ihtilaflar, meshin aslının kati olmasına mani değildir. Bkz. Hüsameddin es-Siğnâki, *en-Nihâye ale'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye bl., nr. 1768, c. I, vr. 6b; Bâbertî, *el-Înâye*, c. I, s. 14-15. Hanefî fakihleri farz olan asla "el-fardu'l-kat'î (الفرض القطعي)" mesh edilecek miktar örneğinde olduğu gibi aslın tatbiki konusundaki hükme ise "el-fardu'l-ictihâdî (الفرض الاجتهادي)" veya "el-fardu'l-amelî (الفرض العملي)" demişlerdir. Bkz. es-Siğnâki, *en-Nihâye*, vr. 6b; el-Meydânî, *el-Lübâb*, c. I, s. 31; Mecânî, *Nâzûratu'l-hak*, s. 374.

Ayrıca gündüz süresinin mutedil bölgelere göre daha uzun olmasından hareketle, ilgili nasların bu bölgelerdeki vakitlerle ilgili hükme şamil olmadığını iddia etmek, benzeri meselelerde de aynı iddiayı gündeme getirebilir. Örneğin namaz vakitlerinin beş vakte tevzi edilmesi, namaz için abdest alınması, gusül abdesti, orucun bir ay süreyle tahdit edilmesi vb. tebdil ve tağyire kabil olmadığı bilinen ibadetlerle alakalı bir kısım hükümlerin coğrafi şartların, hayat tarzının, iktisadi araç ve mülahazaların değiştiği gerekçesiyle değişeceğine dair fikirlerinin haklı olarak önünü açabilir.

Takdir yöntemini benimseyenlerin zikrettiği ikinci gerekçe hakkında da şunları ifade etmek mümkündür: Öncelikle uzmanların verdiği malumata göre, günün belli bir saatini oruçlu geçirmenin ortalama bir insanın sağlığını tehlikeye atacağını doğrulayacak kanıtlanmış kesin bir bilgi yoktur.¹¹⁰ Bunun yanında özellikle de yaz aylarında sahur için ayrıca kalkmadan, gece yatmadan önce sahur yaparak oruç tutan pek çok insan vardır. Bu yönüyle bu tür kimseler pratikte günün 20 saatinden fazlasını zaten oruçlu geçirmiş olmaktadır. Ayrıca Allah'ın bir lütfu olarak, yukarı enlemlerde gündüz süresi uzun olsa da sıcaklık derecesinin gayet düşük olması, su sarfiyatını asgari düzeye indirmesi bakımından orucun tutulmasında kolaylık sağlamaktadır. Gündüz ve gece sürelerinin mutedil olduğu bir kısım bölgelerde yaz aylarında hava sıcaklığı 40 dereceyi aşmaktadır. Örneğin yukarıdaki tabloda da verildiği üzere, 37 enleminde yer alan Şanlıurfa'da hava sıcaklığı 21 Haziran'da 37 dereceye çıkmakta, gündüz süresi de 17 saati bulmaktadır. Aynı gün Finlandiya'nın Oulu kentinde ise gündüz süresi 22 saati bulsa da hava sıcaklığı sadece 7 derecededir. Kanaatimizce oruç süresinde bir takdire gidilecekse Temmuz aylarında hava sıcaklığının 45 dereceye ulaştığı Şanlıurfa'da, 50 dereceyi aştığı Mekke'de ya da 40 dereceyi aşan sıcaklıkla birlikte nem oranının da gayet yüksek olduğu Cidde ve Körfez Ü-

¹¹⁰ Astronomi alanında uzman olan ve ibadet vakitleri alanındaki çalışmaları ile bilinen Nidâl Kassûm ve Kerîm Mezyân, 48 enlemlerden kutup bölgelerine kadar namaz ve oruç süresi hakkındaki makalelerinde uzun oruç süresinin sağlıklı bir insan üzerindeki etkisi hakkında birkaç çalışma hariç henüz yeterince çalışma yapılmamış olduğunu söylemekte, bu çalışmaların neticesinde uzun süre oruç tutmanın kolesterol hastaları da dâhil olmak üzere olumsuz bir neticesinin olduğuna dair uzmanların ittifakının olmadığını belirtmektedirler. Söz konusu çalışmalar ve değerlendirmeler için bkz. Nidâl Kassûm-Kerîm Mezyân, "Tarikatun felekiyyetün cedidetün lihisâbi mevâkiti's-salati ve's-sıyâmi haysuma ihtafati'l-alâmetü li hatti'l-arzi 48,5 dereceten ilâ'l-kutub," adlı tebliğ, *E'malü mü'temeri'l-imârâti'l-feleki's-sâni Sempozyumu*, (30 Mayıs-4 Haziran 2010), Matbaatu merkezi'l-Vesâik, Ebudabi 2010, s. 145-146.

keleri gibi kıyı bölgelerde takdire gidilmesi “zorluğun giderilmesi” ilkesine daha uygun olacaktır.

Vakitlerin oluşmadığı yerlerde takdir yöntemini kullanmak vaktin oluşmaması zaruretine mebnidir. Gündüz süresinin uzun olması gerekçesiyle aynı zaruretin vaktin oluştuğu yerlerde de bulunduğunu dile getirerek iki bölgeyi birbirine kıyas etmek kıyas mealfârik olduğu için isabetli değildir. Zira ilkinde vakit oluşmadığı için bu yönteme başvurulmuştur. İkincisinde ise vakit oluşmaktadır. Dolayısıyla mekis ile mekisun aleyh arasında ortak bir illet mevcut değildir. Ayrıca fıkıhın külli kaidelerinden biri olan “zaruretler kendi miktarlarıncı takdir edilir.” kuralına göre vaktin oluştuğu yerde zaruret hükümlerini uygulamak doğru değildir.

Takdir yöntemini teklif edenlerin takdirin keyfiyeti ile ilgili yaptığı öneriler de tartışmaya açıktır. Örnek olarak Mısır Fetva Meclisi ve Mustafa Zerka'nın ölçü olarak Mekke vakitlerinin esas alınması yönünde yaptığı teklifin fikhî bir dayanağı yoktur. Buna gerekçe olarak Mekke'nin vahyin beşiği olması, Müslümanların kiblesi olması gibi vasıflar, usul açısından vakitler konusunda oranın ölçü alınmasını gerektirecek münasip bir vasıf değildir. Nitekim takdir ölçüsü olarak Mekke veya Medine'nin vakitlerinin esas alınmasını teklif edenleri tenkit eden Muhammed Hamîdullah, bunun şer'î bir delile dayanmaktan çok duygusal bir tercih olduğunu ifade ederek Türkiye'deki Müslümanların “Biz neden daha uzun süre oruç tutuyoruz biz de Mekke'nin vakitlerine göre oruç tutmalıyız.” şeklindeki itirazlarına bu görüşü savunanların verecekleri bir cevabın olamayacağını ilave etmiştir.¹¹¹ Ayrıca henüz Güneş batmamışken Mekke'de akşam vakti girdi diyerek iftar edilebileceğini söylemek, görüldüğü kadarıyla vakıyı bizatihi yaşayan Müslümanların vicdanını tatmin etmemektedir.¹¹²

Sonuç

Gündüz süresinin mutedil bölgelere göre daha uzun sürdüğü bölgelerdeki oruç süresi ile ilgili meseleler, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren or-

¹¹¹ Hamîdullah, “Ârâu Kâtip Çelebî fî bâdi mesâilî'l-fıkhiyyeti'l-müteessirati bi ilmi'l-hey'eti'l-cedîd”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, s. 164-165.

¹¹² Mısır Fetva Meclisinin verdiği fetvanın halk tarafından nasıl algılandığını test etmek için Londra'da yapılmış bir haber için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=9b11jMeLoDc> (erişim: 12.05.2015)

taya çıkmış güncel meseleler kabilinden olmayıp, Müslümanların asırlardır bildiği ve yaşadığı bir olgudur. Müslümanlar en geç hicri IV. asrın başından itibaren, gündüz süresi 20 saati aşan, yılın bazı günlerinde yatsı vakti ve fecrin oluşmadığı bölgelerin İslamlaşması ile bu durumla karşılaşmışlardır. Anlaşıldığı kadarıyla vaktin oluşmaması sebebiyle yatsı namazının sakıt olup olmayacağı meselesi hicri 5. asırdan itibaren kitaplarda yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmışsa da gerek vacip olması konusunda gerekse oruçlu geçirilen süre konusunda oruçla alakalı tartışma aynı boyutta seyretnemiştir. Bununla birlikte Güneş'in batışından hemen sonra fecrin/gündüzün zuhur ettiği bölgelerdeki iftar vaktinin ne zaman olacağı satır aralarında da olsa gündeme getirilmiş, bu gibi bölgelerde esas itibarıyla imsak ile Güneş'in batışı arasındaki sürenin oruçlu geçirilmesi gereği düşüncesi hâkim olsa da ertesi gün oruç tutabilecek kadar yeme ve içmeye imkân sağlayacak şekilde bir takdir yöntemine başvurulması da kabul edilmiştir.

Özellikle de geçen asrın ortalarından itibaren, Müslümanların Kuzey Avrupa ülkelerine iltica etmesi ve bölgenin yerli halkından ihtida yoluyla Müslüman olanların sayısının artmasıyla gündüz süresinin uzunluğu problemi gündeme taşınmış, o zamandan günümüze kadar gerek sorunun yaşandığı coğrafyalarda gerekse diğer İslam ülkelerinde tartışılmaya başlanmıştır. Konu hakkında yapılan araştırmalar sonucunda ortaya iki temel görüş çıkmıştır. Kadim fukahanın görüşünü yansıtan, genel olarak fıkıh meclisleri ve muasır fıkıh âlimlerinin benimsediği görüşe göre, Güneş'in battığı yerlerde gündüz süresi uzun olsa da takdir yoluna gidilmemeli, oruç, takdiri imsak ile Güneş'in batışı arasında tutulmalıdır. İkinci görüşe göre ise Güneş henüz batmamış olsa da iftar vakti takdir edilerek oruç tutulmalıdır. Bu görüşü ortaya atanlar kendi aralarında takdirin neye göre yapılacağı konusunda farklı kanaatlere sahip olmuşlardır.

Müslümanların asırlardan beri devam eden teamülü ve bu teamülü destekleyen fıkıh geleneği dikkate alındığında vaktin oluştuğu yerlerde gerek namaz vakitleri gerekse oruç süresi konusunda takdir yöntemine başvurulması isabetli görülmemektedir. Nitekim Güneş henüz batmamışken iftar edilmesinin caiz olduğu yönünde verilen fetvalar, görüldüğü kadarıyla bölge Müslümanlarının vicdanlarını tatmin etmediği için umumi olarak tatbik edilme imkânı bulamamıştır. 66° enleminden sonra yılın bazı günlerinde takdiri imsak ile Güneş'in batışı arasındaki sürenin kimi zaman 23

saati aştığı malumdur. Bu gibi gündüzün uzun olduğu yerlerde, hasta olduğu için oruç tutamayan veya kişisel tecrübesi ya da uzman tavsiyesi ile oruç tutması hâlinde sağlığının tehlikeye gireceği zannını taşıyan kimse, müsait günlerde orucunu kaza edebilir. Aynı şekilde maişetini temin edecek başka bir alternatifi olmayan kimse, oruç tutması hâlinde işini yapamaz hâle gelmekten endişe ediyorsa orucunu kaza eder.¹¹³ Ramazan ayının bereketinden mahrum kalması arzu edilmeyen çocuklara bu atmosferi yaşatmak için takdirde Mekke'yi esas alanların görüşüyle amel etmeleri tavsiye edilebilir.

Güneşin günlerce ve haftalarca batmadığı veya doğmadığı yerlerde vaktin oluşmaması ve bölge halkının coğrafi şartlar sebebiyle oruç ibadetine ihtiyaç duymamaları gerekçesi ile orucun farz olmadığı yönündeki görüş isabetli değildir. Bu bölgelerde oruç farzdır ve oruç süresi takdir yoluyla belirlenmelidir. Takdirde ölçü olarak Güneş'in battığı en yakın bölgenin esas alınması "Bir şeyin yakınında olan onun hükmüne tabi olur."¹¹⁴ kaidesi ve birbirine yakın olan iki bölgenin aynı zamanda iftar etmesi açısından daha isabetli görülmektedir. Bununla birlikte aynı bölgede Güneş'in battığı en son vaktin esas alınması da mümkündür.

Kaynakça

- el-Kârî, Ali b.Sultan, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ ve mişkâtü'l-mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002.
- Âmilî, Muhammed b. Ali el-Müsevî (ö. 1009), *Medâriku'l-ahkâm fi şerhi şerâi'îl-ahkâm*, Müessesetü Âli Beyt li İhyâi'l-Turâs, Beyrut 1990.
- Beydâvî, Nâsuriddin, Abdullah b. Ömer, *Tuhfetü'l-ebâr şerhu mesâbihu's-sünne*, thk. Nureddin Tâlib b Vizâratü'l-Evkâf El-Kuveytiyye, Kuveyt 2012.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, sadeleştiren ve neşreden: Yusuf Uralgiray, Ankara 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1986.
- Buhârî, Alâuddin Abdulaziz, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*, nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997.

¹¹³ İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. III, s. 357-358.

¹¹⁴ ما قرب من الشيء أخذ حكمه Kaidenin fer'i hükümlere tatbiki için bkz. Molla Hüsrev, Dürer, I, 73; Zeynüddin İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ty., c. V, s. 115, 230.

- Cizâni, Muhammed b. Hüseyin, *Fıkhü'n-nevâzil*, Dâru ibni'l-Cevzi, Demmâm 2006.
- Curcânî, Ebu Yakup Yusuf b. Ali, *Hizânetü'l-ekmel*, Süleymaniye Ktp. Fatih bl., nr. 1627.
- Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, *el-Fetevâ'l-İslâmiyye*, Kahire 2010, III, 239-249.
- Dihlevî, Alâ b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tâtarhâniyye*, thk. Seccâd Hüseyin, Matbaatu Meclisi Dâiratu'n-Nu'maniyye, Haydarabâd ty.
- Ebu Gudde, Abdussettâr, "el-Hulûluş-şerî'yye li'l-menâtiki'l-fâkidedi libâdi evkâtî's-salat", *Meclisu'l-iftâ ve'l-buhûs el-Avrûbbî*, sy. 5, s. 291-302.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas, *Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût, Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- el-Mecma'u'l-Fıkhîyyi'l-İslâmî, Karârât, Mekke 2010.
- el-Karârât ve'l-fetâvâ's-sâdira anî'l-meclisi'l-Avrubbî li'l-iftâ ve'l-buhûs, Müessesetür'r-Reyyân, Beyrut 2013.
- Endulusî, Ebu Hamid Muhammed b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-elbâb ve nuhbetü'l-ecâb*, thk. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2002.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed, *Esnâ'l-metâlib şerhu Ravdu't-tâlib*, Dâru'l-kitab el-İslâmî, yy. ty.
- Halebî, İbrahim, *Mültekâ'l-ebhur (Mecmau'l-enhur şerhiyle birlikte)* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Halebî, İbrahim, *Gunyetü'l-mümteli şerhü münyeti'l-musalli*, Dersaadât, İstanbul ty.
- Hamevî, Şihâbuddin Ebu Abdullah Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdr, Beyrut 1995.
- Hamidullah, Muhammed, *İslamâ Giriş* (tercüme: Kemal Kuşçu), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1965.
-, "Ârâu Kâtip Çelebi fi bâdi mesâilî'l-fıkhîyyeti'l-müteessirati bi ilmi'l-heyeti'l-cedid", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1971, s. 153-215.
- Hancî, Celâleddin "Mevâkitu'l-ibâdât fi hutûti'l-ardi'l-kebirati mukarebe felekiyyeten şer'iyyeten cedîdeten", *E'malü mu'temeri'l-imârâti'l-felekî's-sânî Sempozyumu*, (30 Mayıs-4 Haziran 2010), Matbaatu Merkezi'l-Vesâik, Ebudabi 2010, s.128-135.
- Hattâb, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-celil şerhu muhtasarı Halil*, Dâru'l- Fıkr, Beyrut 1992.
- Hayderi, Seyyid Kemâl, *Fıkhü's-sıyâm esile ve rudûd*, nşr. Mun'im et-Tâi, Müessesetü'l-İmam Cevâd, Bağdat 2014.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc* (Şirvânî ve Abbâdi haşiyeleri ile), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır ty.,

- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân fî vasfî'r-rihleti ilâ bilâdi't-Türk ve'l-Hazer ver'Rûs ve's-Sakâlibe*, thk. Sâmî Dehhân, Matbûatu Mecma'î'l-İlmiyyi'l-Arabî, Dimaşk ty.
- İbn Mâze Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fî fikhî'n-Nu'mânî*, thk. Naim Ahmed Eşref, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadir*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr*, thk. Muhammed Subhî Hallâk-Âmir Hüseyin, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- İbn Bâz, Abdulaziz, <http://www.binbaz.org.sa/node/535> (erişim 18.05.2015)
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût, Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Nuceym, Zeynüddin İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzî'd-dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ty.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Salih, *Mecmûu fetâvâ ve resâili fadileti-ş-şeyh İbn Useymîn*, Nşr. Fehd b. Nâsır, Dâru's-Süreyya, Riyâd 2003.
- Karâdâğî, Ali Muhyiddin http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=659:2009-07-16-07-34-38&catid=117:2009-07-15-13-48-57&Itemid=13 (Erişim: 12.05.2015).
- Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdris, *el-Yevâkit fî ahkâmi'l-mevâkit*, nşr: Celâl Ali el-Cihânî, Dâru'n-nur, Amman 2014.
- Leknevî, Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Zu'bî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998.
- Mecelletü Mecma'î'l-fikhî'l-İslâmî (ed-devretü's-sâlise)*, Cidde 1987, sy. 3.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib el-Guneymî, *el-Lubâb fî şerhi'l-kitâb*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2003.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtar*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâle'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- Muhammed Murad Remzi, *Telfiku'l-ahbâr*, Matbaatu'l-Kerime, Orenburg 1098.
- Mercânî, Harun b. Bahauddin Şihâbuddin, *Nâzûratu'l-hakk fî fardiyyeti'l-işâi ve in lem yeğibiş-şafak*, thk. Orhan Ençakar-Abdulkadir Yılmaz, Dâru'l-Feth, Amman 2014.
- Mergînânî, Ali b. Abdurrezzâk Zahîruddin, *el-Fetâvâ'z-zahîriyye*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa bl., no: 274.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1973.
- Mübârekfûri, Ebu'l-Alâ Muhammed, *Tuhvetü'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*, Dâru'l-Kitubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyri, *el-Müsnedü's-sahihi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fûâd Abdulbakî, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin, *Kenzu'd-dekâik*, (Tebyînu'l-hakâik şerhiyle beraber), el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1313h.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî, Mektebetü'l-irşâd, Cidde ty.
-, *el-Minhâc şerhu Müslim b. Haccâc*, Dâru'l-Menâr, Kahire 2003.
-, *Ravdâtu't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavved, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- Nidâl Kassûm-Kerim Mezyân, "Tarikatun felekiyyetün cedîdetn lihisâbi mevâkiti's-salati ve's-siyâmi haysuma ihtafati'l-alâmetü lk hattî arzî 48,5 dereceten ilâ'l-kutub", *E'malü mu'temeri'l-imârâti'l-feleki's-sânî Sempozyumu*, (30 Mayıs-4 Haziran 2010), Matbaatu Merkezi'l-Vesâik, Ebudabi 2010, s. 143-163.
- Osmânî, Muhammed Takî, *Tekmiletü fethi'l-mülhim*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2006.
- Remlî, Şemsüddîn Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Şebrâmellisî ve Raşîdî haşiyeleri ile), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1350 h.
- Rüyânî, Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid *Bahru'l-mezheb fi furû, mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed İzzu, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-sünne*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2003.
- Hüsâmeddin es-Signâkî, *en-Nihâye ale'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye bl., nr. 1768.
- Sistânî, Ali Hüseyinî, <http://www.sistani.org/arabic/qa/02334/> (erişim: 21.05.2015).
- Sübhânî, Cafer, *Rü'yetü'l-hilâl ve ihtilâfu'l-âfâk- es-salâtu ve's-savmu fi'l-arâdi'l-kutbiyetti*, Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdik, Kum 1423h.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâluddin, *el-Hâvî li'l-fetvâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- Şeltût, Mahmûd, el-Fetâvâ, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2001.
- Şirbinî, Muhammed b. Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Cevbelî eş-Şâfiî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004.

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-tahtâvî alâ merâki'l-felâh*, thk. Muhammed el-Hâlidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Tarabîşî, Muhammed Nebîl, *es-Salâtu ve's-siyâmu fi'l-menâtiki'Şimâliyyeti ve'l-cenûbiyyeti mine'l-kürrati'l-ardiyye*, http://www.icoproject.org/pdf/tarabishyhigh_2014a.pdf (erişim: 05.05.2015).
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fûâd Abdalbâkî, Şeriketü matbaa, Mısır 1975.
- Zerkâ, Mustafa, *Fetâvâ*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2010.
- Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzu'd-dekâik*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1313h.

HELAL GIDA SERTİFİKASYON/ BELGELENDİRME SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ THE CERTIFICATION PROBLEMS OF HALAL FOOD AND SOLUTION OFFERS

YUNUS KELEŞ
DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



ÖZ

Küresel dünya pazarında gıda ticareti, dünyanın her tarafına yayılmış vaziyettedir. Tüketilen gıdanın helal olması Müslümanlar için zorunlu bir husustur. Endüstrileşmiş ülkelerde nüfus azalmakta ve küçülen bir aile yapısı müşahede edilirken Müslüman ülkelerde nüfus hızla artmakta ve büyük aile yapısı görülmektedir. Asya'dan Pasifik'e birçok ülkede helal sertifikasyonu ve helal park çalışması vardır. Sertifika sadece belgelendirme değil; gıdanın tüm alanlarını ve süreçlerini içeren kapsamlı bir durumdur. Aynı zamanda helal kavramı sağlıklı olma anlamı taşıdığından Müslüman olmayan kesimlerin de dikkatini çekmeye başlamıştır. Helal-haram ayırımında dinin ortaya koyduğu temel ilkeler bellidir. Ama bugün tüketiciler açısından bu konuda kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Her alanda tatmin edici cevap bulmakta sıkıntı çekilmektedir. Helal patentli ürünlerin büyük çoğunluğu gayrimüslimler tarafından üretilmektedir. Bu nedenle kontrol ve denetim işlerinin ehliyetli Müslüman yetkililer tarafından deruhte edilmesi hayati öneme sahiptir. Bu nedenle helal alanında yönlendirici, alternatif üretici ve çözüm odaklı bir fikhî ve idarî yapılanmaya gitmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Helal, Haram, Sertifikasyon, Gıda, Denetim, Teftiş, Küresel Organizasyon.

ABSTRACT

Food trade in the global world market has spreaded all over the world. For muslims the food must be halal and this is a compulsory issue. While the population is declining and the family structure is decreasing in industrialized countries, the population is growing rapidly and the great family structure is common in Muslim countries. There are works regarding halal certification and halal parks in many countries from Asia to Pacific. The certification is not a documentation only; it is a comprehensive situation including all areas and processes of the food. At the same time, since the concept of halal bears the meaning of healthy, it also began to draw the attention of non-Muslims. The basic principles of the religion is clear concerning the distinction of halal and haram. But there is a confusion on this issue in terms of consumers today. There are difficulties in finding satisfactory answers in all areas. The majority of halal patented products are manufactured by non-Muslims. Therefore, control and audit tasks must be undertaken by capable Muslims authorities. Thus, a router, alternative manufacturer and solution-oriented judicial and administrative structure about halal is necessary.

Keywords: Halal, Haram, Certification, Food, Auditing, Inspection, Global Organization.

Giriş

İslam, cansız görülen çevre de dâhil olmak üzere mahlûkata zarar verilmesini, israf edilmesini istemezken insan gibi mükemmellik özellikleriyle donatılmış bir canlı için daha şümüllü maslahatlar ortaya koymuştur. İslam'ın gözettiği külli maslahatların emniyeti açısından helal gıda birincil önceliğe sahiptir. Dinî bir kavram olan helal, dinin korunması bakımından zaten tartışmaya gerek olmayan bir öneme sahiptir. Canın korunması açısından sağlık ve temizliğin önemi ortadadır. Aklın korunması hususunda akla zarar veren maddelerin en kolay yol bulacağı alan yine gıdadır. Malın korunması bakımından da helal gıdanın bir başka boyutu olan helal ticaretin hayaliliği malumdur. Bu bakımdan “Can boğazdan gelir.” vecizesine nazire kabilinden; “maneviyat, helal gıda ile beslenir.” denirse abartılmış olmaz herhalde.

İslam, insanlığa saadet bahşetmesi bir yana zarafet ve nezaket ölçüleriyle de kâmil insan ve faziletli bir toplum hedeflemektedir. Bunun için sadece haram, helal sınırlarını belirlemekle yetinmemiş her türlü hayrı ve güzel işleri teşvik ederken diğer yandan nahoş ve kerih görülen, taşkınlık ve ölçüsüz işlerden de kaçınılmasını öngörmüştür. Bu açıdan maslahat ve mefsedet arasında birçok merhaleler ve dereceler ortaya konmuştur.

Çağımızda silahlı işgallerden daha çok kültürel, siyasi ve ekonomik işgaller öne çıkmıştır. “Bırakınız yapсын, bırakınız geçsin.” felsefesiyle daha çok kazanmak için israf ekonomisi ve aşırı tüketim pazarı üzerine kurulu bu düzen, maneviyatsız, merhametsiz ve kanaatsiz tipler yetiştiren bir sömürü çarkı kurmuştur. Helal ve haram hudutları, böy-

le bir felaketin toplum hayatını kuşatmasına fırsat vermeyen hayatbahş ölçülerdir.

Gıda güvenliği, zamanımızın en önemli meselelerinden biri hâline gelmiştir. İslam fıkıh ilminde gıda ve yiyeceklerle ilgili düzenlemeler ve sorumluluklar, “el-Hısbə” başlıklı eserlerde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Hisbe müessesesinin görevlerinden biri de, çarşıdaki yiyecek ve içeceklerin denetlenip, uygunsuz durumlara karşı tedbir almak ve cezai müeyyideler koymaktır.¹

Gıda, ilaç ve kozmetikte kullanılan maddelerin haram ve sağlığa zararlı unsurlardan arındırılmış olması gerekir. Bunların maneviyata etkileri yanı sıra insan fiziği, tabiatı ve sağlığına da zararları vardır.² Uluslararası ilişkilerin ve küresel ticaretin en geniş boyutlarda artması ve genişlemesi her çeşit ürünün karşılıklı mübadelesini yoğun olarak artmıştır. Çağın getirdiği ve reklam sektörünün yaygınlaştırdığı tüketim alışkanlıkları toplumların beslenme ve gıdalanma geleneklerini de değiştirmiştir.³

Üretimi ucuza mal etme, ürünün görsel ve çekici olmasını sağlama, uzun süre dayanıklılığını artırma ya da daha çok üretme gibi amaçlarla gıdalarda uygulanan katkı maddeleri, jelatin, emilgatorler, hormonlar ve genetiği değiştirme işlemleri (GDO) ve hayvan kesim ve besleme modelleri hem sağlık açısından hem de fikhî açıdan önemle ele alınması ve irdelenmesi gereken konuların başında gelir. Küresel ölçekte üretim ve tüketime konu olan bu hususlar, dinî, etik ve sağlık açısından farkındalık ve tedbir hassasiyeti kazandırma açısından değerlendirmelere muhtaçtır.⁴ Bu tür hâlen tartışılan sorunlar, dinî hassasiyete sahip kesimlerin cevabını öğrenmek istediği temel sorunlar hâline gelmiştir. Zira katkı maddelerinin sayıları ve içerikleriyle ilgili takibi güç bir çeşitlilik ve karmaşıklık ortaya çıkmıştır. Bilhassa yabancı kökenli katkı maddeleri, helal-haram hassasiyetinin daha da art-

¹ Gazi Barut, *İslam Hukukunda Edebü'l-Kadî ve Günümüz Hâkimlik Mesleği İle Karşılaştırılması*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006 (Yüksek Lisans Tezi), s. 95; Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilâtı*, Ankara 1975, s. 77-79.

² Mohamed Habib Altjkani, “The Islamic Rule on the Use of Haram and Najis Ingredients in the Halal Industry”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

³ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 21.11.2011 tarihinde Afyon'da düzenlediği ‘Helal Gıda’ konulu İstişare Toplantısında Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ'in sunduğu açılış metninden.

⁴ Mustafa Solak, “Genetik Madde ve Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar”, *DİYK Helal Gıda İstişare Toplantısı*, Afyon 2011.

masına neden olmuştur. Tüm bu hususlar helal gıda bilincinin geliştirilmesi ve gıda güvenliğinin sağlanması zaruretini ortaya koymaktadır.

Gerçekten gıda üretimi ve ticaretinin küreselleştiği günümüzde helal gıda, her geçen gün daha fazla önem kazanmaktadır. Müslümanların, üretim, tüketim ve ticaretlerini helal dairesinde yapmaları gerektiğinden, bu hassasiyete sahip olmayanların ürettikleri gıda maddelerinin denetimi ve sertifikasyonu önem kazanmıştır. Nitekim bu konuda uluslararası düzeyde sertifikasyon yapan kuruluşlar vardır. Ancak helal gıda sertifikasyonu da zamanla suistimal edilmeye başlanmış, bunun getirisini hesaplayan birtakım işletmeler, bulabildikleri her sertifikayı reklam ederek, helal gıda konusunda hassas olduklarını göstermeye çalışmaktadırlar. Gerçek bir denetim ve takibe tabi tutulmayan, rastgele düzenlenmiş bu tür sertifika veren yerler daha da güvensiz bir ortam oluşturmakta, bu işi hakkıyla yapan kuruluşları da töhmet altında bırakmaktadırlar. Hatta denetim ve standardizasyon işlemi yapan bazı kurumların, rüşvet, iltimas ve çeşitli hilelerle fonksiyonunu gereği gibi yerine getiremediğine dair ihbar ve şikâyetler çokça dava konusu olmuş büyük cezaların kesildiği haber kaynaklarına düşmüştür. Binlerce ton kaçak et, sahte peynir vs. ülkemize denetimsiz bir şekilde girmiştir. Yine helal gıda sertifikası ibraz eden işletmelerden dinen haram kılınan yiyecek maddelerinin çıkması trajikomik bir haber olarak haberlere konu olmuştur.⁵ Ayrıca gıda üretiminde her yıl yüzlerce yeni kimyasal katkı ürünü zincirine girmektedir. Ölüm nedenlerinin birinci sırasında gıda vardır.⁶ Bu nedenle sertifikasyon işlemi ulu orta yapılacak bir işlem olmamalıdır. Bu tür kuruluşlar, ölçütler ortaya koyarak, denetim ve takipte devamlılığı olan âlim ve uzmanların istihdam edildiği saygınlığı olan bir kuruluş kimliğini taşımalıdır. Sadece kanunlarla her şeyi denetlemek mümkün olmadığından bu işin diğer bir ucu da helal haram bilincinin topluma yerleşmesi için eğitim ayağını sağlamlaştırmaktır ki bu hepsinden daha önemlidir.

⁵ <http://www.tarimsal.net/?s=ka%C3%A7ak+domuz&submit.x=13&submit.y=5&submit=Search>, 29.12.2014. Basına yansıyan kaçak domuz etleriyle ilgili haberler yanı sıra domuz çiftliklerinde resmi üretilenler ve bir de basına yansımayan binlerce ton domuz ürünü de hesaba katıldığında çok yüksek oranda domuz eti tüketiminin sadece turizme yönelik olduğu iddiası tutarlı gözükmemektedir. (Salih Tuğ, Özden Özdemir, “Helal Sertifikası'nın Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişimi”, *İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda (VI. İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı) Sempozyumu*, Bursa 2009, s. 86.

⁶ Mustafa Tayar, “İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda”, *VI. İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı) Sempozyumu*, Bursa 2009, s. 98, 99.

İnsan hakları açısından ortaya konan medeni, kültürel, ekonomik ve sosyal haklar gibi temel haklar sağlıklı ve yeterli gıda olmadan korunamazlar. Yani gıda hakkı tüm temel haklarla ilişkilidir.⁷ Hangi coğrafyada olursa olsun Müslümanların helal hassasiyeti ve bilincinin artmasına paralel olarak, helal standartları ve sertifikasyonu ihtiyacı tabii olarak doğmuş ve gelişme sürecine girmiştir. Bu gelişme süreci beraberinde büyük bir pazarı ve helal sektörünü de doğurmuştur. Öyle ki üretimden paketlemeye, etiketlemeden lojistiğe kadar istikrarsız ve güvensiz bir izlenim bırakmak pazarda geri kalmak için yeter sebep hâline gelmiştir. Ancak helal gıda sertifikasyonu bir pazar ve sektör malzemesi olarak sahiplenilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Esasen sertifikasyon ihtiyacı ilk önce Müslümanların azınlıkta yaşadıkları gayrimüslim ülkelerde, helal gıda arayışlarının bir sonucu olarak dinî hassasiyetin bir semeresi olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra küresel ticaretin sevgiyle ve talebin artmasıyla birlikte hızla müesseseleşme yoluna girilmiştir. Helal sertifikası kurumları, daha çok sivil toplum kuruluşları bünyesinde organize olmuşlardır. Bu hizmetin devamı için de belli bir ücret karşılığında sertifika düzenlemesi yaygınlaşmıştır. Ancak bu şekil sivil teşebbüslerin sertifika uyum sorunları ve dini görevlerin dünyevileşmesi açısından tartışılması gerekli hâle gelmiştir. Helal hassasiyeti her şeyden önce dinî bir görevdir. Bir insanın inancının gereği olan bir hususu talep etmesi, inancına aykırı olan bir şeyi de istememesi evrensel insanî hakkıdır. Helal pazarının sektör bazında çok gelişmiş olması, ticari fırsatlar sunması aynı zamanda kötü emellere alet edilebilme ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle sertifikasyon işi, ücret kaygısından ya da ticari hırslardan uzak tutulacak şekilde bir yapılanmaya yönlendirilmelidir. Helal-haram çizgisi, şaibe ve şüphe götürmeyen bir hassasiyete sahip olduğundan sertifikasyon işi pazarda güven veren etkili bir delil olmalı ama kendisi pazar malzemesi olmamalıdır. Neticede helal belgelendirme süreci Müslüman fert açısından bir hak, devlet idaresi açısından da bir görev olarak düşünülmelidir.

Bu çalışmamızda helal belgelendirme/sertifika konusuyla ilgili sorunları ele almaya ve bu sorunlara çözüm önerileri sunmaya çalıştık. Şimşek'in de belirttiği gibi doğrudan sertifikasyon çalışmalarına yönelik

⁷ Süleyman Erdoğan, *Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Gıda Güvenliği*, İstanbul 2014, s. 73, 75.

bir ilahiyat yayını henüz bulunmamaktadır.⁸ Ancak ele aldığımız konunun hacmini aşacağından biz de daha çok meseleyi sertifikasyon sürecindeki sorunlar odaklı ele almış bulunuyoruz. Sertifikasyon içerikleri ve kurumlarıyla ilgili ayrı bir makale gerektiği kanaatinde olduğumuzdan bununla ilgili elimizdeki verileri bu çalışmaya alma imkânımız olmadı.

Hülasa, standardizasyon milletlerin ortak bir dili hâline gelmiştir. Standardizasyon, hem üreticiye hem tüketiciye hem de reel ekonomiye büyük katkılar sağlamaktadır.⁹ 2007'de küresel reklam ajansı JWT'nin (J. Walter Thompson Şirketi), helal piyasası hakkında; "bu piyasa genç, büyük ve daha da büyüyecek" sözünde belirtildiği gibi helal piyasası küresel bir rekabet alanı hâline gelmiştir.¹⁰ Bu durumda evrensel bir kavram hâline gelen sertifikasyon işinin sorunlarının da bu oranda çeşitlilik arz edeceği tabii görülmelidir. Önemli olan bu sorunların doğru bir şekilde teşhis edilerek çözüm yollarını bulmaktır. Şimdi sertifikasyon konusunda karşılaşılan temel sorunlar üzerinde duralım.

1. Helal Gıda Sertifikasyonu Konusunda Temel Sorunlar

İslam ülkeleri, Avustralya, Yeni Zelanda, ABD, Hindistan, Tayland gibi ülkelerden geniş çaplı et ithalatı yapmaktadırlar. Ancak pazarın dağınık olması, kapsamlı ve düzenli bir çerçeveye oturmaması ve gayrimüslim unsurların bilhassa Batı'nın Müslüman hassasiyetini algılayamaması veya olumsuz algıları, daha kötüsü İslam dünyasında tüketici bilincinin oturmamış olması, helal endüstrisinin önündeki en büyük engeller olarak karşımıza çıkmaktadır. Gıda, ilaç, katkı maddeleri ve kozmetik sanayinde hayvansal içerikli katkılarda hayvanın kendisinin ve kesiminin helalliği önem arz etmektedir.¹¹ Müşterilerin beklentisi, mümkünse yerli, organik, hayvan refahını dikkate alan, çevreci, yeterli, güvenilir, temiz, helal ürünler şeklinde özetlenebilir.¹²

⁸ Murat Şimşek, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, s. 20.

⁹ <http://www.helaldenetim.com/TSE.aspx>, 14.01.2015; Türkiye'de 100'den fazla Türk firmasının ihracat yapabilmek için koşer sertifikası edindiği bilinmektedir. (Deniz Parlak, *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıda'nın Ekonomi-Politik Analizi*, Akdeniz Ü. SBE, Antalya 2012 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 62.

¹⁰ Parlak, *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıda'nın Ekonomi-Politik Analizi*, s. 66.

¹¹ Hashim Darhim, "Introduction to the Global Halal Industry and its Services".

¹² Lehr Heiner, "Adherence to traceability within the Halal supply chain", *Foodreg*, [http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Adherence_to_traceability_within_the_Halal_supply_chain\(1\).pdf](http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Adherence_to_traceability_within_the_Halal_supply_chain(1).pdf), 15.11.2014.

Gıda, ilaç ve kozmetik üretiminde gayrimüslimlerin söz sahibi olması sorunun esasını oluşturmaktadır. Müslümanların üretici olmasından çok tüketici olması sebebiyle sorun kendiliğinden gelişmekte, öte yandan Müslüman olan üreticilerde de benzeri sıkıntıları görebilmektedir. Müslüman olan veya olmayan üreticiler yönünden ya helal pazarında büyük kârlar elde etme ya da bol ve ucuz ürünler peşine düşüp helal kaydına aldırış etme şeklinde iki yönlü suistimal görülebiliyor. Üretim sırrı gerekçesiyle helal üretiminde etiketlenmeyen gizlilikler de söz konusu oluyor. Bu nedenle başlangıçtan sonuna kadar helal silsilesinin tekâmülü tam anlamıyla sağlanabilmiş değildir. Diğer bir ciddi sorun da şer'î ilimler ve âlimler ile teknik ekipler arasında kopukluğun olmasıdır.¹³

Helal patentli ürünlerin büyük çoğunluğu (%80) gayrimüslimler tarafından üretilmektedir. Bu nedenle kontrol ve denetim işlerinin ehliyetli Müslüman yetkililer tarafından deruhte edilmesi hayati öneme sahiptir.¹⁴

Diğer önemli bir sorun da etiketlerdeki bilgilerin durumudur. Zira ürün içeriklerinin isimleri belirtilmekle birlikte içerikte olup da etikete yansıtılmayan maddeler de bulunabilmektedir. Mesela bazı Avrupalı çikolata üreticileri %5 oranında yağ içerdiği hâlde çikolatalarına saf çikolata etiketi basmaktadırlar. Bunun sebebi mesela alkol içeriğe eklenmişse belirtiliyor ama alkol içeren başka bir içeriğin içindeki alkol gösterilmiyor, alkol içeren maddenin adıyla yetiniliyor.¹⁵

Şimdi bu değerlendirmeler etrafında çözüm bekleyen temel sorunları sıralayabiliriz. Bunlara daha başka maddeler de eklemek mümkündür ancak en belirgin sorunları ortaya koymak çözümün bir parçası olacaktır kanaatindeyiz.

¹³ Nice fetvalar üretim aşamasındaki gerçeklerle bağdaşmamakta işin hakikatini yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Ayrıntıya girilemediğinden genel fetvalar verilmekte ancak tüketicinin kafa karışıklığı giderilememektedir. Umum-i belvâ, kolaylaştırma, istihlak ve istihlak gibi yöntemlerle işlerin bir anda çözüldüğü sanılmakta, asıl incelikler gözlerden kaçmaktadır. İşin hakikati bilinmeyince de nice haram maddeler, Müslüman tüketiciye gönül huzuruyla (!) ulaşabilmektedir. Bu sorunu çözmek için ruhsatlar fikhını değil kurucu fıkı oluşturmayı hedeflememiz gerekmektedir.

¹⁴ Darhim Dali el-Hashim, "Introduction to the Global Halal Industry and its Services", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

¹⁵ Dursun Yener, *Tüketicilerin Helal Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler ve Risk Algısı*, MÜSBE, İşletme Anabilim Dalı, İstanbul 2011 (Doktora Tezi), s. 21.

1.1. Sertifika Yetkisi ve Standart Belirleme Sorunları

Daha önce belirtildiği üzere helal endüstrisi küresel helal standardı ihtiyacını doğurmuştur. Müslümanların ilgi alanında olan “helal” tanımlamaları endüstride büyük bir boşluğu açığa çıkarmıştır. Helal standardı tartışması, sadece ülkeler arasında değil bir ülkenin içinde de helal sertifikası yetkisi sahipliğini iddia eden çeşitli kurumlar arasında devam etmektedir.¹⁶ Bu durum konuyla ilgili aydınlatılması gereken birçok tereddüdü beraberinde getirmiştir. Her “helal” kaydının makbul olup olmadığı, etiketlerin gerçeği tam olarak yansıtmayı yansıtmadığı, güven oluşturmaya yönelik şekilci yaklaşımların oluşturduğu algılar bu tereddütlerin konusu olmuştur.

Sertifika/belge işinde şüphe oluşturan sertifika programları ve sertifika hileleri, kötü örnek oluşturabilecek potansiyele sahiptir. Helal üretim için üreticinin veya idarecinin Müslüman olması gerekmiyor. Ancak helal etiketi istenen bir ürün, ehil, eğitilmiş Müslüman müfettişlerin danışmanlığı, sıkı denetimi ve işbirliği ile üretilmek zorundadır. Bazı araştırmacılar, böyle bir uzman bulup istihdam etmekle şirketlerin sorumlu olduğunu belirlerken ağırlıklı görüşe göre, sertifika açısından kabul gören bir İslamî denetim organizasyonu oluşturulması gerektiği üzerinde durmuşlardır.¹⁷ Ancak bu durum sertifikasyon işinin ekonomik getirisi olan bir araca dönüşme riskini de beraberinde taşıyacaktır. Bunun yerine evrensel bağlayıcılık değeri olan, genel kabule mazhar olmuş, ticari kaygılardan uzak yapılanmalara gitmek isabetli olacaktır.

Gerçi bölgesel kuruluşların oluşturduğu asgarî standartlara uymada karşılaşılacak başarısızlıkların yerel ve uluslararası alanda firmaları sıkıntıya sokacağını söylemek mümkündür. Bu kurumların oluşturdukları standartlar helal altyapısının bir parçasıdır. Bu teşebbüsler, bir rehber ve öncü niteliğine sahip değerli katkıları olan faaliyetler olarak değerlendirilebilirler.¹⁸ Ancak standartlar arasındaki çatışma ve farklılıkların getirdiği karışıklıkların yanı sıra sertifikasyon/belgelendirme yetkisinde ortaya çıkacak karma-

¹⁶ Wan-Hassan W. M. ‘Globalizing Halal Standards: Issues and Challenges’, *The Halal Journal*, July–August 2007, s. 38–40.

¹⁷ Muhammad Munir Chaudry, Mary Anne, Jackson, Mohammad Mazhar Hussaini, vd. “Halal Industrial Production Standards”, *Food Products Company Illinois, USA* January 2000, s. 3-4.

¹⁸ Chaudry, Mary Anne Jackson, Mohammad Mazhar vd. “Halal Industrial Production Standards”. s. 2.

şaları da önlemek için bu geçiş sürecini atlatıp küresel bağlayıcılığı olan bir mekanizmaya ulaşmak kaçınılmazdır.

Gayrimüslim ülkelerde bulunan Müslüman nüfus sayısı artmaktadır. Sadece gıda değil, kozmetik, ilaç, giysi, finans, turizm vb. birçok alanda helal sertifikası gittikçe önem kazanmaktadır. 2,5 trilyon dolardan fazla bir piyasa sayı ilgilendiren büyük bir pazara hitap eden helal gıda ve hizmet piyasası hususunda bu pazardan pay almak isteyen küresel sermaye ne düşünüyor olabilir? Müslüman olmayan ülkelerde üretim birimlerinin helal endüstrisine girmesi için yoğun bir gayretin olduğu görülmektedir. Helal piyasasında standart, bilgi ve tecrübe önemlidir. Bu nedenle iyi bir bilgi geliştirme ağı ihtiyacı ortaya çıkmıştır.¹⁹

Diyanet İşleri Başkanlığının 2011'den itibaren TSE'nin helal belgelendirme sürecine katkısı kurumsallık açısından olumlu olmakla birlikte uluslararası sertifikasyon kuruluşlarıyla kıyaslandığında yeterli bir kanuni desteğe ve etki alanına sahip olmadığı görülebilir. Bu alanda söz sahibi olmanın yolu, kurumsallaşmanın ve profesyonelliğin gereğinin yapılmasıdır.²⁰

1.2. Sertifikasyona Etkisi Bakımından İslamî Hükümlerde Yorum Farklılığı

Sertifikasyon/belgelendirme işinde karşılaşılan en ciddi sorunların başında fikhî yorum farklılıklarının değerlendirilmesi gelmektedir. İçtihat farklılıkları, farklı standartların oluşumuna dolayısıyla yekpare bir sertifika/belge düzenlemesine engel midir? Mesela deniz ürünlerindeki farklı içtihatlar, hangi standartlarda birleştirilip belgeye yansıtılabilir? Bilhassa fetvalarda ortaya çıkabilen zıt yaklaşımların standardizasyon ve sertifika uymunda ortaya çıkarılabileceği zorluğu iyi hesap etmek gerekmektedir. Söz

¹⁹ Abdullatif Mariam, "Halal Certification & Halal Logo", *CCM Halal Awareness Seminar*, 16 December 2008, s. 37.

²⁰ Gıdaların ham maddeden başlayarak, tüm üretim süreçleri dâhil olmak üzere, ambalajlama, nakil, depolama ve sunum zincirinde sürdürülebilir helal güvenilirliğinin sağlanması "Helal Gıda Uygunluk Belgelendirmesi" ile sağlanıyor. İslam Ülkeleri Standardizasyon ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC) tarafından yayımlanan Helal Gıda standartlarını adapte Türk Standardı olarak kabul eden TSE, 4 Temmuz 2011 tarihinden bu yana Helal Gıda Belgelendirmesi yapmaktadır. Aralarında Diyanet'ten bir üyenin de bulunduğu beş kişilik Helal Gıda Belgelendirme Komisyonu son karar merciidir. Kararlar oy birliği ile alınır ve Diyanet mensubu üyenin katılmaması durumunda hiçbir karar alınmaz. Ayrıca TSE tarafından kurulan Akademik İstişare Kurulu, Belgelendirme Komisyonuna akademik destek sağlamaktadır. (Şimşek, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, 2013, s. 30).

gelimi, bir şeyde helal ve haram kaydı birleştiğinde nasıl davranılmalıdır? Yine kesimdeki şüphe onu harama götürür mü? Etlerde aslolan haramlık mı yoksa helallik midir? Ayrıca fetvada gevşeklik, açık uçluluk, tavsiye tarzı ifadeler çok kolay suistimal edilebilir niteliktedir.²¹ Söylentilerle ya da ulemanın geçmişte şartlara ve örflere dayalı fetvalarıyla sertifika uyumundaki kafa karışıklığı giderilebilir mi?

Artık günümüzde protein testleri yapılıyor. Argention TLC test Chromatographic Analysis ve Microscopic Detection yöntemleriyle içerikler bilinebiliyor. İstihale için aslına dönmemesi, asıl maddesinin bilinemeyecek şekilde kaybolması gerekçelerinin yeni tekniklerle tam gerçekleşmediği anlaşılıyor.²² Bu nedenle hüküm kemiyetten ziyade keyfiyete göre değerlendirilmeyi bekliyor. Balıkları domuz katkılı yemlerle besleyen Avrupalı üreticiler; “Korkmayın! Bu istihale ile helal olur merak etmeyin!” derdindeler mi yoksa işin sadece ekonomik boyutuna mı bakmaktadırlar?²³ Yine diğer gıdalardaki haram katkıları için; “Etkisi görülmeyen katkılar helalliği bozmaz.” denilebilir mi? Sadece istihale geçirmesi yeterli midir? Zira İstihale diye geçirtilen birçok konuda küllî değil; cüzî değişimler olabilmektedir. Bu sorular görüş farklılıkları bağlamında incelenmelidir.

1.3. Kesim Yöntemleri Tartışması

Batıdaki birçok kesimhanede kesim öncesi ve sonrası aşamalarda ve mekânın tasarımında İslamî usullere uymayan çok şey görülebilmektedir. Mesela İngiltere’deki kanuna göre, hayvanın sadece şah damarı kesilse yeterlidir. Helal kesimde ise, hem şah damar hem de boyun damarı kesildiğinden 13 saniyede ölüm gerçekleşir. Bunları helallik açısından denetleyen ekipler, bunu fark edecek bir donanıma sahip midirler?²⁴ Gayrimüs-

²¹ Hani Mansour el-Mazeedi, “Halal Services: Obstacles Over the Past 30 Years”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Holiday Inn Hotel, Kuveyt 2011, s. 17, 20. Mesela icralık malların alımıyla ilgili fetvada ayrıntıya dikkat edilmeden gazetelerde; “Diyaret alınabileceğine fetva verdi.” diye çıkıyor. (Takvim, 12 Eylül 2010; Radikal, 12 Eylül 2010)

²² Aida Kader Ghanem, “Legal Review of the on-going Problems of the Halal Industry and its Services”, *3rd Gulf Conference on the Halal Industry and its Services*, 13-15 Mayıs, Kuveyt 2014.

²³ Aida Kader Ghanem, “Legal Review of the on-going Problems of the Halal Industry and its Services”.

²⁴ Halal Hysteria – The Case Against Stunning Posted by NZ Islamic Meat Management & NZ Islamic Processed Foods Management on 20 May 2013, <http://www.halalverified.com/> (erişim:19. 05. 2014)

lim görevlisi olan Batı mezbahalarındaki her helal sertifikasına itimat edilebilir mi? Bunun gibi mesela, Kadıyanilik gibi İslam cemaatinden sayılmayan grupların verdiği sertifikalara güvenilebilir mi? Ayrıca ateistliğin Hristiyanlığı geçtiği Batı'da ehl-i kitap kavramı nasıl belirlenmelidir? Gerçekten Batı mezbahalarında ehl-i kitap tanımına uygun bir düzenleme hassasiyeti var mıdır? Bu gibi sorunlar bilhassa gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların karşılaştığı veya et ithalatıyla gündeme gelen ve Müslümanların hassasiyet gösterdiği sorunlar olarak karşımızda durmaktadır.

1.4. Şoklama-Mekanik Kesim Meselesi

Şoklamanın asıl amacı, hayvanın kesilmeden önce ölmesini temin etmektir. Şoklama hayvana acımdan ziyade iktisadi gerekçelere ve menfaate dayanmaktadır.²⁵ İslam dünyasına ihraç edilen Avrupa hayvanları, kanun gereği şoklanarak kesilmektedir. Sadece Yahudilere has ayrı bir kesim uygulanıyor. Dubai İslam İşbirliği gibi hiçbir şoklamayı kabul etmeyen sıra dışı bir kısım şirketlerin mahalli tüketim bölgeleri haricinde durum böyledir. Şoklamada hayvana verilen elektrik gücünün değişebilmesi, hayvanın bünyesinin tahammül yönden farklı olabilmesi, kesim yerine gelene kadar hayvanın yorgun düşüp bitkin olmasıyla şoka dayanamaması gibi hususlar düşünülürse işin vahameti anlaşılacaktır. Şok, kan basıncını düşürecek için daha az kanın akmasına, kanın damarları pıhtılaşmış tıkanmasıyla oksijensiz kalan tüplerin ette kalmasına sebep olmaktadır. Bu da, insan sağlığına zararlı bir durum arz ediyor. Beyne vurulan şoklamada ise beyin hasarı gerçekleşiyor, felç olan hayvan hareketsiz kalarak işkence ve zulme maruz kalıyor.²⁶ Şoklamayla ilgili getirilen bir kısım şartlar, frekans ayarları helallik açısından ne kadar tatmin edici olabilir? Şoklamada hayvan daha canlı iken derisini yüzme işlemi başlayabilmekte ve diri diri yüzülebilmektedir. Bu merhametli bir yöntem olabilir mi? Allah Resûlu'nun hayvanı keserken Allah'tan korkmamızı tavsiye edip bıçağı dahi göstermeme talimatı, hakiki ve gerçek bir hayvan refahı uyarısı değil midir? Bristol Üniversitesinde yapılan araştırmada şoklamada farkına varan hayvan şokun etkisiyle uyuşsa

²⁵ Mazeedi, "Halal Services: Obstacles Over the Past 30 Years", s. 91.

²⁶ Mohammad Fouad el-Barazi, "Halal Slaughtering and its Advantages, and the Western Slaughtering and its Mysteries", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

da daha yoğun bir stres altında can vermektedir.²⁷ Şoklama yöntemleri, masum hayvanlara yönelik acı verici bir eziyettir. Allah Resûlü'nün “zebh” diye tanımladığı insani yönetime aykırıdır. Şoklanan kanatlılar şuur kaybının etkisiyle ölmektedir. Şoklanmış kanatlıların kesim süreci, hayvanın tekrar canlılık gösterme sürecinden daha hızlıdır. O zaman ‘Eğer ölmediyse murdar olmamıştır.’ varsayımına dayanmaktadır. Beyne darbeyle şoklanan büyükbaşlar da aynı duruma düşebilmektedir.²⁸ İmam Malik, “Aldığı şokla artık hayata dönemeyecek durumdaki bir hayvan henüz hayat belirtileri olup da kesilse bile temiz olmaz.” demektedir.²⁹

Mekanik seri kesimlerde bilhassa tavuklarda hayvanın boy kısalığı, hayvanın kasınması gibi sebeplerle boynundan kesilmemesi söz konusu olabilmekte, burada ölmeyen hayvan su tankında boğarak öldürülmektedir. Büyükbaşlarda da bu daha çok kafa şoklamasında beyin ölümü şeklinde gerçekleşmektedir. Bıçağın sapması durumuna göre murdarlık oranı artmaktadır.³⁰ Mesela Avrupada uygulanan şoklamada, belirlenen standartlarda elektrik verilse bile şok, tavukların ölümüne yol açabiliyor. Tavuk yüksek frekansta uzun süre bekletildiğinde de hayat emaresi gösterebiliyor. Bu durum, tavuğun kesildiği zamanda da hayatta olduğu varsayımına götürüyor.³¹ Oysa Maliki ve Şafii mezheplerinde ‘mevkûze’ denilen darbe, şok, yırtıcı saldırısı gibi sebeplerle yara almış ve ölme moduna girmiş hayvan ölmeden kesilse bile meyte hükmünü alıyor.³² Fıkıhın genel karakterine baktığımızda hayati fonksiyonları zahirde gözükmeyen bir hayvan için varsayım ile canlılık hükmü verilmemesi gerektiğini söyleyebiliriz. Zira fıkıh varsayımlarıyla hüküm vermez. “Mevkûze”deki ihtilaflar, darbeye hayvanın ölmediği bilinmekte ama bu darbeyle yakında ölüp ölmeyeceğinin bilinmemesi ko-

²⁷ NZ Islamic Meat Management, “Halal Hysteria – The Case Against Stunning”, *NZ Islamic Processed Foods Management on 20 May 2013*, <http://www.halalverified.com/>, 14.05.1014.

²⁸ Hani Mansour Mazeedi, “Fatwas on Pharmaceutical and Health Care Products: Comments and Clarifications”, *International Conference on Halal Pharmaceutical and Health Products*, Kuala Lumpur, Malaysia Halpharm 2011, s. 25.

²⁹ Ebu'l-Abbas Şihabeddin el-Karafi, *ez-Zehira*, Beyrut 1994, c. IV, s. 128.

³⁰ Barazi, “Halal Slaughtering and its Advantages, and the Western Slaughtering and its Mysteries”.

³¹ NZ Islamic Meat Management, “Halal Hysteria – The Case Against Stunning”, <http://www.halalverified.com/> 14.05.1014.

³² Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid el-Kurtubi İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. II, s. 203.

nusundadır yoksa ölüp ölmediğinin bilinmediği durumlarla ilgili değildir.³³

Bu durumda haram karışmış helal gıdalar şüphesinin nasıl giderilip temiz ve helallik konusunda tatmin edici sonuca ulaşılabileceği sorunu ortaya çıkarıyor. Bu konuda kesimden önce ne kadar yeterli denetim yapılmaktadır? Batı'dan gelen etler hususunda tatmin edici kontrol mekanizmaları var mıdır? Bilhassa Müslüman ülkeleri ağ gibi saran uluslararası fastfood³⁴ zincirlerinin etleri hususunda ciddi kaygılar bulunmaktadır.

1.5. İslamî Kurallara Uyan Kesici Yetiştirme Eksikliği

Kesimle ilgili sorunların başında ehliyetli kesici istihdam etme meselesi gelmektedir. Denetim organizasyonu bu hususta ehliyetli müfettişler istihdam etmelidir. Etlerde helal olduğu belirtildiği hâlde helal olmayan ürünlerle karşılaşmaktadır. Bunun sebebi firmanın helal kurallarına uyduğunu zannederek kasıtsız bir şekilde yanlış uygulama yapması olabileceği gibi, firmanın bu kurallara pazarlama ve satış reklamı yapmaktan daha az önem vermesiyle de ilgili olabilmektedir.³⁵ Avrupa'da birçok yerde marketlerde helal damgalı satılan veya lokantalarda kullanılan etler şüpheli kaynaklardan sağlanmaktadır. Bu ürünler kalitesiz olabileceği gibi, temiz olmayan ortamlarda, kurallara uymayan tarzda kesimlerden de elde edilebilmektedir.³⁶ Bunların denetimini dinî hassasiyeti olan bir Müslüman yapmalıdır. Nitekim İslam ülkelerine et ihraç eden ülkelerde helal sertifika ve denetimi konusunda önemli ilerlemeler kaydedilmeye başlanmıştır. Mesela, Yeni Zelanda'da 58 kesim haneden 48'i helal sertifikalı olup 214 helal kesim uzmanı istihdam edilmektedir.³⁷ Hâlâ çoğu Batılı şirket, Müslüman denetim standartlarını takipte yetersiz kalmaktadırlar. Birçok Müslüman kuru-

³³ Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, , *el-Mecmû*, Daru'l-Fikr, Beyrut trz., c. IX, s. 91, 92.

³⁴ Kısa sürede hazırlanan ve seyyar satıcılarda, büfelerde ve restoranlarda hemen tüketmek veya paket yapılmak üzere satışa sunulan yiyecekler.

³⁵ Muhammad Munir Chaudry, Mary Anne Jackson, Mohammad Mazhar Hussaini vd. "Halal Industrial Production Standards", s. 6-8.

³⁶ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January Holiday Inn Hotel, Al-Salmiyah, State of Kuveyt 2011, s. 5.

³⁷ Anthony Egan, "Premium Quality: The Only Choice in Halal", Managing Director, Greenlea Premier Meats Ltd, New Zealand, http://docs.business.auckland.ac.nz/Doc/Premium-Quality_The-Asia-Dialogue_Tony-Egan.pdf, 15.12.2014

luğu, helal ürünlerin sahibi olmasa da en azından yönetimini Müslümanların üstlendiği firmalarca üretilmesi şartına ağırlık vermeyi gündeme almışlar, ancak ticaretin küreselleştiği ortamda kısıtlılık ve şartları yerine getirmede zorluk getireceği için bunun yerine yerinde ve yeterli denetimlerin ve helal uzmanı istihdamının daha önemli olduğu üzerinde durmaktadırlar.³⁸

1.6. Necis maddelerle Beslenen Hayvanlar

Hayvan yemlerine %3 oranında leş, kan, plazma gibi atıklar karıştırılmaktadır. Böyle necis şeylerle beslenen hayvanların et ve sütünün durumu önemli problemlerden biridir. Eğer helal denecekse bu durumda bu necis şeyleri yiyen hayvanların belli günlerde temiz gıda ile beslenerek sonra tüketilmesi gerekmez mi? Bu konuda celâle³⁹ hükmü üzerinden aydınlatıcı çalışmalar yapmak gerekmektedir. Helal sertifikası düzenleyenler, ilgili merkezlerin ithalat ve ihracatta bu gibi hususlarda düzenleme yaptıklarından emin olmalıdırlar.⁴⁰

1.7. Alkollü Ürünler Konusu

Sirke ve alkol türevi olup sarhoşluk özelliği olmayan şeyler helaldir. Helal gıdada alkol limitleri hususunda %0,01'den %1'e kadar oranlar yanı sıra sıfır alkol şartı koşanlar da vardır. Tatlandırıcı ve uçucu esans özelliği, alkol katkı maddelerinin vazgeçilmezidir.⁴¹ Mesela gazozlar üzerinde yapılan tahlillerde litrede 0,20 ile 1,56 oranında alkol tespit edilmiştir. Avrupa'da bile gazlı içeceklerde alkol oranı hacim esasına göre (yani 100 ml içecekteki ml cinsinden alkol miktarı) % 0,3'ü geçemezken Türkiye'de 3 grama kadar çekilmiş (hacim ölçüsünde %1.2) hacimle ölçülen bir madde nedense gramla belirlenmiştir. Zira sıvılar yoğunluk sebebiyle farklı ağırlıkta olabileceğinden gram ölçüsü bir standart getirmemektedir.⁴² Bu sınırı aşmadı-

³⁸ Muhammad Munir Chaudry, Mary Anne Jackson, Mohammad Mazhar vd., "Halal Industrial Production Standards", s. 3.

³⁹ Celâle, pis maddeler yiyen veya bu maddelerle beslenen hayvanlara verilen genel bir tanımlamadır. (Mevsili, *İhtiyar*, V, 16).

⁴⁰ Muhammad Munir Chaudry, "Chemical Status: Food and Feed Ingredients", *The First Gulf Conference*, Kuveyt 2011, s. 28.

⁴¹ Chaudry, "Chemical Status: Food and Feed Ingredients", s. 18.

⁴² Rifat Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, Konya 2013, s. 4,5.

ğı sürece de etikette alkol bulunmadığı beyanına izin verilmiştir.⁴³ Bilhassa Hanefî mezhebinde üzüm ve hurmadan elde edilmeyen alkollerin sarhoşluk edici hâle gelmedikçe kullanımına ruhsat veren genişlik⁴⁴, gıda ve ilaçta kullanılan alkollerin daha ziyade bu iki madde dışından elde edilmesi düşünülürse bir çıkış yolu olarak görülebilir. Ancak günümüzde katılan alkollerin bu maddelerle bağlantısı hiç gündeme gelmemekte bilakis biza-tihi alkolün kendisi gündeme gelmektedir. Bu sebeple meselenin bu görüşe istinat ettirilmesi doğru bir kıyas olmayacaktır. Çünkü mesele o madde-den elde edilen içkinin sarhoş edip etmemesi değil bilakis sarhoş eden alkolün kendisi etrafında dönüp durmaktadır. Bazı çağımız âlimleri, çoğun içerisinde karışan az bir pisliğin onu pis etmeyeceği görüşünden hareketle gazoz, kola vs. de çok miktarda maddeye az bir miktar alkolün katılmasının onu pis etmeyeceğini, sonuçta çokça içilse bile bu ürünlerin sarhoş etmediğini gerekçe göstererek caiz görmekte-dirler.⁴⁵ Ancak bilinen bir gerçektir ki, gıdalarda kullanılan alkol, şaraptaki etil alkolle aynı formüle sahip olduğundan geçmişteki fetvalar bu açıdan yeniden değerlendirilebilir. Zira alkolün tercih edilmesindeki sebep ucuz oluşudur.⁴⁶ Geçmişteki fetvalarda gıda dolaşımının yavaşlığı belki ruhsat hükümlerini öne çıkarmış olabilir. Artık zamanımızda çok çeşitli kimyevi yöntemler bilindiği ve gıda hareketliliğinin dünyayı tek pazar hâline getirecek şekilde hızlandığı günümüzde, meseleye farklı yaklaşımlar gerekebilir. Yine ilaçlarda alkol yaygın olarak kullanılmaktadır. İlaçlarda alkol, uçucu maddelerin ilaç içinde erimesinde, bitkisel özlerin ve bazı kimyevi, hayvanî ve inorganik maddelerin özlerinin karışımında çökelip kalmaması için eritilmesinde, mikropların kırılmasında, acı ilacın tatlandırılmasında, teskin edici özellikte ve zehirlenme durumlarında kullanılmaktadır.⁴⁷ Ancak ilaçlarda alkol yerine temiz maddelerin kullanıldığı alternatif ürünlerin üretilmesi hususunda fıkıh akade-

⁴³ Yüksel Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, MÜSBE, İstanbul 2013 (Doktora Tezi), s. 388, 389.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed el-Kuduri, *Muhtasari'l-Kuduri*, thk. Kamil Uveyda, Beyrut 1997, s. 204.

⁴⁵ Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Ahkamu'l-et'ime ve'l-eşribe fi'l-İslam ve mâ yahussu fi müslimî Avrupa*, (yazarın kendi notlarından alınan nüsha) s. 21; Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 389.

⁴⁶ Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 397.

⁴⁷ Neziha Hammâd, "el-Edviyetü'l-müştemiletü ala'l-kuhûl ve'l-muhaddirât", *Mecelletu mecmei'l-fikhi'l-İslâmî*, Mekke 2002, sy. 16, s. 224.

mileri tavsiye kararlar almışlar ancak alternatifi olmayan ve etkili maddesi alkol olmak zorunda olan ilaçlara alkolün asgarî ölçülerde kullanılması şartıyla ruhsat verilebileceği üzerinde durmuşlardır.⁴⁸ Dünya Sağlık Örgütü, 15 Mayıs 1987’de çocuk ve hamileler için olan ilaçlarda alkolsüz olma şartı getirmiş, 1995’te Kuveyt’te toplanan İslam Tıp Konferansı, bu kararı benimsemiştir. Bu toplantıda alkolün necisliğinin maddi değil; manevî olduğu bu nedenle gıda dışında dezenfekte, kolonya, krem, parfüm gibi şeylerde kullanılabileceği, hamile ve çocukların ilaçları dışındakilerde de çözücü olarak ihtiyaç hâlinde %3’e kadar kullanılabileceği kararı alınmıştır.⁴⁹ Ancak Mecmau’l-fikhi’l-İslamî’de 1986’da alınan kararda ne kadar az bir oranda olursa olsun gıdalarda alkole müsamaha edilmemiştir. Nitekim alkol, çikolatalarda, dondurmalarda, gazoz ve kolalarda ve boza gibi ürünlerde bulunabilmektedir. Çoğu haram olanın azının da haram oluşu veya şer’an buna ruhsat vermeyi gerektirecek bir durum olmadığı ya da artık alkole ihtiyaç bırakmayacak ürünlerin kolay elde edilebildiği esastan hareketle caiz görülmemiştir. Etil alkol dışındaki benzil alkol, metil alkol gibi alkol çeşitleri sarhoş edici olmadıklarından konu dışı sayılmaktadır.⁵⁰

Gıdalarda en çok kullanılan maddelerin başında gelen aromalar %95 yurt dışından ithal edilmekte, gıdalar lezzet verme, koku verme, tat kayıplarını önleme amaçlı kullanılmaktadır. Emilkatör kodları yoktur. Aromaların gıdada çözülmesi için çoğunlukla alkol kullanılır.⁵¹ Bu durumda asıl tartışılması gereken konu, istihlak ve istihale ile ilgili fıkıh kitaplarındaki örnekleri nasıl anlamamız gerektiğidir. Yani istihlak ya da istihale organizeli bir şekilde üretim gerekçesi olabilir mi? Yoksa istihale ve istihlak, nevazil durumları için yani ferdi yaşanan gündelik meseleler için bir çözüm yöntemi midir? Yine havz-ı kebir denilen çok suya az bir necaset karışmasıyla ilgili kolaylık getiren hükümler, sistematik bir üretimle sürekli ve kasıtlı bir şekil-

⁴⁸ Mecmau’l-fikhi’l-İslamî, 01.10.2002’de alınan 5. Karar.

⁴⁹ Nezih Hammâd, “el-Edviyetü’l-müştemiletü ala’l-kuhûl ve’l-muhaddirât”, s. 226; Karadâğî, *Ahkamu’l-et’ime ve’l-eşribe fi’l-İslam*, s. 21-23.

⁵⁰ Mecmau’l-fikhi’l-İslamî 3. Dönem, “İstifsarâtü’l-ma’hedî’l-âlemi li fikri’l-İslami bi Washington”, 23 (3-11) nolu karar, Kararatu ve Tavsiyatu Mecma’l-fikhi’l-İslami, BAE 2011; Karadâğî, *Ahkamu’l-et’ime ve’l-eşribe fi’l- İslam*, s. 21-23.

⁵¹ Çayroğlı, *İslâm Hukuku’na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 388.

de necasetin karıştırılmasında da geçerli olur mu? Ayrıca temizlik açısından ele alınan havz-ı kebir kaydı, yenilip içilen şeylerde de sabit midir? Yine gıdalara tat, koku veya lezzet verme bir ihtiyaç ya da zaruret olarak ileri sürülebilir mi? Ayrıca gazoz, kola gibi içeceklerin sağlık yönünden sigarada dikkate alınan tehlikeler gibi azımsanamayacak riskler içerdiği her geçen gün daha belirgin hâle geldiğine göre, olayı sadece istihlak açısından ele almak yeterli midir? İşte bu konular netleşmeden ikna edici bir çözüm bulmak zor gözükmektedir.

1.8. Domuz Ürünleri Sorunu

Domuz ürünleri her hâlükârda necis olup bu hususta ihtilaf yoktur. İstihlak hükümleri domuz ürünlerinde geçerli değildir. Avrupada üretim yapan firmaların kesimhanelerden elde ettiği domuz dâhil tüm hayvan atıklarının karıştığı jelatinleri sığır jelatini diye etiketleyerek Türk gümrüklerinden geçirdikleri bilinmektedir.⁵² Fetvalarda rastlanılan istihlak ve istihale örnekleri genelde istisnai ve nevazil türünden örneklerdir. Acaba bu örneklerden sistematik bir istihale fabrikası kurulabileceği hükmü çıkarılabilir mi? Mesela jelatin üretimi için domuz çiftlikleri kurulup sırf bu amaçla seri bir istihaleye tabi tutularak helal üretim yapılabilir mi? Benzeri şekilde lojistik ve paketlemede domuz ürünleri kullanıldığında (fitil, peynirin dışının yağla kaplanması gibi) doğrudan ürüne karışmayacağı düşüncesiyle bu amaca yönelik domuz yağı tesisleri kurulabilir mi? Zira bu gibi durumlar aslında kaçınılması gereken durumlardır. Yani istenilen arzu edilen durumlar değildir. Seri üretimle bu gibi ihtilafı durumları istenilen bir şekilde sokmak hatta ihtiyaç hâline getirmek şer'î maksatla uyuşur mu?

Domuz insüliniyle ilgili 8. İslami Tıp Kongresinde tedavi zarureti durumunda caiz görüldüğü bazılarının ise istihale sebebiyle mutlak caiz gördüğü şeklindeki yaklaşım⁵³ meselenin zaruret yönünü ihmal eden bir anlayışa götürebilir. Oysa zaruretler ve istisnalardan genel kaide oluşturulamayacağı malumdur. Kaldı ki artık insülinde domuz ürünü kullanılması zaru-

⁵² Süleyman Erdoğan, *Gıda Güvenliği*, s.110.

⁵³ Karadâğî, *Ahkamu'l-et'ime ve'l-eşribe fi'l-İslam*, s. 28, 29.

ret değildir. Alternatif ürünler üretilebilmektedir.⁵⁴ Üstelik kongrede insülinde istihalenin gerçekleşmediği üzerinde durulmuşken gerçekleştiğini iddia edenler, domuzdan elde edilen insülinin kimyevi tepkimelerle başka bir maddeye dönüştüğünü söylemektedirler. Oysa şeker hastası için insülin gerekmektedir. Eğer başka bir maddeye dönüşmüşse insülin nasıl temin edilecektir? Fakat nasıl olsa istihale olunca sorun kalkıyor anlayışı hâkim olursa, alternatifin üretilmesi konusunda müteşebbisler taşın altına ellerini koyar mı? Hele zaruret kapsamına giren insülin gibi acil ilaçlarda bunun seri üretimi için acil domuz çiftliklerine ihtiyaç olmaz mı? Artık günümüzde teknik imkânlar, istihale gerçekleştiği zannedilen değişimlerde tam istihalenin zorluğunu ortaya koymaktayken istihaleyi genel kaide hâline getirmek, usul açısından ne kadar tatmin edici olur? Üstelik Günay'ın da vurguladığı gibi domuz ürünlerinin istihaleye konu edilmesi, toplumdaki dinî hassasiyeti zedeleyecek, fetvalarda dinin gözettiği maslahat ve maksadı örseleyecek bir durumdur.⁵⁵ Haramlığı aynı olan, aynı itibarıyla necis bilinen ve mütekavvim mal olmadığına ittifak edilen domuzun ferdi vakıalarla ilgili verilen fetvalara istinaden sanayi mamulü hâline getirilmesi dinin gözettiği maksatlara uyar mı?

1.9. Gıda Temizliği ve Sağlığına Dikkat Etmeme

Gıda temiz ve sağlıklı olmalıdır. Uluslararası gıda şirketlerinin sunduğu gıda sağanağının nicesinin sağlıksız olduğu bilinmektedir.⁵⁶ Helal arayışı dinî hassasiyetin yanı sıra sağlıklı ve psikolojik olarak huzurlu olma arayışının da bir gereğidir. Helal kavramının sadece alkol, domuz eti gibi konularla sınırlı kalmaması, sağlık açısından önemli riskler barındıran husus-

⁵⁴ Elde edilme biçimlerine göre insülinler domuz, sığır, insan insülinleri (yarı sentez ve biyosentezle elde edilen) olarak isimlendirilir. Domuz ve sığır insülinlerinin yapıları vücudun ürettiği (insan insülini) insüline tamamıyla benzemez. Bu nedenle insan insülininden daha fazla reaksiyona sebep olabilmektedir. İki çeşit insan insülini vardır. Domuz insülininin insan insülinine benzeyecek şekilde değişime uğratılmasıyla elde edilen yarı sentetik insülinler ve insan vücudunun yaptığı insülinin yapısı ile aynı olacak şekilde genetik mühendislik teknikleri ile üretilen rekombinant (biyosentetik)insülinlerdir. Biyosentetik (rekombinant) insan insülini vücudumuzun ürettiği insülinin tamamıyla aynı olduğu için vücudun bu insüline karşı tepki gösterme olasılığı hayvan insülinine göre çok daha azdır. (<http://www.turkdiab.org/page.aspx?u=1&s=19>, 28.12.2014).

⁵⁵ H. Mehmet Günay, "Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dini Hükümü", *IV. Güncel Dinî Me-seleler, İstişare Toplantısı "Helal Gıda"*, Afyon 2011.

⁵⁶ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 2-12.

ların da bu açıdan ele alınması gerektiği ortadadır. Müslüman için gıdada esas olan helal, temiz, sağlıklı, güvenli, besleyici ve kaliteli olmasıdır. Sağlığı tehdit eden nice katkı maddeleri ve karışımlar konusunda da benzeri yorumlara ihtiyaç vardır. Helal gıda kavramı sadece helal terimiyle sınırlanmamalı, kalite ve insanlığa uygunluk da dikkate alınmalıdır. Buna sağlıklı olmayı öncelikli olarak eklemek gerekir. Tüm ürünlerin ham madde ve üretim katkılarında bu standartlar esastır.⁵⁷ Gıda meselesini sadece haram-helal çizgisinde ele almakla yetinmek asgari ölçü olabilir. “Sözü dinleyip daha güzeline uyma” (Zümer 39/18) erdemi çerçevesinde, mekruh kabilinden değerlendirmeler de ortaya konabilir. Temizlik ve sağlık riski oranına göre gıdalardaki içerikler de bu açıdan derecelendirilebilir. Yakın zamanda zehirli ayakkabı ya da zehirli oyuncak gibi medyaya yansıyan haberler, sorunun gıdanın ötesine de ulaştığını göstermesi açısından dikkate değer. Devletlerdeki standardizasyon birimleri sağlık ve temizlik konusunda önemli adımlar atmışlar, küresel standartlar geliştirmişlerdir. İşte helal gıda sertifikasyonu/belgelendirme faaliyetlerinin bu hazır birikimden azami ölçüde faydalanması ve iş birliğine gitmesi önem arz etmektedir. Helal kavramıyla desteklenen bu standartlar, toplum açısından daha fazla önemsenmesi için aslında sağlık standartlarına karşı hassasiyeti artıracak ve standart işlemlerine hatırı sayılır katkılar sunacaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, helal kavramını sadece sağlık ve temizlik standartlarına indirgeyecek bir yaklaşıma fırsat vermemek, bunun dinî yönünün ağırlığını öne çıkarmaktır.

1.10. Kanunî Düzenlemelerde Yetersizlik Sorunu

Gıda hilesi ve yanlış etiketleme, müşteriye aldatmaya yönelik bir suçtur. Helal ürün ve hizmet geliştirmede ortaya çıkan sorunlar, ham madde yetersizliği, helal uyum hizmetlerinin geliştirilme ihtiyacı, bakanlık ve kuruluşlar arasında daha büyük koordinasyon ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.⁵⁸ Kanunla desteklenmeyen faaliyetler, hedefe ulaşmakta her zaman yeterli desteği bulamamaktadır. Zira gıda konusunda işlenen suçlara karşı müeyyideden mahrum sorunlar, büyük suistimallere kapı aralamakta, nice atılma-

⁵⁷ Mariam Abdullatif, “Definition of Halal Terms & Malaysia Halal Standards & Industries”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, Kuveyt 2011, s. 40.

⁵⁸ Mariam Abdullatif, “Halal Certification & Halal Logo”, s. 34.

sı gereken hayırlı adımlar bürokratik hantallığa kurban gitmektedir. İslam devletlerinin helal meselesine ne ölçüde ciddi yaklaştığı, yasama faaliyetlerindeki hızlilik ve gelişmişlikle ölçülebilir. Mesela, helal sertifikası için yeterli kanuni altyapı var mıdır? Sahte helal damgaları için cezaî müeyyideler getirilmiş midir? Helal sertifikası almış bir firmadan haram bir ürün çıkması durumunda ne olacaktır? Helal sertifikasında yetki sahibi olduğuna dair iddialara karşı nasıl bir yol izlenecektir? gibi nice sorunlar devlet refleksini bekleyen sorunlar olarak kaşımızda durmaktadır. Mesela, Avrupa sistemi nazarında, “helal” kavramının açık seçik bir tanımı yapılmış mıdır? Müslümanlar, helal endüstrisi hizmeti sunanların taarruzlarına karşı bir kanunî korumaya sahip midirler? Yani helal olmayan bir ete, helal damgası vurularak satışa sunulmakta buna karşın ne gibi bir önlem vardır? Helal et sattığına dair tanıtım yapan orta ve büyük ölçekli şirketler hızla yayılmıştır. Onay makamındakiler kendilerini, Müslüman müşteriler önünde helal gıdanın gerektirdiği şekilde güvenilir bir garantör olarak sunmakta, öte yandan süreç kendisiyle üretici firma arasında devam etmektedir. Müşteri, bu ilişki süreciyle ilgili yeterli bilgiye sahip değildir. Bu nedenle birçok “helal tescil otoriteliği” iddiaları ortaya çıkmıştır. Hatta sadece kendi ürününe onay verenler de vardır. Üreticiler, helal olarak belirttikleri ürünlerin onay veren makamca kontrol ve denetim yapılması hususunda nadiren güvence vermektedirler. Müşteriler, firma ve sertifika sağlayıcı arasındaki ilişkiye dayalı gelişen helal sertifikasına güvenmekte ama ürün içeriği, helal tanımlaması gibi hususları pek bilmemektedirler. Öte yandan helal ürün kavramı, Batı ülkelerinde hayvan hakları savunucuları ve aşırı sağcılar için Müslümanlara karşı bir tepki sebebi olmaktadır. Müşterilerin haklarını hem de hayvan refahını gözetmek için bugün İslamî ölçülere uygun bir program, bilimsel araştırma ve etkili bir söylemin geliştirildiği söylenebilir mi? Tüm bu sorunlar ayrı bir araştırma konusu olarak güncelliğini korumaktadır. Gerçi bu konuda bilinç yani farkındalık müşteriler arasında giderek artmaktadır.⁵⁹ Ancak bu farkındalığın uygulamalara etkili bir şekilde yansıtılması gerekmektedir. Uluslararası büyük gıda şirketleri, kalitesiz tavuk üretimi, sığır ve domuz proteinleri içerebilecek protein enjekte ederek

⁵⁹ Hanen Rezgui Pizette, “The True State of Affairs of Halal Industry, and its Services in Europe”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

lezzet artırma yöntemleri üzerinde büyük çaba içerisine girmektedirler. Bu tür organize illegal arayışlarla ve ciddi gıda suçlarıyla mücadele etmek devlet bazında birincil önceliği haizdir.⁶⁰

Malezyalı tüketicilere yönlendirilmiş bir ankette ortaya çıkan sonuç, halkın konuyla ilgili bilinçsizliğinin kanuni açıklardan yararlanarak nasıl suistimal edildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre, hayvan kesiminde helal standartları hakkında bilinçsizlik sebebiyle helal logosu, ferdi firmaların çıkardığı standartlarla tanımlanmaktadır. Yine Arapça kökenli ve İslamî işaretle taşıyan marka isimleri kullanılarak bu ürünün Müslüman bir firmaca üretildiği ve helal olduğu izlenimi oluşturulmaktadır. Neticede helal logosuna yönelik idarecilerin tedbir almamış olmalarının getirdiği boşluk, suistimalleri davet etmektedir.⁶¹

1.11. Helal Gıda Sertifikasyonunda/Belgelendirmesinde Uyumluluk Meselesi

Helal gıda sertifikasyonu belli ölçülere göre düzenlenmekte olduğundan ölçülerin farklılığı sertifikasyon sürecine yansıtacak dolayısıyla birbiriyel uyumlu olmayan sertifikalar ortaya çıkacaktır. Bu konuda azami bir uyumun sağlanması için ölçüler üzerinde bir uzlaşmanın sağlanması gerekmektedir.

2013 yılı verilerine göre dünya Müslüman nüfusu 1,8 milyardır. Bu sayının 2020 yılında 2 milyara ulaşması öngörülmektedir. Helal belgelendirme kavramı ilk olarak Batıda yaşayan Müslümanların daha emin ve güvenilir gıda tüketimini temin etmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Günümüzde helal belgelendirme sadece gıda sektörüyle sınırlı değildir. Pazar alanının artması ve çeşitliliği dünyada helal belgelendirme uygulamalarını arttırmış ve farklı kuruluşların farklı uygulamalarına konu olmuştur.⁶²

Helal standart sorunun temelinde, uluslararası bir usul, iş birliği ve birlikteliğin sağlanmamış olması, sertifika yetkililerinin ihtilafları ve yerel hü-

⁶⁰ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 15-29.

⁶¹ hafie Shahidan, Md Nor Othman, "Halal Certification: An International Marketing Issues And Challenges", Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia. <http://novintarjome.com/wp-content/uploads/2013/08/852056855.pdf>, 15.11.2014, s. 5.

⁶² Bee Abd Hamid Sharifah, "Halal food authentication platforms: Potential and perspective in nanotechnology". The Third Gulf Conference on Halal Industry and its Services, Kuveyt 13-15 May 2014, s. 2, 3.

kümetlerin kendi düzenlemeleri yatmaktadır. Bu nedenle bir ülkede kabul gören uygulama, diğer ülkede görmeyebilmektedir. Zira bölgesel şartlar bir standardı genellemeye imkân vermeyebilmektedir.⁶³ Eğer uluslararası dolaşıma çıkmış bir ürün ve hizmetiniz varsa, karşınıza standartlar çıkacaktır. Her küresel güç de kendi standardını dayatmaktadır. Kalite standardı, gıda kodeksi, CE işareti, ISO gibi uygulamaların her biri ayrı bir standart uygulamalarıdır. Nasıl ki elektronik aletleri şarj etmek ve kullanmak için her ülkede farklı priz ve fişle karşılaşılıyor veya her telefon markası için ayrı bir şarj cihazı gerekiyorsa, bunun gibi ürün standartları da hem üretim çeşitliliği hem de küresel rekabet açısından çok farklılık arz etmektedir. Helal sertifikası/belgesi hususunda bir birlik olmayınca suni ham madde eksiklikleri ortaya çıkartılarak ürün zinciri kırılmaya uğratılabilmektedir.⁶⁴ Bu her ülkeye göre farklı kesim metotları, hayvan besleme, ürün paketlenme, lojistik gibi hususlarda farklı yorumları gündeme taşımıştır. Jelatin, gıda tatlandırıcıları, hayvansal enzimler, fosfatlı ürünler, mekanik kesim yöntemleri, göğüs direği kesimi gibi hususlarda farklı standartlar kafa karışıklığına neden olmakta, firmalar yetkili organ hususunda kararda zorlanmaktadır. Helal sertifikası konusunda kurum sayısındaki artış, yerel hükümetleri de harekete geçirerek helal gıda ihracatı hususunda “helal sertifikası” düzenlemesi yapmaya sevk etmiştir. Ancak bu tür teşebbüsler, bağımsızlığa müdahale gibi algılanabilecek küresel helal standardı belirleme işinde bir araya gelmelerini zorlaştırabilmektedir.⁶⁵

2. Helal Gıda Sertifikasyonunun Geleceği ve Öneriler

İslam, insan ve toplum yararına gerçekleştirilen her türlü bilimsel çalışmayı teşvik eder hatta bu tür çalışmalarını topluma bir görev olarak yükler. Ancak bu tür çalışmaların hukukî, dinî ve etik değerler açısından problem oluşturacak ve insanlık için tehlike arz edecek noktalara getirilmesini de asla onaylamaz.

Müslümanın manevi hayatını doğrudan etkileyen helal gıda konusu, onun dünya görüşünde ferdi bir mesele değil, bütün müesseseleriyle İslam toplumunun ihtimam göstermesi gerektiği hayati bir meseledir. Ar-

⁶³ Chaudry, “Chemical Status: Food and Feed Ingredients”, s. 39-40.

⁶⁴ Wan-Hassan, W.M., “Globalizing Halal Standards: Issues and Challenges”, s. 2.

⁶⁵ Wan-Hassan, W.M., “Globalizing Halal Standards: Issues and Challenges”, s. 2.

tık bir şehir hükmüne giren, tek pazar hâline dönüşmüş dünya meydanında İslam'ın boyasını belli etmek, iyi organize olmayı ve teknik altyapılarla donanımlı tecrübeli ekiplerle sahaya çıkmayı kaçınılmaz kılmaktadır. İşte helal gıda denetimi ve kontrolünü temsil eden sertifika organizasyonunun amacı bu ulvi gayeye hizmet etmek olmalı dünyevî hırslara alet edilmemelidir.

İslam ülkelerinde üretim ve hizmet pazarı, çok uluslu şirketleri sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik farklılıklar sebebiyle önemli zorluklarla karşı karşıya bırakmıştır. Elbette bu şirketler %20'den fazla bir tüketici kitle-sini göz ardı edemeyeceklerdir. Günümüzde artık ürün yelpazesinde geniş bir tercih alanı vardır. Artık yerel bir firma kendisinin helal gıda ölçütüne sahip olduğunu belirterek Müslüman kitleye hitap ettiğini düşünmektedir. Banka ve sigortacılık konusunda da aynı durum gözlenmektedir.⁶⁶ Artık helal kavramı sağlıklı olma anlamı taşıdığından Müslüman olmayan kesimlerin de dikkatini çekmeye başlamıştır. Giderek gıdaya ayrılan masraf çoğalmakta daha da büyük potansiyellere sahip olmaktadır. Söz gelimi, Brezilya'nın helal ihracatı yıllık 7 milyar dolara yaklaşmıştır. İngiltere'nin helal pazarı 4 milyar doları aşmıştır. İngiltere'de 2 milyon Müslüman vardır ama helal tüketimi 6 milyondan fazladır. Bu durum, küresel helal ticarinin hedefindeki alanların genişlemesiyle artmaya devam etmektedir. Yani e-ticaretle helal pazarı, fiziki olarak ticaret, toplama ve dağıtım merkezleri, helal lojistik ve takip bu hedefler arasındadır.⁶⁷ Bu hususta geç kalmanın faturasına işaret eden TSE Başkanı Şentürk, Türkiye'de işletmelerin helal belgeye karşı sessiz bir duruş sergilediğine dikkati çekmekte, kuruluşların süreci anlamaya çalıştıklarını ve sadece izlemekle yetindiklerini; ancak bu bekleyişin şirketlerin aleyhine olacağını vurgular.⁶⁸

Helal sertifikası sahibi olmak firmalar açısından ciddi bir gelir artışı anlamına gelmeye başlamıştır. Bu nedenle dünyaca ünlü büyük şirketler bu piyasaya dâhil olmuşlardır. Gıda katkı maddeleri pazarının %29'u Amerika'da, %10'u Çin'de, %7'si Japonya'da, %7'si de Almanya'da kalan kıs-

⁶⁶ Shafie Shahidan, Md Nor Othman, "Halal Certification: An International Marketing Issues And Challenges", s. 2.

⁶⁷ [http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Development_Of_International_Halal_Trading_House\(1\).pdf](http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Development_Of_International_Halal_Trading_House(1).pdf), 11.08.2014.

⁶⁸ Hulusi Şentürk, Başyazı, *Standart Ekonomik ve Teknik Dergi*, Nisan 2013, sy. 611, s.18.

mı ise diğer ülkelerdedir. Dünyaca meşhur birçok gıda marketi ve fast food zinciri sertifika almış durumdadır. Artık sadece sertifikasyonla yetinilmemekte, gelişen teknik imkânların da yardımıyla ürün sorgulaması imkânı bulunmaktadır.⁶⁹

Asya'dan Pasifik'e birçok ülkede helal sertifikasyonu çalışması vardır. Bazı limanlarda (Hollanda, Malezya gibi) helal park alanları tahsis edilmiştir. Zira turizmde helal park çok avantajlı bir konuma gelmeye başlamıştır. İleride nesiller helal pazarına daha büyük önem verdiklerinde tüm alanlarda etkisi hissedilecektir. Artık helal arayışı sadece ithalde değil ihraç ürünlerinde de önem kazanmaya başlamıştır. Helal sertifikasında, teknik altyapının, müşteri memnuniyeti ve şikâyet takibinin önemi iyice belirginleşmeye başlamıştır. Bu işte biyokimya ve mikrobiyoloji alanında araştırmacı uzmanlar, yöneticiler, koordinatörler, bilimsel çalışmalar yapan kurumlar gerekmektedir. Helal bilinci ve bilgi merkezinin oluşturulması, firmaların kararlarında önemli bir yol gösterici olacak, daha az masraflı bir yol izlemelerine ve helal pazarında rekabet edebilmelerine yardımcı olacaktır.⁷⁰ Bu açıdan helal bilgi ağı önemli görev üstlenecektir. Mesela JAKIM, sertifika sunulan lokantaların ve helal malzemelerin, Google Map ve GPS gibi vasıtalarla kolayca bulunabileceği bir proje gerçekleştirmektedir. Sorulara verilen fetvalara mobil ağ sayesinde kolayca ulaşılabilecektir. Bu manada yayınlar da önemli hâle gelmiştir. Mesela Helal Gıda Esasları veya Helal Gıda Rehberi gibi araştırma konularının yayınlanması gündeme gelmiştir. Bunun gibi alışveriş merkezlerine yerleştirilecek bilgi bankaları da helal sorgulamada kullanılmaktadır.⁷¹ Söz gelimi, Global Halal Support Centre (GHSC) helal bilgi ağına, günlük 1,2 milyon tıklama yapılmakta ve buna uygun helal rehberi yayınlanmaktadır. Bilhassa Orta Doğu'da seyahatlerde helal gıda, uygun ortam gibi İslamî hassasiyet sahipleri arttıkça lokanta ve oteller, İslamî değerlere gittikçe daha da önem verir hâle gelmektedir. Helal hassasiyeti arttıkça bu alanda istihdam da artacaktır. Bu manada küresel piyasada "helal dostluğu", pazarı büyük bir imkân sunmaktadır.⁷²

⁶⁹ Hj Saifol Hj Bahli, *HDC, "Head, Training & Consultancy", International Halal Conference, Karachi, Pakistan 22 – 23 March 2011*; Heiner Lehr, "Adherence to traceability within the Halal supply chain", *Foodreg*,

⁷⁰ Hassan Rohaizad, www.hdcküresel.com/ghsc, 15.09.2014.

⁷¹ Hassan Rohaizad, www.hdcküresel.com/ghsc, 15.09.2014.

⁷² Bte Md. Sani Norhaizam, "Introduction Overview to The Training Module Halal Supply Chain", [http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Introduction_&_Overview_to_The_Training_Module_Halal_Supply_Chain\(1\).pdf](http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Introduction_&_Overview_to_The_Training_Module_Halal_Supply_Chain(1).pdf), 15, 11, 2014.

Üretim firmalarının helal sürecine adaptasyonunu hızlandırmak için Müslüman helal bilincinin bu süreci yönlendirmesi gerekmektedir. Helal ürün tedarik zincirinin önemi konusunda yeterli farkındalık gelişmiş değildir. Bu durum sadece Batı ülkeleri açısından değil, küresel ölçekte önem kazanmıştır. Müslüman toplumların bu zincirin başına geçmesi gerekmektedir. Denetimde Müslüman kimliğinde görevlilerin kontrolü, hayati önemi haizdir.⁷³ Aksi hâlde zaten dünya piyasasında üretim yapanların çoğunun gayrimüslimler olduğu düşünülürse, helal sürecini de gayrimüslim kesimin yönetmesi kaçınılmaz olacaktır. Neticede İslam ülkelerinin pazarı çok uluslu kapitalist şirketlerin eline geçmiş olacak, ekonomik ve kültürel anlamda sürekli bir mağlubiyet ve mahkûmiyet düzeni oluşacaktır. Nitekim Arap ülkelerinde akreditasyon işinde Müslüman şartının aranmaması bu sonuca götürmüş ve helal süreci Batılı şirketlerin pazarı için iyi bir kaynak olmuştur. Öyle ki, öne çıkan helalin içeriğinden ziyade helal logosunun psikolojik etkisidir. Bu manada helal kavramının metalaşması tehlikesi her zaman mevcuttur.⁷⁴ Ancak bu tehlikenin varlığı, İslam dünyasının helal hassasiyetini güçlendirmesi ve süreci organize etmesine mani olmamalıdır. Zira artık geri dönülmez bir süreç başlamış olduğundan boşluk kabul etmeyecek bu alanı ehil olan olmayan dinî hassasiyeti bulunan bulunmayan her kesim doldurmaya çalışacaktır. Süreci dünyevileşme yönüne değil de dinî hassasiyet ve temizlik yönüne evirme gayretleri ne kadar artarsa bu olumsuz durum da o kadar azalacaktır. Hatta bunun için “helal” kaydı yerine Osmanlı Devletinde uygulandığı gibi⁷⁵ “Tahir” ya da “Tayyip” gibi kavramların öne çıkarılması da mümkündür. Dini sadece ibadet ve helal konularıyla sınırlı görmek başka dinler için mümkün olabilir ama İslam dini için bu algı doğru olmaz. İslam ekonomiden siyasete kadar hayatın her alanında cihanşümul dünya görüşü olan bir dindir.

2.1. Küresel Pazarda Helal Sertifikasyon Süreciyle İlgili Öneriler

a. Müslümanlar için bugünün dünyasında yediği ürünün helalliğine dair kuşkulardan arınmış olması gerçekten zordur. Bu nedenle bazı uzman-

⁷³ Yousuf Pandor, “Global Challenges in Halal Supply Chains”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011, s. 18-20.

⁷⁴ Parlak, *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıda'nın Ekonomi-Politik Analizi*, s. 80-84.

⁷⁵ Parlak, *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıda'nın Ekonomi-Politik Analizi*, s. 85.

lar, helal market piyasasının oluşturulması ve marketler zincirinin geliştirilmesinin, helal markette teknoloji ve kalifiye iş gücünün bütünleştirilmesini hızlandırabileceğini söylemektedirler.⁷⁶ Ancak kanaatimizce bu alanda tekel oluşumuna fırsat vermemek için market zinciri yerine ürün zincirli bir yaklaşım daha isabetli gözükmektedir.

b. Üreticilere helal logosunun işleri açısından bir olumsuz yönünün olmadığı anlatılmalı, teknik gelişmelerle üretime giren birçok katkı maddesi sebebiyle helal logosunun önemi üzerinde durulmalıdır. İşin ehli olmayanların ürün içeriklerinde yazılanları anlamasının beklenemeyeceği açıktır. Bu durumda zihinlerinde şüphe uyandıran içeriğini bilmedikleri bir ürünü raftan almamayı tercih edebilirler. Helal logosu bu anlamda zihnen bir rahatlama sağlayacaktır. Malezya'da 1000 kişinin katıldığı bir ankette 891'i helal logosunun ürün tercihlerinde etkili olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁷

c. Bilgi merkezi, hem hükümet birimleri hem firmalar gözetilerek geliştirilmelidir. Yeni gelişmeler ve idarenin yaptığı icraatlar anında haberdar edilmeli, bilgi havuzu firmalara açık olup bağlantılı bilgi akışı sağlamalı ve açık kaynaklı olarak geliştirmeye müsait olmalıdır. Bunun için yetkili dinî bir merciin denetiminin olması önemli bir güven unsuru olabilecektir. Üreticiler için helal rehberi, risk analizi, kontrol noktaları, iyi ürün modelleri vs. önemli hâle gelmiştir.⁷⁸

ç. Helal standardizasyon ve belgelendirme çalışmaları dinî hükümler, insan sağlığı ve denetim teknikleri kapsamında ele alınmalı her alanda uzmanların iş birliği sağlanmalıdır. Ancak helal gıda sertifikası olmayan her şeyin haram gıda olduğu gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır. Helallik ölçüsü bellidir. Önemli olan fıkha uygun, sağlıklı ve denetlenen gıda üretim ve tüketiminin titizlikle sağlanmasıdır. Sertifika işlemi, tüm uzmanlardan yararlanılarak, kanuni hâle getirilmiş bir formata dönüşürse yerli yerine oturabilecektir. Ancak bu faaliyetler içerisinde dikkatli ve hassas olunması gereken en önemli nokta, helal-haram çerçevesi belirlenirken naslar tarafından çizilen kesin sınırlar ile anlama ve yorumlama bağlamında içtihadı da-

⁷⁶ Shafie Shahidan, Nor Othman, "Halal Certification: An International Marketing Issues And Challenges", s. 1-5.

⁷⁷ Shafie Shahidan, Md Nor Othman, "Halal Certification: An International Marketing Issues And Challenges", s. 7.

⁷⁸ Hassan Rohaizad, www.hdcküresel.com/ghsc, 15.09.2014.

yanarak ulaşılan yargılar arasındaki bağlayıcılık ve öncelik hiyerarşisinin gözden kaçırılmamasıdır. Bu yönün ihmal edilmemesi kaydıyla helal gıda bilincinin gelişmesi kaçınılmazdır.⁷⁹ Bu anlamda dinî hüküm verilirken bir yandan ihtiyatlı davranıp kesin kanaat oluşmadan kestirip atmaktan kaçınılmalı ama öte yandan da riskli alanlarda oluşan kuvvetli şüpheler gözden irak tutulmamalıdır.

Helal belgelendirmeye yönelik küresel bir kabul sağlamanın yolu, küresel standartlara paralel olarak İslamî şartları ve kuralları ön planda tutan bir akreditasyon mekanizması kurmak ve geliştirmektir. Maalesef İslam dünyasında ISO (Uluslararası Standartlar Teşkilatı) ve IAF (Uluslararası Akreditasyon Forumu) gibi üst düzey iş birliği ve mutabakat kuruluşları henüz oluşturulamamıştır.⁸⁰ Oysa bu yolla hem helal belgelendirme faaliyetlerine uluslararası bir kabul ve güven zemini sağlanacak hem de uluslararası ticarette helal kapsamına giren ürün ve hizmetlerin ilave bir teknik engelle karşılaşmadan kolayca alınıp satılması sağlanabilecektir.⁸¹

Neticede sertifika işinde devlet onayı meselesinin henüz tam standarda oturmuş olduğu söylenemez. Farklı uygulamalar devam etmektedir. Mesela, şoklamanın kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı sertifika ihtilafları vardır. Keza istihaleyle ilgili farklı yaklaşımların farklı yansımaları olmaktadır. Sertifika işinin rayına oturması için uzmanlar şu sorunların çözülmesi gerektiğini belirtmektedirler:

- Sertifika gereksinimleri hakkında uzlaşma sağlanmalıdır. Çelişkili ve çok masraflı talepler sertifikanın gelişmesine engel olmaktadır.
- Müşteri güvenini kaybetmemek için sertifika bütünlüğü önemlidir, korunmalıdır.

⁷⁹ Kaşif Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 2. Oturum, Müzakere, *DİYK Helal Gıda İstişare Toplantısı*, Afyon 2011.

⁸⁰ Ercan Kurt, “Dünya ve Ülkemizde Helal Belgelendirme Çalışmalarında Mevcut Durum”, *Standart Dergi*, Nisan 2013, s. 28.

⁸¹ Mesela SMIIC’in (The Standards and Metrology Institute for the Islamic Countries. İslam İş birliği organizasyonuna (OIC) üye ülkelerin katıldığı standart ve ölçme Enstitüsü) resmî sitesinde Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslami ile irtibatı olmasına rağmen fikhî danışmanlıkla ilgili bir verinin olmaması, kurumlar arası ilişkinin yeterli ölçüde olmadığı ve güçlü bir denetim mekanizmasının kurulamamış olması da istenilen etkinliğe henüz ulaşamadığının göstergesi olsa gerektir. Bu nedenle bu tür kurumların dinî konuda yetkili bir merci ile iş birliği içinde olması ve uzman bir danışma heyetiyle irtibatlı çalışması veya en azından uluslararası oturumlarda bu heyetin önerilerinin de dikkate alınması gerekmektedir. (Mustafa Tayar, “Helal Sertifika”, *Standart Dergi*, Nisan 2013, s. 43)

- Güvenli ve sağlıklı olma iddiaları bilimsel verilere dayalı olmalıdır.
- Helal pazarı hakkında göreceli ve yetersiz bilgi, ihracatçıların önüne müşkülât çıkaracaktır. Bu yüzden ihracatçı, bağlantı kurduğu ülkedeki kabul gören uygulama ve sertifikaları araştırmalıdır.⁸²
 - Sertifika için yönetim, network birimleri, uluslararası ağ ve yol haritası, helal bilinci oluşturma ve eğitimi, helal kütüphanesi veri tabanı süreci hızlandırılmalıdır.⁸³
 - Bunlara bir de denetimle ilgili verilerin belgelenmesini öneriyoruz. Böylece sadece şeklen bir sertifika düzeneği kurulmadığını, güven verici ve sahici bir sürecin işlediği ispatlanmalıdır. Ayrıca teknik danışma birimleri, şer'î ve bilimsel uzman kadrosu iş birliği sağlanmalıdır.

2.2. Hayvan Kesimi Konusunda Öneriler

a. Yüz yüze görüştüğüm ve kesimhanelerde uzun süre görev almış veteriner hekimler, genellikle kesim yapanların İslami hassasiyetten uzak oldukları ve kesilenlerin çoğunun besmelesiz kesildiğini söylemişlerdir. Veteriner hekimler, ancak kendi özel gayretleriyle şartlarına uygun kesim yaptırabildiklerini bunun dışında ciddi sıkıntıların olduğunu belirtmişlerdir. Besmelesiz kesimdeki ihtilaflar bir yana kasten yapılan bir ihmalle karşı karşıya olduğumuz ortadadır. Yani işin daha içe sinecek şekilde yerine getirilmesi için tedbirlerin alınması zaruri olmaktadır. Tartışmalı konuları derinleştirmeye gerek kalmadan, kesim esnasında eğitilmiş bir Müslüman kesimci besmele için devamlı hazır tutulur, makine uygun yerden kesim için ayarlanır ve bıçaktan kurtulanları görevli takipçi alıp eliyle keserse ve şoklama yapılmadan hayvanın tabii hâliyle ölmesi temin edilirse mani durumlar ortadan kaldırılabilir. Yine Hristiyan ve Yahudi kesici, dinî kurallarına riayet ederek kesim yaparlarsa sınırlı ölçüde kabul edilebilir. Ama Müslüman kesici imkânı varken Hristiyan ya da Yahudi'nin kesimine ihtiyaç duyulmaması tercihen öne çıkmaktadır.

b. Et çok kritik bir gıda içeriği olduğundan denetim organizasyonu, tedarikçiyi yerinde değerlendirmelidir. Ancak alternatif denetim organizasyon-

⁸² Jay Raj, "Middle East Analysis, Trends and Insights", *HDC Industry Clinic, APAC*, June 2, 2009.

⁸³ Mariam Abdullatif, "Halal Industry & International Market", *HDC-CCM Halal Awareness Seminar, Matrade*, 16 December 2008, s. 12.

ları da oluşturulmalıdır. Bugün süreçler ve problemlerle çevrili bir tedarikçi firmalar ağı geliştirilmektedir. Bu gelişmeler hakkında ihtiyatlı ve esnek olmak gerekmektedir. Birisinin doğru diye betimlediği bir husus doğru olmayabilir. Sertifikasız helal etiket uygulamaları, etikete olan güvenceleri de sarsacağından sertifika ve denetim titizliği üst düzeyde olmalıdır.

Kesimde sadece kesimhanenin modern metotlarla kesim yapıldığı beyanı ya da sadece etiketle helal olduğunun beyanı yeterli değildir. Bir Müslüman görevlinin denetimi olmadan helal kaydı doğru olmayacaktır.⁸⁴

c. Domuzun yanı sıra helal hayvan kesimi de yapılan yerlerde aynı işlemlere tabi tutulma durumunda temiz helal ürün etiketi yeterli olmaz. Domuz kesiminden ayrı ve tamamen bulaşmayacak bir işlem gerekmektedir.⁸⁵ Denetimlerde bu işlemlerin takibi ve kaydı önemlidir.

d. Helal kesime uymayan usuller, “helal değil” etiketiyle etiketlenmeli ve ona göre tüketime arz edilmelidir. Her helal kesimde denetimci gözetiminde paketlenip mühürlenmelidir. Standartlara göre kesilmeyen ve denetiminin belirlediği usule göre hazırlanıp paketlenmeyen ürünlere helal damgası vurulmamalıdır.⁸⁶

e. Kesim işinde helal uygulama, hiçbir bilimsel veri olmasa bile bu mahlûkatı bizim için yaratan Allah'ın emri olarak uyulması gereken bir husustur. O, merhametlilerin en merhametlisidir. Bu nedenle şoklama olmayan kesimhaneler şartı getirilmelidir. Mekanik kesimlerde de tam denetimin sağlanması ve kuru yolum tekniklerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir. Şartlar bunu gerektiriyor diye ipleri gevşetmek çözüm getirmediği gibi, alternatif uygulama arayışlarına ve alternatif alanda sektörlerin gelişmesine engel de olmaktadır. Mesela, Yahudiler koşer şartları gereği kuru yolum şartı getirdiklerinden bu sektör gelişmiş ve belli bir standarda oturmuştur. Bu nedenle helal alanında yönlendirici, alternatif üretici ve çözüm odaklı bir fikhî ve idarî yapılanmaya gitmek gerekmektedir.

f. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışından Türkiye'ye gelen etler konusunda bir gevşekliğin olduğu gözükmektedir. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı, helal kesim konusunda kesim işinden denetime kadar kesimin tüm safhasında görev almalıdır. Gerekirse Diyanetten ayrı sırf bu iş için müsta-

⁸⁴ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. “Halal Industrial Production Standards”, s. 3, 6.

⁸⁵ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. “Halal Industrial Production Standards”, s. 6.

⁸⁶ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. “Halal Industrial Production Standards”, s. 7.

kil bir birim kurularak çözüm üretilebilir. Önemli olan bu konuda organize olmak, sertifikasyon sürecini işletmek ve denetim için resmiyet kazanmış bir görev ekibi kurmaktır. Helal gıda konusunda üstlenilecek bu rol, bir mescidin müezzin-kayımlığından daha az önemli değildir. Dünya Âlimler Birliği Genel Sekreteri Prof. Dr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî ile yaptığımız müzakere ve istişareler sonucunda bu konuda ehil, yetmiş dinî kuralları bilen kesicilerin ve denetçilerin istihdamına azami titizlik gösterilmesi gerektiği, bu iş için merkezi birimlere ihtiyaç olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

g. Şer’î usulleri iyi bilen ekibin denetiminde kesilen ürünlere yönelmeler başlayınca ve kanunen helal ithalatın önü açılınca, bu yönelişe ticaret dünyası uymak zorunda kalacaktır. Uzmanlar, sadece helal belgesiyle tam bir güven oluşturmanın zor olacağını bu nedenle şer’î denetimi tam yapılan et ve et ürünleri kombinelerinin teşvik edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Ayrıca et ithalatı yerine ot ithalatıyla içeride beslemenin daha mantıklı ve kolay olacağı üzerinde de durulmaktadır. Tüm bunlardan önceliği olan ise, hem üretici hem tüketici açısından niyetin samimiliği ve ahlakiliktir.⁸⁷ Bu olmadan diğerini sağlamanın güçlüğü ortadadır. Ayrıca tüketim terbiyesi de gıda noktasında önemli bir çığır açacaktır.

2.3. Denetim Organizasyonu İlgili Öneriler

a. Denetim o kadar önemlidir ki helal sertifikasyon işi, bir denetim işidir, dense yeridir. Bu nedenle zamanla şirketler, Müslüman bir denetim organizasyonu ile helal standardı belirleyerek bir üreticiden ihtiyacı olan şeyleri talep etmesi şeklinde bir uygulamaya giderlerse, şaşırılmamalıdır.⁸⁸

b. Denetim organizasyonu, denetçi ve müfettişlerin ehliyetle yetiştirilmesinden, helal konusunda donanımlı bir bilgiyle eğitilmesinden sorumlu olup, güvenilirlik, profesyonellik ve kabiliyetlilik esasına göre çalışmalıdır. Bu organizasyon üretici ile sigorta ve teminat sözleşmesi yapar. Her organizasyon, ister içeriden ister dışarıdan danışmanlık şeklinde dinî bir merciden görevli istihdam eder. Bu dinî merci, hem üretici hem de tüketicinin bilgi talebine cevap verir. Bu dinî merci, denetim organizasyonu ile birlikte bu denetim organizasyonunun güvenilirliği ve tanınmasında kilit

⁸⁷ Abdullah b. Ahmed Tarikî, “ez-Zebaihi'l-müstevride ve'l-mesûka fi mizani's-şeri'l-İslamî”, el-Mütemeru'l-Halici's-Salis li Sınâati'l-Halâl ve Hidemâtihi, 13-15 Mayıs Kuveyt 2014.

⁸⁸ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. “Halal Industrial Production Standards”, s. 6.

rol oynar.⁸⁹ Bu nedenle dinî kurumların sırf bu alana yönelik uzmanlar yetiştirmesi yani hem dinî bilgiyle hem de teknik bilgiyle mücehhez uzmanlık alanları geliştirmesi gerekmektedir. Asıl işi sağlık ve temizlik standardı oluşturmak olan kurumların merci olarak önde gözükmesi, yeterli değildir.

c. Araştırmalarda helal ürün raflarında helal olmayan ürünlerin de istiflendiği görülmüştür. İnceleme ekibi bu açıdan eğitilmeli ve HTAPS standartlarını⁹⁰, akış şemasını bilmelidir. Kritik kontrol noktaları oluşturulmalı, yetenekli, disipline olmuş, organizeli, ehil sertifika, danışma, değerlendirme takımı oluşturmalı ve bunların eğitim sürekliliği sağlanmalıdır. Bu açıdan kanuni düzenlemeler gerekmektedir. Ayrıca kamuoyunun süreçle ilgili başlangıçtan etikete kadar bilinci geliştirilmelidir.⁹¹

d. Denetçiler özel eğitimden geçirilirken sadece helal şartlarını değil aynı zamanda hayvan refahı açısından uygun şartları da öğrenmelidir.⁹² Tabii ki hayvan refahından maksat şoklama olmamalı, İslam'ın getirdiği hayvan hakkı, zarafet ve temizlik ilkeleri çerçevesinde kendi standartlarımız dikkate alınmalıdır.

e. Gıda suçlarıyla mücadele için kanun açıklarının suistimaline karşı önlem almak gerekmektedir. Bunun için gıda suçlarıyla kanuni düzenlemedeki açıklarla ilgili suçları ayrı kanunlara tabi kılma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Etkili bir tasdik merci ihtiyacı ortadadır.⁹³ Mesela, 30 Haziran 2013 tarihli resmi gazetede yayınlanan ve 1 Temmuz'da yürürlüğe giren "Türk Gıda Kodeksi Gıda Katkı Maddeleri Yönetmeliği", domuzdan mamul katkı maddelerinin gıdalarda kullanımını yasaklamasına rağmen etiketinde açıkça domuz yağı olduğunu dürüstçe yazan bir cips ürününe ithal izni veriliyor. Mevzuatta domuzla ait katkı maddeleri ifadesi domuzun diğer ürünlerine karşı açık bir kapı bırakıyor. Yine bu mevzuat, insan kökenli katkı maddelerini de yasaklamıyor.⁹⁴

⁸⁹ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. "Halal Industrial Production Standards", s. 3.

⁹⁰ HTAPS standartları, tarladan çatala ürün zincirinde temiz ve helal için oluşturulan lojistik standartlarıdır.

⁹¹ Mariam Abdul Latif, "Opportunities on Halal Logistics and ASEAN FTAs, HDC and MITRANS", Universiti Malaysia Sabah Penang, Malaysia, 28 June 2012.

⁹² Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini vd. "Halal Industrial Production Standards", s. 7.

⁹³ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 12.

⁹⁴ www.ascihaber.com, 08.02.2014.

f. Etiketlerde, ürün kalitesi, içerik maddesi, nasıl kesildiği belirlenmeli, illegal girişler için yeterli tedbirler alınmalı, ucuz et konusunda halkın bilinci artırılmalıdır.⁹⁵ Helal etiketinin uygulanabilir bir ticarî etiket olabilmesi için yeknesak bir özelliğe kavuşması, buna uygun standartların yerleşmesi gerekmektedir.

2.4. Sertifikalarda Uyumluluk Meselesiyle İlgili Öneriler

a. Bu konuda orta bir yol bulunabilmesi için bu durum, Kuala Lumpur'da 7-8 Mayıs 2007 tarihinde Dünya Helal Forumunda tartışılmıştır. Helal standardı olmayan ülkelerin durumu, bu şekil bir küresel standart geliştirme açısından zordur. Bu zorluğun aşılması kanaatimizce helal pazarının küreselleşmesiyle birlikte ticari zorunluluğun getirdiği baskıyla, tabii olarak sağlanabilecektir.

b. Ehl-i kitap'tan et ithali, hukuk akademisi çevresinde farklı tartışmalara konu olmuş farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bir taraf geçit verirken diğer taraf helal olmayan kesim yöntemlerine göre genel uygulamaları dikkate alarak, yasaklama tarafını tercih etmiş ancak doğru kesim yöntemi uygulandığı biliniyorsa cevaz verme taraftarı olmuşlardır. Bir kısmı da tersine uygun olmayan kesim yöntemi bilinmedikçe ehl-i kitabın kestiğinin yenmesi genel ilkesine göre caiz olacağı kanaatindedir. Ancak şüpheli olanı terk etme hadisinin genel talimatına uygun olarak Müslümanların bu tür etlerden sakınması da tavsiye edilegelmektedir.⁹⁶ Zira kesim işinde ehl-i kitabın kesiminin helallik şartı şer'î usule göre kesmeleridir. Eğer durum bilinmiyorsa, gayrimüslim ülkeden ithal edilen etlerde hüküm galibe göre olup helal sayılmaz. Ama ehl-i kitabın yaşadığı memlekette genellikle usulüne uygun kesim yapılıyorsa, şüphe sebebiyle haramlık hükmü verilmez, helal olur. Zira İslamî kontrol merkezlerinin şartlarına riayet etmeden "İslamî usullerle kesildi." ibarelerinin basıldığı da müşahede edilmiştir. Ya darbeyle şoklama yapılıyor ya kesilmesi gereken damarlar kesilmiyor veyahut sıcak tanka ölmeden düşüyor vs.⁹⁷

⁹⁵ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 15, 29.

⁹⁶ Nasser bin Abdullah Maiman, "Organization of the Islamic Conference (OIC) Halal Standards: Islamic Perspective", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011; Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 443, 444.

⁹⁷ Tarikî, *ez-Zebaihi'l-müstevride ve'l-mesûka fî mîzaniş-şeri'l-İslamî*, s. 8.

Mecmau'l-Fıkhî'l-İslamî, 1997'de aldığı 95 no'lu kararında, ehl-i kitap memleketlerinden ithal edilen etlerle ilgili şer'i boğazlamanın yapılmadığı sabit olursa yenmeyeceğine karar vermiş, nüfusunun çoğu ehl-i kitap olmayanların etlerini ise İslamî bir organizasyon denetiminde olmadıkça haram görmüştür. Dolayısıyla ehl-i kitabın kesimi konusu, kesim usulleri de dikkate alınarak yeniden ele alınmalıdır.⁹⁸

c. İslam başkasının hakkına ve menfaatine tecavüz etmeden maslahatları gözetmeyi hedefler. Fakih çağın icaplarını dikkate almak zorundadır. Hüküm verirken nasların ışığında ve İslam hukukunun genel ilkelerinden yola çıkmalıdır. Bu konuda bilim adamlarının görüşlerinin dikkate alınması, bunların taranması, ferdi içtihat yerine kolektif bir içtihadı ulaştırılması daha etkili olacaktır. Ne kadar hukukçu tartışır o kadar gerçeğe yaklaşılabilecektir.⁹⁹ Ayrıca meselenin siyasi boyutu üzerinde yeterince durulmamaktadır. Apaydın'ın ifade ettiği gibi, dinî siyaset veya dindarlık siyaseti gereği yasak kapsamına doğrudan girmese de mesafe konulması gereken ürünler ve katkıları olabilir. Fesadü'z-zaman fikrinin etkisi bu konuda daha iyisinin, ümmetin maslahatına daha uygun olanın tercih edilmesinde kendini göstermelidir.¹⁰⁰

d. İlegal arayışlarla ve gıda suçlarıyla mücadele etmek, devlet bazında birincil önceliği haizdir. İslam ülkelerinde devlet otoritesi, "helal gıda" kavramına daha üst düzey bir kalite manası yükleyerek yeni yaklaşımlar ve tavırlar geliştirmeli, bu hususta patent kanununu devreye sokmalıdır. Böylece iç ve dış müşteriler, güvenli, kaliteli helal gıdaya kavuşabilirler.¹⁰¹ Bunun için laikliğin bahane edilmemesi, kanuni altyapının ivedilikle hazırlanması gerekmektedir.

e. 2007'de Dünya Helal Forumu'nda kurulan Uluslararası Helal Birliği Anlaşması (International Halal Integrity (IHI) Alliance), kâr amacı gütmeyen, hükümet resmîyetini temsil etmeyen, ulusal bir kimlik taşımayan bir yapı önermektedir. Bunun için üyelerinin haberleşmelerini, helal birliği

⁹⁸ Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, s. 445.

⁹⁹ Mohammed Faris el-Mutairan, "An Islamic Approach to Deal with Emerging Issues: Food, Slaughtering of Birds and Animals, Pharmaceuticals, and Cosmetics as a Model", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

¹⁰⁰ Yunus Apaydın, "İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda", *VI. İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı Sempozyumu*, Bursa 2009, s. 114.

¹⁰¹ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 7.

mefkûresini yükseltmelerini, helal endüstrisini en yüksek potansiyeline taşımak için bu mefkûreyi desteklemelerini istemektedir. Böylece küresel anlamda kabul gören ve gelişen helal standart ahengi sayesinde hizmet sunan firmalar ve tüketiciler, kaliteli ve güvenli ürünlere kavuşacaktır. Aslında helal sertifika işi, sadece Müslümanlar için değil tüm dünya insanları için de uygun imkânlar sunmaktadır. Bu konuda başarı için gayrimüslim iş dünyasının desteği de gerekmektedir. Helal kavramı tabiatı itibarıyla sıkı bir sertifikasyon işlemini gerektirmektedir.¹⁰² Helal süreci gitgide ihtiyari olmaktan çıkıp zorunlu hâle gelme eğilimindedir. Bu konuda geç kalmak hem manen hem de madden kayıp anlamına gelecektir.

f. Helal artık obje odaklı olmaktan çıkıp ürün zinciri yönetimi odaklı hale gelmiştir. Helal kontrol zinciri farkındalığı giderek artmaktadır. Helal lojistikte de ürün karışması, üründe haram şüphesi ve farklı mezhep görüşlerinde mahalli görüşe uyum sağlama gibi sebeplerle önemli hâle gelmiştir.¹⁰³ Gıdanın doğru bir takip sürecine alınması ve muteber mezheplerin fikrî genişliğinden de istifade edilmesi kolaylık getirecektir.

g. Gerek bu konuda gerekse helalle ilgili her alanda tüketiciyi koruyan kanunlardan istifade etmek ve tüketicinin karşılaştığı sorunları çözmeye yönelik kanunlar geliştirmek etkili bir yöntem olacaktır. Aldatılan tüketicinin hakkını alabileceği şekilde kolay muhakeme usulleri geliştirilmeli ve kanunlardaki açıklar giderilmelidir. Yahudilere şoklamasız imkân sunan kanunun Müslümanlara da uygulanması yönünde kamuoyu oluşturmak gibi. Bunun için hukuk sahasında, dinî istihlakların belirlenmesinde, merci birlikteliğinin sağlanmasında ve dinî uzmanların denetimde istihdam edilmesinde, organizeli bir talep ağırlığı ortaya konmalıdır. Aksi hâlde en temel hakların korunmasında bile pasif ve etkisiz temennilerle vakit geçirmekten öteye yol almak zor olacaktır. Mesela, Avrupa'da kurban bayramlarında Müslümanlara bu ibadetleriyle ilgili kanunen bir özgürlük verilme nedenlerinin altında Müslümanların yeterince sistemli bir yapılanmaya kavuşmamış olmaları, büyük et şirketlerinin ticari maslahatları yanı sıra İslamofobinin yani İslam'ın intişarından korkmalarının da etkisi vardır.

¹⁰² Wan-Hassan, W.M. "Globalizing Halal Standards: Issues and Challenges", *The Halal Journal*, July–August, s. 38-40, 2007.

¹⁰³ Datuk Che Azizuddin Che Ismail, "Innovations in Halal Logistics", *5th World Halal Research Summit 2012*, Kuala Lumpur Convention Centre, 4th April 2012, s. 10, 12.

Büyük şirketler şer'i kesimi sınırlayan kanun baskısından faydalanarak helal pazarına hâkim olmak niyetindedirler. Hatta daha ileri gidip dağıtım işini de Müslümanların elinden alıp tekelleşme derdindedirler. Kanunda "dinî kesim" kavramını mutlak olarak kullanan Avrupa ülkelerinde bu hususta hiçbir tanım ve sınırlamaların yapılmamış olması, kanun uygulayıcılarını kendi geleneklerine göre yorum yapma imkânı vermekte, İslam'ın hassasiyetleri dikkate alınmamaktadır.¹⁰⁴ Helal ürünlerin gayrimüslim beldelerde haram üretim alanlarından bağımsız olamamasının temel nedeni, üretim zincirine gayrimüslimlerin hâkim olmasıdır. Müslümanlar ise bu zincirin son halkasında helal ürün arayan tüketici konumundadır. Avrupada siyasi yönden yapılamayacak işler iktisadi açıdan güçlü organizeler ile başarılabilir. Bu nedenle helal alanında Müslüman üretici ve tüccarlarının güçlü iş birliği ve uyumu sorunların çözümünde anahtar olacaktır.¹⁰⁵

h. Koruma, tarladan çatala kadar olmalıdır.¹⁰⁶ Markalaşma, eğitim, lojistik, kozmetik, finans, turizm vs. alanlarında da dinî hassasiyetler sürecin tümüne yansıtılmalıdır. Gelecekte marka iş dünyasının gelişmesini ve başarılı bir pazar algısını İslam dünyası belirleyecektir.¹⁰⁷ Bunun için helal sertifikasında danışma, eğitim ve sertifika düzenleme hedefini büyütmek gerekmektedir. Bu açıdan SMIIC'in standardizasyon, metroloji, laboratuvar, deneyler ve akreditasyon konusunda yeknesaklık/homojenlik sağlama hedefinin gerçekleşmesi önemlidir.

i. Klasik kaynaklarda bulunmayan birçok yeni konu gıda alanında da gündeme gelmiştir. Bazı araştırmacılar gıdada şüphe ve tereddüde yer olmadığını gıdanın ya helal ya da haram olacağını zira helal-haram hassasiyetinin Müslümanın Rabbiyle olan ilişkisinin göstergesi olduğunu vurgulamaları¹⁰⁸, mekruh ve şüpheli şeyler kavramı açısından tartışmaya açıktır. Zira sağlıkla ilgili nice hususlarda mekruh kavramının kullanıldığı bilinmektedir. Mesela, gıda ile ilgili olmasa da İmam Şafiî, (الماء المشمس) denilen

¹⁰⁴ Hanan Razqui Pizette, "Developments in Western Laws Related to the Halal Industry", *The Third Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, Kuveyt 13-15, May, 2014, s. 12.

¹⁰⁵ Hanan Razqui Pizette, "Developments in Western Laws Related to the Halal Industry", s. 12, 13.

¹⁰⁶ Yunus Ramazan Teinaz, John Pointing, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", s. 35.

¹⁰⁷ Shafie Shahidan, Nor Othman, "Halal Certification: an International Marketing Issues And Challenges", s. 1-3.

¹⁰⁸ Mutairan, "An Islamic Approach to Deal with Emerging Issues", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.

güneşte doğrudan ısınan suyla gusül almayı zararına binaen tıbbî açıdan mekruh görmüştür.¹⁰⁹ Gerçi sonuçta mekruh da olsa kaçınılması istenen bir durumla karşı karşıya olduğumuz için, bağlayıcı bir sertifikasyon sürecinde mekruhun da dikkate alınması gereklidir. Zira kaide gereği, kerahet durumu farklı derecelerde olur.¹¹⁰

j. Gıda konusu aynı zamanda insan sağlığına etki eden bir husustur. Bu açıdan sadece içeriğin helal olmasını gözetmek yetmez, aynı zamanda içerik tedarikçilerinin de İslamî helal hassasiyetine sahip olması gerekmektedir. Çünkü içeriklerin pek çok kaynaktan bilhassa et temelli kaynaklardan olması söz konusudur. Tedarikçiler arasında bir iletişim ağı kurmak zaman alıcı bir iştir. Bu nedenle ivedilikle et ve tavuk pazarında anahtar konumundaki tedarikçiler açısından bir helal süreç başlatılmalıdır.¹¹¹

k. Son olarak, helal gıda meselesinin sadece gıdaya hasredilmediğini turizmden lojistiğe kadar geniş bir alanı kapsadığını görmüştük. İşte bunun bir başka boyutu olan helal ticaret ve helal kazanç konusu da belgelendirme sürecine girmek durumundadır. Zira bu alanda kazanılan haram gelirler sonuçta boğaza giden lokmalara dönüşecektir. Bu durumun mahzurluk açısından istihale veya istihlakta tartışılan konulardan daha kesin ve ehemmiyetli olduğunda şüphe yoktur. Bu nedenle özellikle İslamî katılım bankacılığı yapan kurumların, üretim ve pazarlama yapan holdinglerin, sigorta şirketlerinin ve ithalatçıların konuyla ilgili dinî danışmanlar edinmeleri gerekmektedir. Ancak kendi bünyesinde kendi maaşıyla geçinen danışman istihdamı çok sağlıklı gözükmemektedir.

Sonuç

Müslüman toplum, hayatın tüm alanlarında olduğu gibi helal gıda konusunda da inancının gereğini ortaya koymazsa, asrın idrakine hitap edecek açılımlar ve altyapılar oluşturmazsa, diğer sistemler, tüm fikrî, felsefî dünya görüşleriyle bu alanı doldurmak için hücum edecek, kendi hayat algısına göre oluşturduğu organizasyonlarla pazarları ve kültürleri istila edecektir. İşte helal gıda belgelendirme işinde Müslümanların gerekli altyapı-

¹⁰⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, Daru'l-Marife, Beyrut 1990, c. I, s.16.

¹¹⁰ Ebu Muhammed b. Ebî'l-Kasım İzz b. Abdüsselam, *Kavâidu'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm*, Mektebetu'l-Ezher, Kahire 1999, c. I, s. 85.

¹¹¹ Chaudry, Mary Anne Jackson, Hussaini, vd. "Halal Industrial Production Standards", s. 3.

yı oluşturmaları, kendi hayat tarzlarına uygun pazarlar ve tüketim bilinci geliştirmeleri bu açıdan hayati bir öneme sahiptir. Artık zararlı ve tehlikeli gıda içerikleri sadece hastalık sebebi değil; gıda terörü diyebileceğimiz ekonomik, sosyal ve kültürel bir şiddet konusu olmaya başlamıştır. Teknik imkânlarla işlenmiş gıda, ilaç ve yem gibi gereksinimler çok karmaşık ve çeşitlilikte içerikleri barındırdığından bunun denetiminin zorluğu ve barındırdığı tehlikenin boyutları, ürkütücü hâle gelebilmektedir. Tarladan çatala kadar yetersiz denetimlerle gelen gıdalar, hayatı tehlikeye atan suç unsuru hâline gelebilmektedir.

Müslüman şahsiyet, Rabbine karşı hem kendisi hakkında hem de çevresi hakkında sorumluluk bilincine sahip olmalıdır. Bu sorumluluk şuuru, tabii çevresine kadar uzanarak, bencil, çıkarıcı ve hoyratça tavırlarla emanet olan yeryüzünü kirletmesine engel olur. Bu açıdan helal gıda meselesi, helal lokma kavramından daha geniş bir mahiyete bürünmüş, temiz, sağlıklı ve faydalı üretim ve tüketim şeklinde geniş bir anlam zenginliği kazanmıştır.

Tekdüze bir sonuca ulaşılmamış doğruyu yakalama çabasında olan fakihler, tarihten gelen nitelikli ve özgün birikimden azami ölçüde faydalanarak her çağa hitabeden bir yapı geliştirme gayretinde olmuşlardır. Böylece dinin asliyetini ve safiyetini bozmadan gelen her çağın idrakine hitap edecek bir sistem geliştirmişlerdir. Yapılması gereken, “Sözü iştirip en güzeline uyarlar.” (Zümer, 39/18) çağrısı gereği, dinî hayatın asıl tikanan yönlerini açma, esnek ve evrensel karaktere sahip fikhın dinamizmini hayata taşıma gayreti olmalıdır. Tabii ki, bu esnada “zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi” gerçeğini de göz ardı etmeden, Şâri’in serbest bıraktığı alanlarda ümmetin işini kolaylaştırıcı, önünü açıcı yaklaşımlarda bulunmaya özen göstermelidir. Ancak içtihadın alanı ve etkinliği, dinin sabiteleriyle sınırlandırılmıştır. Zira dinin sabiteleri, Müslüman toplumu bir arada tutan, karmaşayı önleyen temel ilkelerdir. Bu sabitelerin ortadan kaldırılması, dinin tüm söylemlerini, kendi dünya görüşünün etkinliğini yitirmesi anlamına gelecektir. Sabitelerin dışındaki içtihat alanları ise, ister delillerden istinbat yoluyla elde edilen içtihadî hükümler olsun ister kıyas, istihsan gibi metotlarla yeni meselelere ait içtihatlar olsun bunların mutlak sabitlik özelliği yoktur. Değişime müsait alanlar sabitelere nispetle çok daha fazla olduğundan bu esneklik, ümmet için bir rahmet potansiyeline her zaman sahiptir. Nitekim kurucu müçtehitlerle talebelerinin ihtilaflarının çoğu yerde de-

lil ve burhan ihtilafı olmayıp, zaman ihtilafı olduğuna dair fakihlerin söylemi bunu göstermektedir. Bu durumda “afv” olarak nitelenen geniş bir serbestlik alanı bulunmaktadır. Ancak haram-helal sınırları arasında bulunan şüpheli durumlarla ilgili de manevi hayatın selameti için mümkün mertebe sağlam ve riski azaltıcı yollara başvurmak isabetli olacaktır. Bu nedenle helal belgelendirme sürecine hem dinî hem de sihhî yönden kerahet kaydının girmesi ve yerleşmesi yerinde olacaktır.

Bu durumda klasik fıkıh hazinemizden istifade ederken diğer yandan da siyaset-i Şer’iyye ilkesinden hareketle geçmişte ne vazil türü olaylarla ilgili verilen bir kısım örneklerden hareketle çağımızla gelen bilinçli ve organize hadiseleri tıpatıp aynı hükme tabi kılmak şer’i maksada uygun düşmeyecektir. Bu nedenle vakıyyla ilgili çok yönlü tahliller ve tartışmalar yapılarak sonuca gitmek gerekmektedir.

Helal kavramı dinî bir kavram olduğu için sertifikasyon ve denetim süreci, yetkili dinî kurumun görev ve sorumluluğu alanına girmektedir. Yetkili merciin sadece danışmanlık konumunda kalıp geri planda kalması hem ehliyet açısından hem de bu işin genel bir kabule mazhar olması açısından olumsuz bir görüntü arz etmektedir. Ancak önemli olan yetkili bir merciin devreye girmesi olduğundan bunun için Diyanet İşleri Başkanlığı dışında resmi bir kurumun ihdası da mümkündür. Bu kurum, başta âlimler olmak üzere teknik elemanlarla birlikte oluşturulan bir heyet olarak düşünülebilir. Bu kurumun kanuni altyapısının oluşturulması ileride çıkabilecek din-devlet ilişkilerinde öteden beri görülen sorunlara karşı çözüm açısından önemli bir adım olacaktır. Aksi hâlde kanuni altyapısının oluşturulmadığı durumlarda fahri olarak yapılan icraatlar daha çok sorun odağı hâline gelebilecektir. Helal sertifikasyon ve denetim sürecinde kanuni ve kurumsal desteği olmadan suistimallerle mücadele etmek ve küresel pazarda etkili olmak mümkün gözükmemektedir. Ancak bu konu teknik altyapıyı da gerektirdiğinden ilgili alanlarda yetişen uzmanların iş birliğini sağlayacak şekilde bir üst kurul şeklinde yapılanmaya gidilmesi, idarî ve siyasî baskılardan uzak bir özerkliğe sahip olunması gerekmektedir. Sertifikasyon ve akreditasyonda öne çıkan kurumlar, siyasi ve ticari ilişkileri daha yoğun olan organizasyonlar olarak öne çıkmaktadırlar. Dinî konularda ise sadece görüş ve tebliğ alma şeklinde bir ilişki yeterli görülmektedir. Oysa helal gıda sürecinde dinî kurumun ağırlığını hissettirmesi ve diğer uzmanlık alanlarıyla

bu merkezde iş birliğinin sağlanması, konunun tabiatına uygun düşmektedir. Çok hareketli ve değişebilen uygulamalara maruz kalan helal belgeleme süreçlerinde esnek olmak ve gerekli olduğunda hemen müdahil olabilmek için dinî kurumun, alanın sıcak atmosferinde hazır bulunması gerekmektedir. Aksi hâlde tafisi güç durumlarla ve oldubittilerle karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır. Bunun için her şeyden önce kanuni altyapının hazırlanması ve yetkili birimlerin donanımlı bir şekilde sürece dâhil edilmesi önceliğe sahiptir.

Kaynakça

- Aida Kader, Ghanem, “Legal Review of the on-going Problems of the Halal Industry and its Services”, *3rd Gulf Conference on the Halal Industry and its Services*, 13-15 Mayıs Kuveyt 2014.
- Altjkani, Mohamed Habib, “The Islamic Rule on the Use of Haram and Najis Ingredients in the Halal Industry”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, Kuveyt 2011.
- Apaydın, Yunus, “İslam Fıkhi Açısından Helal Gıda”, *VI. İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı Sempozyumu*, Bursa 2009.
- Bahli, Hj Saifol Hj, HDC, “Head, Training & Consultancy”, *International Halal Conference*, Pakistan 22 – 23 March 2011.
- Barazi, Mohammad Fouad, “Halal Slaughtering and its Advantages, and the Western Slaughtering and its Mysteries”, *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Barut, Gazi, *İslam Hukukunda Edebü'l-Kadî ve Günümüz Hâkimlik Mesleği İle Karşılaştırılması*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006 (Yüksek Lisans Tezi)
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-ıman*, Mektebetu'r-Rüşd, Bombay 2003.
- Chaudry, Muhammad Munir, “Chemical Status: Food and Feed Ingredients”, President, Islamic Food & Nutrition Council of America, (IFANCA). *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Chaudry, Jackson, Mary Anne, Hussaini, Mohammad Mazhar, Riaz, Mian Nadeem, “Halal Industrial Production Standards”, *J&M Food Products Company Illinois*, USA January 2000.
- Çayıroğlu, Yüksel, *İslam Hukuku'na Göre Helal Gıda Sorunu*, Marmara Ü. SBE, İstanbul 2013. (Doktora Tezi).
- Datuk, Che Azizuddin Che Ismail, “Innovations in Halal Logistics”, *5th World Halal Research Summit*, Kuala Lumpur Convention Centre 2012, 4th April 2012.

- Egan, Anthony, "Premium Quality: The Only Choice in Halal, Managing Director", Greenlea Premier Meats Ltd, New Zealand, http://docs.business.auckland.ac.nz/Doc/Premium-Quality_The-Asia-Dialogue_Tony-Egan.pdf, 15.12.2014
- Erdoğan, Süleyman, *Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Gıda Güvenliği*, İstanbul 2014, s.110.
- Günay, H. Mehmet, "Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dinî Hükümü", *IV. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı "Helal Gıda"*, Afyon, 2011.
- Hammâd, Nezih, "el-Edviyetü'l-müştemiletü ala'l-kuhûl ve'l-muhaddirât", *Mecelle-tu mecmei'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mekke 2002.
- Hashim, Darhim Dali, "Introduction to the Global Halal Industry and its Services", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011. <http://www.ascihaber.com>, 08.02.2014, <http://www.helaldene-tim.com/TSE.aspx>, 14.01.2015, <http://www.tarimsalnet/?s=ka%C3%A7ak+domuz&submit.x=13&submit.y=5&submit=Search,29.12.2014>
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Daru'l-Hadis, Kahire 1995.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid el-Kurtubî, *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim el-Harrâni, *Mecmû'u'l-fetâva*, Medine 1995.
- İzz b. Abdüsselam, Ebu Muhammed b. Ebi'l-Kasım, *Kavâidu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Mektebetu'l-Ezher, Kahire 1999.
- Jay Raj, "Middle East Analysis", *Trends and Insights, HDC Industry Clinic*, APAC, June 2, 2009.
- Karadâği, Ali Muhyiddin, *Ahkamu'l-et'ime ve'l-eşribe fi'l-İslam ve mâ yahussu fi Müslimî Avrupa*, (yazarın kendi notlarından alınan nüsha).
- Karafi, Ebu'l-Abbas Şihabeddin, *ez-Zehira*, Beyrut 1994.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hisbe Teşkilâtı*, Ankara 1975.
- Kuduri, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasari'l-Kuduri*, thk. Kamil Uveyda, Beyrut 1997.
- Kurt, Ercan, "Dünya ve Ülkemizde Helal Belgelendirme Çalışmalarında Mevcut Durum", *Standart Dergi*, Nisan 2013, s. 28.
- Lehr, Heiner, "Adherence to traceability within the Halal supply chain", *Foodreg*, [http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC_122/file/Adherence_to_traceability_within_the_Halal_supply_chain\(1\).pdf](http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC_122/file/Adherence_to_traceability_within_the_Halal_supply_chain(1).pdf), 15.11.2014.

- Maiman, Nasser bin Abdullah, "Organization of the Islamic Conference (OIC) Halal Standards: Islamic Perspective", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Mariam, Abdullatif, "Halal Industry & International Market", *Halal Industry Development Corporation, CCM HalalAwareness Seminar, MATRADE*, 16 December 2008.
- , *Opportunities on Halal Logistics and ASEAN FTAS, HDC and MITRANS*, Universiti Malaysia Sabah Penang, Malaysia. 28 June 2012.
- , "Halal Certification & Halal Logo", *CCM Halal Awareness Seminar*, 16 December 2008.
- , "Definition of Halal Terms & Malaysia Halal Standards & Industries", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Mazeedi, Hani Mansour, "Halal Services: Obstacles Over the Past 30 Years", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Holiday Inn Hotel, Kuveyt 2011.
- , "Fatwas on Pharmaceutical and Health Care Products: Comments and Clarifications", *International Conference on Halal Pharmaceutical and Health Products*, Kuala Lumpur, Malaysia Halpharm 2011.
- Mecmau'l-fikhi'l-İslami*, Kararatu ve Tavsiyatı Mecma'i'l-fikhi'l-İslami, BAE 2011.
- Mutairan, Mohammed Faris, "An Islamic Approach to Deal with Emerging Issues: Food, Slaughtering of Birds and Animals, Pharmaceuticals, and Cosmetics as a Model", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû*, c. IX, s. 92, Daru'l-Fikr, Beyrut trz.
- Norhaizam, Bte Md.Sani, Introduction Overview to The Training Module Halal Supply Chain, [http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Introduction_&_Overview_to_The_Training_Module_Halal_Supply_Chain\(1\).pdf](http://www.hdcküresel.com/upload-web/cms-editor-files/HDC-122/file/Introduction_&_Overview_to_The_Training_Module_Halal_Supply_Chain(1).pdf), 15, 11, 2014.
- NZ Islamic Meat Management, "Halal Hysteria – The Case Against Stunning", NZ Islamic Processed Foods Management on 20 May 2013, <http://www.halal-verified.com/14.05.1014>.
- Okur, Kaşif, "İslam Hukuku Açısından Helal Ve Haram Olan Gıdalar Ve Bazı Güncel Meseleler", *DİYK Helal Gıda İstişare Toplantısı*, Afyon 2011.
- Oral, Rifat, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, 7-10 Kasım, Konya 2013.

- Pandor, Yousuf, "Global Challenges In Halal Supply Chains ", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- Parlak, Deniz, *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıda'nın Ekonomi-Politik Analizi*, Akdeniz Ü. SBE, Antalya 2012 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Pizette, Hanen Rezgui, "The True State of Affairs of Halal Industry, and its Services in Europe", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January, Kuveyt 2011.
- , "Developments in Western Laws Related to the Halal Industry", *The Third Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 13-15 May, Kuveyt, 2014.
- Requirement of Halal Certification, HAS 23000, Lembaga Pengkajian Pangan Obat-Obatan Dan Kosmetika, Majelis Ulama INDONESIA (LPPOM-MUI) 2012.
- Rohaizad, Hassan, www.hdcküresel.com/ghsc, 15.09.2014.
- eş-Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l-Marife, Beyrut 1990.
- Shahidan, Shafie, Othman, Md Nor," Halal Certification: An International Marketing Issues And Challenges", Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia. <http://novintarjome.com/wp-content/uploads/2013/08/852056855.pdf>, 15.11.2014
- Sharifah Bee Abd Hamid, "Halal Food Authentication Platforms: Potential And Perspective In Nanotechnology", *The Third Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 13-15 May, Kuveyt, 2014.
- Solak, Mustafa, "Genetik Madde ve Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar", *DİYK Helal Gıda İstişare Toplantısı*, Afyon 2011.
- Şentürk, Hulusi, Başyazı, *Standart Ekonomik ve Teknik Dergi*, Nisan 2013, sy. 611, s.18.
- Şimşek, Murat, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, 2013.
- Tarikî, Abdullah b. Ahmed, "ez-Zebaihi'l-Müstevride ve'l-Mesûka fî Mîzani's-Şeri'l-İslamî", *el-Mütemeru'l-Halici's-Salis lîsinâati'l-Halâl ve Hidemâtihi*, 13- 15 Mayıs Kuveyt 2014.
- Tayar, Mustafa, "İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda", VI. *İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı Sempozyumu*, Bursa 2009.
- , "Helal Sertifika", *Standart Dergi*, Nisan 2013.
- Teinaz, Yunus Ramazan, Pointing, John, "Obstacles in Enforcing Food Regulations", *The First Gulf Conference on Halal Industry and its Services*, 24-26 January Holiday Inn Hotel, Al-Salmiyah, State of Kuveyt 2011.
- Tuğ, Salih, Özdemir, Özden, "Helal Sertifikası'nın Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişimi", *İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda (VI. İslam Hukuku A.B.D. Koordinasyon Toplantısı) Sempozyumu*, Bursa 2009.

Wan-Hassan, W.M. 'Globalizing Halal Standards: Issues and Challenges,' *The Halal Journal*, July–August, 38-40, 2007.

Yener, Dursun, *Tüketicilerin Helal Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler ve Risk Algısı*, Marmara Ü. SBE, İstanbul 2011 (Doktora Tezi).

KUR'AN-I KERİM'DE TARİHSEL BİR GÖNDERME (İNSANIN MAYMUNLAŞMASI YA DA KİMLİK KAYBI) A HISTORICAL CONVEYANCE IN THE QUR'ÂN (SIMIANIZED HUMAN BEING OR IDENTITY LOSS)

MUHAMMED FATİH KESLER
PROF. DR.

ÇANAĞKALE ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

İnançları, kutsal değerleri ve davranışlarındaki ahlaki nitelikleri, insanın kimliğini oluşturan temel unsurlardır. Kur'an'ın ifadesiyle bütün bunlar iman ve salih amel olgularına dayanmaktadır. İnsan, ilahî bir hibe olarak kendisine verilen bu fitrî nitelikleri geliştirerek kimliğini mükemmelleştirebilir. Kur'an-ı Kerim, bazı ayetlerde Hz. Âdem ve onun neslinden gelenlerin hatalı davranışlarına, ayrıca insanı, kemâle giden yoldan saptıran bazı durumlara işaret etmektedir. Bunun yanı sıra O, eski kavimlerin helakini anlatan örnekler çerçevesinde, tarih boyunca yaşanmış ibretlik olayları konu edinerek insanın sahip olduğu faziletlerin kaybedilmesi gibi olumsuz sonuçlara da değinmektedir. Bu bağlamda; bozgunculuk yapmak, cinsel sapkınlık, haksız yere cana kıymak, yalan söylemek, gıybet etmek, kibirli olmak, zulmetmek, gösteriş yapmak, nankörlük etmek, sabırsızlık göstermek, açgözlü olmak ve dünyevileşmek gibi hususlar söz konusu faziletleri değersizleştiren etkenlerin başında gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'in bu konuda anlattığı en tipik örneklerden birisi de; İsrailoğulları'nın, kendi kitaplarındaki temel unsurlardan biri olarak kabul edilen "cumartesi günü çalışma yasağına" karşı hürmetsizlik etmeleri ve bunun sonucunda ilahî irade tarafından maymun suretine büründürülerek çok ağır bir cezaya çarptırılmalarıdır. Bu örnek, ilahî emirleri ihlal edenlerin azgınlıklarına bir karşılık olarak onların suretlerinin maymuna çevrilmesini ihtiva etmektedir. Diğer taraftan bazı neşriyatta resimleri yer alan yarı insan – yarı maymun varlıklar, esasen, Kur'an'ın on dört asır önce haber verdiği mezkûr bilgiyi doğrulayan ve onun mucizevi yönüne şahitlik eden harika birer delil konumundadırlar.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, İnsanın Mükemmel Kıvamda Yaratılması, Kimlik Kaybı, Maymunlaştırma hadisesi, Nimetlerin kaybedilmesi.

ABSTRACT

His beliefs, sacred values and moral qualities of his behaviors are the main elements that constitute the identity of the person. By expression of the Qur'an, all these are based on the faith and good deeds. Human beings can perfect his identity by developing this innate qualities given to him as a divine grant. The Qur'an refers incorrect behaviors of Prophet Adam and his descendants, and some cases that demotivate people from the road of perfection. Furthermore, the Qur'an describes the destruction of the ancient tribes through exemplary events occurred throughout history. In this context, particularly making mischief, sexual perversion, killing unjustly, lying, backbiting, being arrogant, persecution, flaunt, ingratitude, impatience, being greedy and worldliness are major factors which trivialize mentioned virtues. In this regard, one of the most typical examples which was told in the Holy Qur'an is that Israelites had desecration against "the work prohibition on Saturday" which is considered one of the main factors in their book and consequently they were punished hard by Divine Will by being transformed their faces to monkey faces. This example contains the transfer of faces of those who violate divine orders to monkey faces as a response to their arrogance. On the other hand, half man and half ape beings whose pictures are located in some publications are great evidences which confirms the mentioned information that the Qur'an gave fourteen centuries ago and witnessed to its miraculous way.

Keywords: The Holy Qur'an, Creation of human in perfect consistency, loss of identity, the incident of simianizing, loss of felicitities.

Giriş

Kutsal değerler karşısında hayatı boyunca takındığı tavırlar, edindiği kabul-ler, bunlara paralel olarak icra ettiği fiiller ve bunların neticesi olan ahlaki özellikler insanın kimlik kodlarını oluşturan unsurlardır. Bütün bunlar da iman ve salih amel olgularına dayanır. Böyle bir kimliğe sahip olmak aslında zor değildir. Bunun yolu; insanın yaratılış kıvamında kendisine ezelde bahşedilen, iyiyi ve kötüyü diğer bir deyişle hak ve batılı ayırt etme hususundaki hazır bulunmuşluğu fark etmesidir. Zaten bu büyük nimet, ilâhî bir hibe olarak kendisine sunulmuştur. İlerleyen süreçte insanın edindiği bu kimliğin kemliyeti esasen dile getirdiğimiz bu özelliklerin muhafaza edilmesiyle mümkün olabilmektedir.¹ Bu da beşer gücünü aşan bir husus değildir. Nitekim ona, gücünün üzerinde bir sorumluluğun verilmeyeceği de ilahî bir garantiyle teyit edilmiştir.² Diğer taraftan şeytanın ve nefsin saptırıcı kışkırtmalarına karşın, insana, sınırlı da olsa bir iradenin bahşedildiğini unutmamalıyız.³ Dolayısıyla gelinen bu noktada insanın mükemmel bir varlık olabilmesi ve bu konumunu devam ettirebilmesi için kendisine pek çok yol kolaylaştırılmıştır.⁴ Öyleyse insana, hem başlangıçta cennette hem de takip eden süreçteki dünya hayatında önceki kazanımlarını kaybettiren ve asıl önemlisi onun kimliğini zedeleyen hatta onu özüne yabancılaştıran illet ya da illetler nelerdir? İşte biz, bu çalışmada Kur'an'daki

¹ "Gerçekten biz insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra da onu aşâğılık bir varlık hâline getirdik. Elbette iman edip güzel işler yapanları bundan istisna ettik. Tabii ki onlar için bitip tükenmeyen nimetler vardır." Tin, 95/5, 6.

² "Allah, bir insana sadece üstesinden gelebileceği sorumlulukları yükler." Bakara, 2/286.

³ "...Allah dileyen kulunu sapıklıkta bırakır, dileyen kulunu da hidayet yoluna iletir.." Fâtır, 35/8.

⁴ "...Allah, insana yanlış olanları ve bunlardan korunmanın yollarını bildirdi." Şems, 91/8.

tarihsel bir göndermeden yola çıkarak asırlar önce maymunlaştırılan bir grup insanın kimlik kaybını ve bunun diğer uzantılarını ders alınması gereken ibretlik bir vakıa olarak incelemek istiyoruz. Bu çerçevede aynı olayın günümüzdeki yansımalarına ve irtibatlı olduğu diğer konulara da kısaca temas edeceğiz. Araştırmada genel olarak İslami literatürde revaç bulan klasik kaynaklardan faydalanacağız. Nihai olarak kendi bakış açımızla konuyu sonuçlandıracağız.

I. İlk İnsan ve Cennetteki Yaşantısı

Kur'an-ı Kerim'de en güzel kıvamda yaratıldığı belirtilen insanın ilerleyen süreçte birtakım beşerî zaafı sebebiyle yanlışlar yapabileceği, bunun sonucunda mevhibe faziletlerinden bazılarını kaybedebileceği ifade edilmiştir. Geçmiş peygamberlerin hayat hikâyeleri anlatılırken onların ümetlerinin yaptıkları hatalar sonucunda başlarına gelen türlü olumsuzluklar birer ibret vesikası olarak sunulmaktadır. Bu olayların tarihi arka planları, kimliklerine ve kişiliklerine önem vermeyen nice zümrelerin kaçınılmaz acı sonlarını konu edinmektedir. Tarih boyunca yaşanmış söz konusu ibretlik olayları ele alan ayetlerin tamamı insanın sahip olduğu faziletlerin kaybedilmesini beyan etmektedir. Nihayet bu durum mezkur faziletlerin kaybedilmelerini engelleyen birer zırr mesabesine ulaşmıştır. Belki de bundan dolayıdır ki yaratılışındaki mükemmel kıvamın varlığına rağmen insan hakkında Kur'an'daki övücü az sayıdaki ayete karşın diğer pek çok ayet onun icra edebileceği muhtemel hataları konu edinmektedir. Bozgunculuk yapmak,⁵ zina etmek,⁶ cinayet işlemek,⁷ yalan söylemek,⁸ giybet etmek,⁹ kibirlenmek,¹⁰ zulmetmek,¹¹ cahilce davranmak,¹² haset etmek,¹³ if-

⁵ "Yeryüzünü yaşamak için uygun bir mekân yapmamızdan sonra orada bozgunculuk etmeyiniz..." Arâf, 7/56.

⁶ "İman edenler arasında zinanın yayılmasını isteyenlere dünyada da ahirette de şiddetli bir azap vardır..." Nûr, 24/19.

⁷ "Kim bir mümini kasten öldürürse içerisinde ebediyen kalacağı cehennemde boylayacaktır. Böyle bir insana Allah hem gazap eder hem de onu lanetler. Ayrıca bu insana cehennemde büyük bir azap edilecektir." Nisâ, 3/93.

⁸ "Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını arttırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır." Bakara, 2/10.

⁹ "Ey iman edenler! ...birbirinizi arkasından çekiştirmeyin, giybet etmeyin..." Hucurât, 49/12.

¹⁰ "Yeryüzünde kibirlenerek yürüme çünkü sen kesinlikle ne yeri yarabilirsin ne de dağların yükseklğine ulaşabilirsin." İsrâ, 17/37.

¹¹ "...Gerçekten insan çok zalimdir..." Ahzâb, 33/72.

¹² "Biz sorumluluğu / kulluk vazifesini göklere, yeryüzüne ve dağlara vermek istedik de onlar korktular ve bunu kabul etmediler. Fakat bu görevi insan kabul etti (sonradan da sözünde durmadı) bu sebeple o gerçekten çok zalim ve çok cahildir." Ahzâb, 33/72.

¹³ "Allah'ın üstün kıldıklarını kıskanmayın..." Nisâ, 4/32.

tira atmak,¹⁴ iyiliği başa kakmak,¹⁵ israf etmek,¹⁶ cimri olmak,¹⁷ gösteriş yapmak,¹⁸ önyargılı olmak,¹⁹ nankörlük etmek,²⁰ sabırsızlık göstermek,²¹ aceleci davranmak,²² açgözlü olmak / dünyevileşmek²³ gibi hususlar bunların başında gelmektedir. Öyle ki söz konusu hususların her biri insanın doğuştan getirdiği ve ilerleyen süreçte tekâmül ettirdiği pek çok itikadî ve ahlakî prensibin yozlaşmasına, dolayısıyla kimlik kaybına sebep olabilecek saikler olarak tanıtılmakta ve bunların tahripkâr etkilerine dikkat çekilmektedir. Bu ilâhî tedbir, aynı zamanda şumarıklığa ve azgınlığa temayülü olan insanın geçmişten ders almasını ve tarihin bir kez daha kendi aleyhine tekrerrür etmesine engel olmayı hedeflemektedir.

İlk peygamber ve ilk insan olan Hz. Âdem'in başlangıçta cennetteki yaşantısı, kemale erdirilmiş bir insanın, ilerleyen süreçte işlediği bir hata sebebiyle kimliğinin zedelenmesi ve buna bağlı olarak bazı kazanımlarını bir anda kaybetmesi açısından ibret vericidir. Kendisine bahşedilen cennet yurdunu beşerî zaafı sebebiyle kaybetmesi, yukarıda bahsettiğimiz kemaliyeti muhafaza eden kodların bir anlamda zedelenmesi ve yanı sıra ısrar edildiğinde ise mevcut mükemmel kimliğin giderek kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle insanın her türlü ikaz ve nebevî irşada rağmen işlediği hata ve günahlardaki ısrarı kendi aleyhine pek çok mahrumiyeti, sıkıntı ve musibetleri de beraberinde getirmiştir. O hâlde bu kaybe-

¹⁴ "Kim bir hata veya günah işleyip de onu masum bir insanın üzerine atarsa şunu bilsin ki o büyük bir iftira ve büyük bir günah yüklenmiş olur." Nisâ , 4/112.

¹⁵ "Verdiğini çok görüp başa kakma!" Müddessir, 74/6.

¹⁶ "Ne cimrilik yap ne de savurgan ol! Sonra kınanır ve tamamen kaybedenlerden olursun." İsrâ, 17/29.

¹⁷ "Bazı insanlar vardır ki, kendileri cimrilik yaptıkları gibi başka insanların da cimri olmalarını isterler. Kim malından tasadduk etmezse bilsin ki Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ayrıca övülmeye en çok layık olan da O'dur" Hadîd, 57/24.

¹⁸ "Bazıları sadece gösteriş yapmak maksadıyla insanlara yardım ederler. Hâlbuki onlar bunun Allah'ın bir emri ve ahiret gününde de karşılığı olduğuna inanmazlar. Zaten kimin dostu şeytansa olacağı budur. Şeytan ne kötü bir arkadaştır!" Nisâ , 4/38.

¹⁹ "Ey iman edenler! Kesin olmayan bilgiden (önyargılı olmaktan) uzak durun..." Hucurât, 48/12.

²⁰ "İstediğiniz her şeyi size vermiştik. Allah'ın nimetlerini saymak istesenez başaramazsınız. Gerçekten insan çok zalim ve çok nankördür." İbrahim, 14/34.

²¹ "İnsan bazen iyi bir şey için dua ettiğini zanneder. Hâlbuki kötü bir şey için dua etmektedir. Zaten insan çok acelecidir!" İsrâ, 17/11.

²² "İnsan ne kadar da acelecidir ki sanki iyilik istiyormuş gibi Allah'tan kötülük ister." İsrâ, 17/11.

²³ "Bize kavuşmayı ummayanlar dünya hayatından zevk alıp ona gönülden bağlananlar ve bizim ayetlerimizden habersiz olanların varacakları yer elbette ki cehennem ateşidir." Yûnus, 10/7, 8.

dişin birtakım olumsuz uzantılarının ortaya çıkması kaçınılmazdır ve zaten öyle de olmuştur. İlk insan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva cennette kendilerine bahşedilen pek çok helal nimetin varlığına rağmen başlangıçta kendilerine yasaklanan ağacın meyvesinden şeytanın hilesi sonucu yiyerek²⁴ “itaatkâr kul” kimliğini sorunlu hâle getirmişlerdir. Böylece ilk insanın, cennet yurdunda kendisine sunulan ilâhî taksimata kanaat etmediği de ortaya çıkmıştır. Bunun akabinde insanın, yasak olan şeylere yönelmesi sonucunda zuhur eden itaatsizlik her ne kadar sonradan başvuru pişmanlık ve tevbe olgularıyla olumlu yönde belli bir aşamaya getirilse bile²⁵ bu noktadaki kırılma, onun başlangıçta sahip olduğu nimet yurdunu, yani cenneti kaybetmesine sebep olabilmektedir.²⁶

İlk insana ait zikrettiğimiz bu hata, asıl itibarıyla kaybedilen cennet yurdunu tekrar kazanabilme yollarının bildirilmesiyle bir anlamda onun lehine telafi edilmiştir. Çünkü İlahî iradenin gayesi; yarattığı varlığı, yani kulu nu nihâi bir cezaya gark etmek değildir. Kaldı ki bir insan veya toplum kendi mükemmel fitratını ve gidişatını aksi yönde değiştirmedikçe, bu olguların Yüce Allah tarafından değiştirilmeyeceği Kur'an'da açıkça dile getirilmektedir.²⁷ Bu gerçekten hareket edersek, insana bahşedilen ve ilerleyen süreçte de yine onun tarafından kâmil iman ve salih amel olgularıyla geliştirilen bu aşkın değerlerin ilâhî bir koruma altında olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Öyleyse bazı surelerde ayrıntılı olarak anlatılan ve toplumlari nezdinde nebevî tebligatları kabul görmeyen bazı peygamberlerin ümmetlerinin başına gelen ve birer tarihsel gönderme formunda sunulan olumsuz durumları ve ilâhî gazabı nasıl izah edeceğiz? Aslında bu sorunun cevabı yukarıda zikrettiğimiz ilâhî gerçekte bütün berraklığıyla anlatılmakta ve bu çerçevede gerçekleşen ilâhî müdahalelerin yine insanın kendi kötü amelleri sebebiyle vaki olduğu belirtilmektedir.

II. Helak Edilen Bazı Kavimler

Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı kadarıyla insanlık tarihi, inançsızlıkları ve

²⁴ “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi; ‘Ey Âdem! Sana, cennette ebedi olarak kalmanı sağlayacak ağacı ve bitmeyecek bir saltanatı göstermemi ister misin?’ Bunun üzerine (Âdem ve eşi Havva) bu ağacın meyvesinden yediler, bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağını üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırđı.” Tâ-hâ, 20/120, 121.

²⁵ “Âdem, Rabb'inden bazı dualar öğrendi, bunlarla tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri çokça kabul eden ve yarattıklarına karşı merhametli olandır.” Bakara, 2/37.

²⁶ “Şeytan hem Âdem'in hem de Havva'nın yasak fiili işlemlerine sebep oldu, bunun üzerine biz de her ikisini birlikte cennetten çıkardık...” Bakara, 2/36.

²⁷ Râd, 13/11.

bu doğrultudaki kötü amelleri sebebiyle gerçek kimliklerini, diğer bir deyişle mümin olmanın gerektirdiği vasıfları kaybeden insanların başına gelen ibret verici, acıklı olaylarla doludur. Burada öncelikli olarak şunu ifade etmeliyiz ki, Yüce Allah, insan olmanın gereğini yerine getiren ve Rabb'ine nankörlük etmeyen hiçbir kuluna ceza vermemiştir. Bununla birlikte söz konusu cezaları ihtiva eden ayetler incelendiğinde, verilen her bir cezanın hem arka planında gelişen olaylar hem de aynı cezanın verilme sebepleri, tatmin edici birer gerekçe olarak muhataplara sunulmaktadır. Bu bağlamda başıboş yaratılmadığı ifade edilen insanın,²⁸ tarih boyunca karşılaştığı bu türden yaptırımların sebebinin de yine kendisi olduğu şu ayetlere konu edilmektedir: *“And olsun, sizden önceki nice nesilleri, peygamberleri, kendilerine apaçık deliller getirdikleri hâlde (inanmayıp) zulmettikleri için helak ettik. Onlar zaten inanacak değillerdi. İşte biz suçlu toplumu bu şekilde cezalandırırız.”*²⁹ *“Biz, zulmetmekte olan nice memleketlerin halklarını helak ettik ve onların yerine başka toplumlar getirdik.”*³⁰

Bu ayetlerde kendilerinden üstü kapalı olarak bahsedilen toplumların kimler olduğu, başka ayetlerde daha ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Böylece hangi milletin, hangi sebeplerden dolayı ne tür cezaya müstehak olduğu açıklanarak sonraki nesillerin mümin kimliklerine sahip çıkmaları gerektiği ihsas edilmektedir. Ayrıca yanlış düşünen, yanlış hareket eden böylece kimliklerini ve kişiliklerini kaybeden insanlar nezdinde bu sayede tarihin yeniden bir kez daha tekerrürü önlenmek istenmektedir. Kur'an-ı Kerim, sözünü ettiğimiz bu kavimlerin bazılarını yeri geldiğinde değinmektedir. Mesela Hz. Nuh, kimliğini ve kişiliğini kaybetmiş insanların oluşturduğu böyle bir topluma peygamber olarak gönderildiğinde onların alaycı yaklaşımlarıyla karşılaşmış ve yaptığı nasihatler kabul görmemiştir. Bütün çabalarına rağmen kendi oğlu bile inkârcılığı tercih etmiştir. İlâhî cezaya müstahak olan bu toplumun hikâyesi anlatılırken onların acı sonlarına³¹ şöyle işaret edilmektedir: *“Nuh kavmine gelince, peygamberleri yalancılıkla itham ettiklerinde, onları suda boğduk ve bu olayı insanlar için bir ibret yaptık. Zaten zalimler için acıklı bir azap hazırlamışızdır.”*³² *“Derken onlar kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, (önce) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Sonra kendilerine verilenle sevinip şımarıdıkları sırada onları an-*

²⁸ *“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor?”* Kıyâme, 75/36.

²⁹ Yûnus, 10/13.

³⁰ Enbiyâ, 21/11.

³¹ Abdulvehhâb en-Neccâr, *Kasas-ı'l-enbiyâ*, Beyrut 1406/1986, s. 30 vd.; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, İstanbul 1976, c. I, s. 18.

³² Furkân, 25/37.

sızın yakaladık da bir anda tüm ümitlerini kaybedip yıkıldılar.”³³ “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcıları bulamadılar.”³⁴

Şırmamak, alay etmek ve küçümsemek gibi kötü huylara sahip olan Nuh kavminin büyük bir acziyet içine düştüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bir süre önce inşa edilirken alay ettikleri geminin, bölgenin her tarafını sular kaplayınca dev dalgalar arasından müminleri sahil-i selamete çıkarması, inançsızlıklarında ısrar eden bu zümrelere yapılan büyük bir cezalandırmaydı.

Hz. Nuh’un gönderildiği inançsız insanların benzeri daha birçok toplumun farklı şekillerde helak edildiklerini, farklı surelerde anlatılan peygamber kıssalarından öğrenmekteyiz. Bu çerçevede Hz. Hûd’un, Âd kavmi içerisindeki inançsız kitlelere yaptığı türlü nasihatler sonuçsuz kalınca yine mukadder cezanın kendilerini bulmakta gecikmediğini³⁵ görmekteyiz: “Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, ‘Bizden daha güçlü kim var?’ demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi inkâr ediyorlardı. Biz de onlara dünya hayatında zillet azabını tattırmak için o mutsuz kara günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azabı elbette daha rezil edicidir. Onlara yardım da edilmez.”³⁶

Aynı yolu takip eden diğer kavimlerin de akıbeti farklı olmamıştır. Aralarındaki tek fark; helak edilme şekillerindedir. Mesela Âd kavmiyle birlikte anılan Hz. Salih’in kavmi Semud’un hikâyesi de kısaca şöyle anlatılmaktadır: “Kavmi, onu yalanladı. Bunun üzerine kendilerini o malum sarsıntı yakaladı da yurtlarında diz üstü çöke kaldılar. Âd ve Semûd kavimlerini de helak ettik. Bu, onların (harap olmuş) yurtlarından size besbelli olmuştur. Şeytan onlara işlerini süslemiş ve onları doğru yoldan alıkoymuştur. Hâlbuki onlar gözü açık kimselerdi.”³⁷ “Semûd kavmi, azgınlığı sebebiyle yalanladı. Hani onların en bedbaht olanı (fesat çıkarmak için) ileri atılmıştı. Allah’ın Resulü de onlara şöyle demişti: ‘Allah’ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun.’ Fakat onlar, onu yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine Rableri, suçlarından dolayı onları helak etti ve kendilerini yerle bir etti.”³⁸

Zikrettiğimiz bu ayetlerden anladığımız kadarıyla Semud kavmi, kendilerinin hidayeti için gönderilen Hz. Salih’in değerini anlamayan bir toplu-

³³ Enâm, 6/44.

³⁴ Nûh, 71/25.

³⁵ Neccâr, *Kasas-ı enbiyâ*, s. 49 vd.; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*, c. I, s. 19.

³⁶ Fussilet, 41/15, 16.

³⁷ Ankebût, 29/37, 38.

³⁸ Şems, 91/13, 14.

luk görünümü arz etmektedir. Çünkü hidayete ermek ve irşad olmak gibi aşkın değerlerin yanında çok daha basit olarak kabul edebileceğimiz dünyalık menfaatlerin tercih edilmesi ancak cahil toplumların karakteristik özelliğidir. Hâlbuki insan olmak başlı başına büyük bir şereftir ve böyle olduğu için de, süflî taleplere tenezzül edilmeksizin korunması gereken bir kimliktir. Kaldı ki her ne sebeple olursa olsun bu kimliği zedelemek isteyen birtakım etkenleri ortadan kaldırmak ve bu konuda takip edilmesi gereken yolu göstermekle vazifelendirilen bir peygamberden nelerin talep edilip nelerin edilemeyeceğini bilmek gerekir. Bunun için de, “kendini bilen Rabbi-ni bilir” fehvasınca sağlam bir kimliğe ihtiyaç vardır. Bu gerçeğe karşı Semud kavmi, Hz. Salih’in tebliğini ciddiye almadığı gibi onun mucizevî olarak kendilerine tevdi ettiği deveye de gerekli ihtimamı göstermemişlerdir.³⁹ Zaten Kur’an-ı Kerim’in genel muhtevasından anladığımız kadarıyla mucize olayından sonra inkârcılar, mevcut inkârcı tavırlarında ısrar ediyorlarsa, ilâhî azap mutlak surette vakidir ve tarih boyunca da öyle olmuştur.

Tarihte cinsel sapkın olarak yaşayan ve yüz kızartıcı suçlardan birisini işleyen Hz. Lût’un kavminin hikâyesi, ilâhî azaba müstahak olan insanların nasıl olumsuz bir kimliğe ve kişiliğe sahip olduklarını anlatması açısından önemlidir.⁴⁰ Yaratılış kanunlarına karşı aykırı hareket etmenin zirvesindeki yüz kızartıcı bir fiilin mürtekipleri olan bu insanların günümüzde de sağduyulu toplumlarda tiksinti uyandıran bir güruhu teşkil ettikleri şüphesizdir. Aşağıda zikredeceğimiz ayetler bu fiili işleyenlere verilen cezaı konu edinmektedir:

“Biz Lût’a da bir hikmet ve bir ilim verdik ve onu çirkin işler yapan memleketten kurtardık. Gerçekten onlar kötü bir toplum ve Allah’ın emrinden çıkan kimselerdi.”⁴¹ “Elçiler Lût’a: ‘Korkma! Üzülme! Biz, seni ve aileni kurtaracağız. Ancak eşin hariç. O geride kalıp helak edilenlerden olacaktır. Şüphesiz biz, fasıklık ettiklerinden dolayı bu memleketin halkına, gökten bir azap indireceğiz’ dediler.”⁴²

Zikrettiğimiz bu ayetler, aynı zamanda kötü bir toplum olma yolunda gayret sarf eden hastalıklı bir ruh yapısını konu edinmektedir. Öyle ki bazen hastalıklar bulaşıcı olduğundan dolayı sağlam olanlar, hasta olanların yanına yaklaştırılmaz. Bazen de aynı hastalığın, isabet ettiği kişiyi öldürmesi mukadder olduğundan ve çevresine de aynı sonucu doğuracağından ötü-

³⁹ Neccâr, *Kasas-ı l-enbiyâ*, s. 58 vd.; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*, c. I, s. 19.

⁴⁰ Neccâr, *Kasas-ı l-enbiyâ*, s. 112 vd.; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*, c. I, s. 20.

⁴¹ Enbiyâ, 21/74.

⁴² Ankebût, 29/33-34.

rü, bu hasta bünyelerin itlafı kaçınılmaz bir gerekliliktir. İşte buradaki ilâhî müdahale de aynı surette tezahür etmiştir. Bu ameliyeyi sonuçları itibarıyla Hz. Musa-Hızır (a.s.) kıssasında da benzer bir örnek olarak görmekteyiz. Anne ve babasını iman çizgisinden çıkarma ihtimali bulunan bir çocuk, Hızır (a.s.) tarafından öldürülmüştür.⁴³ Günümüzde de sağduyulu insanların oluşturduğu hiçbir toplum yukarıda bahsedilen ve tamamen sapık bir yaşantı süren insanlarla aynı ortamda yaşamayı istemez. Bu bir anlamda kimliğini ve kişiliğini kaybeden bir grup insanın intihar etmesi anlamına da gelmektedir. Böyle bir topluluğun ortadan kaldırılma şekli ya da bu esnada kullanılan enstrümanlar artık gelinen böyle bir aşamadan sonra sadece birer teferruattan ibarettir.

İlâhî cezanın bazen de halklarına zulmeden hükümdarlara ve onların zulmüne ortak olanlara geldiğini müşahede etmekteyiz. Çünkü zulüm, Müslüman bir kimliğin asla kabul edemeyeceği tahripkâr bir olgudur. İslam'a göre zulmetmek yani haksızlık yapmak, cehenneme kapı aralayan çok kötü bir huydur. Öyleyse bu kötü huy, insanın ahiret âleminde karşılaşacağı ilâhî cezayı belki farklı biçimde bu dünyada yaşamasına sebep olabilmektedir. Asırlar önce Hz. Musa'ya ve beraberindekilere hak etmedikleri muameleyi reva gören Firavun'un,⁴⁴ onları yakalamak uğrunda ümitsiz çabası böyle bir akıbetle sonuçlanmıştır: *"Bunun üzerine Musa'ya, 'asan ile denize vur' diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı. Her parçası koca bir dağ gibiydi. Ötekileri de oraya yaklaştırdık. Musa'yı ve beraberindekilerin hepsini kurtardık. Sonra ötekileri suda boğduk."*⁴⁵

İşte tarih boyunca inkârcıların, azgınlığın, peygamberlere ve kutsal kitaplara düşmanlık yapanların, müminlere zulmedenlerin, açık ilâhî emirleri ısrarla ihlal edenlerin karşılaştıkları ilâhî cezalar bu şekilde; "Eden bulur." fehvasınca birer tarihsel gönderme formunda anlatılmaktadır. Dile getirdiğimiz bu tarihsel göndermelerden birisi de İsrailoğulları'na yapılmıştır. Onların, kendi kitaplarındaki asli unsurlardan birisi olan "cumartesi günü çalışma yasağına" karşı hürmetsizlik ve bu yasağı ihlalleri sonucunda çok ağır bir cezaya muhatap olmaları, ibret alınması gereken bir hadise olarak zikredilmektedir.

Burada zihinlere de şöyle bir sorunun doğması kaçınılmazdır: Acaba dinlerde ve bu çerçevede İslam ve Yahudilik'te gerçekten çalışmanın yasak

⁴³ "Böylece ikisi beraberce yollarına devam ettiler. Sonra bir çocukla karşılaştılar, o hemen oracıkta çocuğu öldürdü. (Bunun üzerine Musa) Dedi ki: 'Sen, günahsız bir cana mı kıydın? And olsun çok kötü bir iş yaptın!' Kehf, 18/74.

⁴⁴ Neccâr, *Kasas-ı'l-enbiyâ*, s. 200 vd.; Cevdet Paşa, *Kıssas-ı enbiyâ*, c. I, s. 28.

⁴⁵ Şu'arâ, 26/63-66.

olduğu bir zaman dilimi var mıdır? Varsa bunun mahiyeti nedir? Her şeyden önce “cumartesi günü çalışma yasağı” ne anlama gelmektedir?

III. İslam'da ve Yahudilik'de Çalışma Yasağı

Öncelikli olarak şunu ifade edebiliriz ki, İslam'a göre insanın dünyevi amellerinin tamamını, sonuçları itibarıyla, bir başka deyişle iyi / kötü, ya da hayırlı / şerli olmalarına göre din olgusuyla mutlak anlamda yakın bir irtibatı bulunmaktadır. Bunun için insanın, Rabb'ine olan kulluk vazifesi ve bunun gereklerinin icrası, belli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamıştır. Zaten bir Müslümanın meşru dünyevi işlerde çalışması hatta zamanı gelince istirahat etmesi ve uyuması bile ibadet kabul edilmiştir. Bununla birlikte onun yaşantısında zamanı ve erkânı belli olan birtakım ibadetler de yok değildir. Bu çerçevede dünyevi işlerin tamamından azade bir şekilde cemaatle ve mescitte ikame edilen cuma namazı her yönüyle istisnâ bir ibadettir: “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğunda alışverişi bırakarak Allah'ı anmaya koşunuz. Bilin ki bu sizin için daha hayırlıdır.*”⁴⁶

Aslında Cuma namazı, müminlere namaz ibadetinin önemini ve özellikle bu ibadetin cemaatle icrasının ne denli kıymetli olduğunu hatırlatan bir buluşmanın adıdır. Bu ibadet aynı zamanda gündelik meşgaleye, zamanı gelince mutlak anlamda bir ara vermeyi ve önemi ne olursa olsun o andaki dünyevi işleri bir kenara bırakarak Yaratıcı'ya yönelmeyi önceleyen bir çağrının adıdır. Bu vesile ile gerektiği zaman Rabb'in rızası için dünyadan ve dünyadaki her şeyden vazgeçmeyi becerebilen bir mümin, belki de bu yönelişi sayesinde gerçek kimliğinin kendisine bahşettiği en büyük özgürlüğü tatmaktadır.

İslam'ın yanı sıra diğer bazı dinlerde de birtakım özel zamanlara mahsuben çalışma yasağı bulunmaktadır. Söz konusu bu zaman dilimleri sadece ibadete hasredilmiştir. Mesela Yahudi inancında, şabat / sabbath / yevm-i sebt / cumartesi günü çalışma yasağı bulunmaktadır. Cumartesi günü, Yahudiliğe göre Rabb'in günüdür. Rab, o gün yaratılışı bitirmiştir. Bu konuda Tekvin Kitabının 1. ve 2. bablarında bilgi verilmektedir. Yahudi geleneğine göre bugüne herkes saygı göstermelidir. Bugün bütün faaliyetler durdurulmalıdır. Bundan dolayı Yahudilik, hayatın merkezine “cumartesi yasağına riayeti” koymuştur. Kısaca bugün, istirahate, ibadete ve Tevrat okumaya tahsis edilmelidir.⁴⁷

⁴⁶ Cum'a, 61/9.

⁴⁷ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 655; Ayrıca bkz. John R. Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, New York 1984, s. 464; John Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York 1997, s. 829.

Yahudi haftasının yedinci günü; Eski Ahit'e göre âlemi 6 günde yaratan Yahve'nin dinlenmeye çekildiği yedinci gündür. Yahudilikte bu günün, hem dua ve ibadet hem de insanlar ve hayvanların dinlenme günü olduğu düşünülür.⁴⁸ Bu günde çalışmak, dünyevî herhangi bir iş yapmak, ateş yakıp yemek pişirmek ve benzeri işler yasaktır. Dolayısıyla bu günün sadece dua ve ibadetle geçirilmesi gerekir. Şabat, Eski Ahit'e göre Musa'ya verilen On Emir arasında yer alır. Acaba İsrailoğulları, kendi kitaplarının üzerinde önemle durduğu "cumartesi günü çalışma yasağına" her zaman riayet etmişler midir? Yoksa bu yasağı birtakım dünyevi kaygılar ya da hevesler sebebiyle ihlal mi etmişler? Eğer böyle yapmışlarsa akıbetleri ne olmuştur?

IV. Cumartesi Çalışma Yasağının İhlâli ve Tarihi Arka Plan

İsrailoğulları'nın öteden beri dünya malına olan aşırı düşkünlükleri bilinmektedir. Onların bu konudaki zafiyetleri kimliklerinin her defasında zedelenmesine sebep olmuştur. Dünya malına aşırı düşkün olmak aynı zamanda bir başka olumsuz huy olarak kabul edilen cimriliği de beraberinde getirmektedir. Mesela Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiği zaman burada Müslümanlar arasında bir kardeşlik antlaşması yapmıştı. Buna göre Medineli her bir Müslüman, evini ve yiyeceğini geçici bir süre Mekkeli bir başka Müslüman ile paylaşacaktı ve öyle de olmuştu. Ancak burada meskun olan Yahudiler, Müslümanların arasındaki bu dayanışmayı bozmak için sahip oldukları zihniyetin bariz bir yansıması olarak, Medineli ensara (muhaçirlere ev sahipliği yapan Medineli Müslümanlara) şöyle demişlerdi: "Mallarınızı bu insanlara (Mekkeli muhacir Müslümanlara) vermeyiniz. Eğer böyle yapmaya devam ederseniz, sahip olduğunuz şeyler elinizden çıkacak ve fakir olacaksınız." Onların bu sözleri üzerine yüce Allah şu ayet-i kerimeyi indirmiştir:⁴⁹ *"Onlar hem cimrilik yapan, hem de insanlara cimriliği önerenlerdir. Yine onlar, Allah'ın lütfundan kendilerine ihsan ettiğini, insanlardan esirgeyenlerdir. Böyle olmalarından dolayı biz, kendilerini hor ve hakir edecek bir azaba uğratacağız."*⁵⁰

Bu zihniyetteki insanların asırlar öncesinde de yine açık ilahî emir ve ya-

⁴⁸ Şabat Günü'nü tutmalısınız, çünkü sizin için kutsaldır. Kim onun kutsallığını bozarsa, kesinlikle öldürülmeli. O gün çalışan herkes halkının arasından atılmalı. Altı gün çalışılacak; ama yedinci gün Rabb'e adanmış şabattır, dinlenme günüdür. Şabat Günü çalışan herkes kesinlikle öldürülmelidir (Tevrat, Mısır'dan Çıkış, XXXI, 14, 15).

⁴⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl, Beyrut 1411/1991, s. 157. Ayrıca bkz. Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, Beyrut 1936, c. II, s. 208.

⁵⁰ Nisâ, 4/37.

saklara karşı dünya malını tercih ettiklerini, hem Kur'an-ı Kerim'den hem de konuyla ilgili tarihi vesikalardan öğreniyoruz. Bu çerçevede zikredeceğimiz ve bazı ayetlerde “cumartesi halkı” ibaresi ile kendilerine değinilen insanların hikâyesi bariz bir örnektir. Abdullah b. Abbas'dan rivayet edildiğine göre bu ayetlere konu edilen insanlar, ashab-ı sebt denilen, “cumartesi günü çalışma yasağına” aldırış etmeyen ve bu yasağı çiğneyen İsrailoğulları'ndan bir gruptur. Hz. Davud'un, peygamber olduğu dönemde yaşayan bu insanlar, Medine ile Şam arasındaki sahil boyunca yer alan ve Eyle kasabası denilen bir yerde balıkçılık yapmaktaydılar. Bunlara başlangıçta, “cuma” kutsal bir gün olarak tayin edilmiş ancak kendileri buna itiraz ederek “cumartesi gününü” tercih etmişlerdi.⁵¹ Bunun üzerine cumartesi günü onlar için kutsal bir gün olarak tayin edilmişti.⁵² Ayrıca haddi aşmayarak bu gününün yasağına hürmet etmeleri hususunda Yüce Allah kendilerinden söz almıştır.⁵³ Böylece İsrailoğulları cumartesi gününe has olan bazı emir ve yasaklar sadedinde ilâhî bir denemeye tabi tutulmuşlardır. Yapmaları gereken şey; çalışmanın yasaklandığı bu zaman dilimini tamamen ibadete ayırmak ve öngörülen yasaklara riayet etmektir.⁵⁴ Zaten bu emir ve yasaklar, yukarıda da değindiğimiz üzere onların kendi kitaplarında da bulunmaktaydı.

Söz konusu bu insanların yaşadığı Eyle kasabası sahiline cumartesi günü balıklar mucizevî olarak çokça gelir ancak diğer günler buradan uzaklaşırlardı. Kasaba halkından bazıları bu durumu fark edince sahilde birtakım havuzlar inşa ettiler ve bu havuzları bazı kanallar yoluyla denize bağladılar. Bunu takiben cumartesi günü bu kanallardan geçerek havuzları dolduran balıkları bir sonraki gün yakaladılar ve bu işi âdet hâline getirmişler-

⁵¹ Hz. Peygamber bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Bizler en son ümmetiz. Fakat kıyamet gününde herkesin önünde bulunan ilk ümmet olacağız. Tabii ki önceki ümmetlere daha önce kutsal kitaplar verilmişti. Hatta bizim kutsal olarak idrak ettiğimiz cuma günü onlar için de mübarek bir gün olarak tayin edilmişti. Bundan dolayı kendilerine bu güne saygı göstermeleri emredilmişti. Ancak onlar cuma gününü, kutsal gün olarak kabul etmediler. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, bu günü bizlere lütfetti. Dolayısıyla diğer ümmetler, kutsal günler konusunda bizlere tâbidirler. Yahudilerin kutsal günü yarındır (cumartesi), Hristiyanların kutsal günü ise yarından sonradır (pazar). (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1401/1981, c. II, s. 243, 449; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahih*, İstanbul 1401/1981, “Cuma”,1; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981, “Cuma”, 1.

⁵² “Cumartesi günü çalışma yasağı sadece o yasağın uygulanması hususunda ayrılığa düşenlere emredilmiştir. Şurası bir gerçek ki Rabb'in, kıyamet günü onların ihtilaf ettikleri hususta hükmünü verecektir.” Nahl, 16/124.

⁵³ “...Cumartesi günleri sınırlı aşmayın dedik ve kendilerinden söz aldık.” Nisâ, 4/154.

⁵⁴ Ebu'l-Berakât Abdullah b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*, İstanbul 1984, c. I, s. 53.

di.⁵⁵ İlahî bir emrin bu şekilde hile ile ihlâl edilmesi, muhatapları açısından kötü sonuçlara sebep olan ibret verici bir hadise olarak zihinlerdeki yerini hâlâ muhafaza etmektedir. Üstelik bu insanlar yaptıkları işin yasak olduğunu söyleyerek kendilerini uyarılara da aldırış etmemişlerdi. Aksine meşru bir iş yaptıklarını zannederek bundan dolayı başlarına herhangi bir musibetin gelmeyeceğini iddia etmişlerdi.

Böylece İsrailoğulları, bir taraftan hileye başvurarak diğer taraftan da yaptıklarını mübah görerek Yüce Allah'ın kesin yasağını kendi düşünceleri doğrultusunda ihlâl ettiler. Onların bu taşkınlıkları ve kendilerine tevdi edilen kutsal sorumluluğa karşın dünyevileşmekteki ısrarları, sonunda karşılıksız kalmamış ve bu eylemlerinden dolayı kendileri ilâhî irade tarafından maymun suretine büründürülerek cezalandırılmışlardır.⁵⁶ Zikredeceğimiz şu ayet, söz konusu hadiseyi ve sonucunu tarihsel bir gönderme formunda anlatmaktadır: “İçinizden Cumartesi günü azgınlık edenleri (yani bu güne münhasır çalışma yasağını ihlâl edenleri) tabii ki biliyorsunuz. ilâhî emre karşı gelen bu insanlara aşağılık maymunlar olun dedik.”⁵⁷

Abdullah b. Abbâs, bu ayetlerin açıklanması sadedinde Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Yüce Allah, cumartesi yasağına riayetmeyenleri maymun şekline çevirdi. Bu yaratıklar üç günden fazla yaşamadılar. Bu süre içerisinde herhangi bir şey yemediler, içmediler ve üremediler. Dolayısıyla kendilerinden sonra nesil bırakmadılar.”⁵⁸ “Allah bir toplumu ortadan kaldırmak veya onlara azap etmek istediğinde onlardan geriye nesil bırakmaz.”⁵⁹

Bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere yukarıdaki ayette anlatılan maymunlaştırma hadisesinin muhatapları; malum ilâhî yasağı ciddiye almaya-

⁵⁵ Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988, c. I, s. 470; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, Riyad 1417/1997, c. I, s. 104; Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, Beyrut tsz, c. I, s. 149; Fahrüddin er-Râzi, *Me'âtilihu'l-ğayb*, Beyrut 1417/1997, I, 540; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, c. I, s. 53; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, Beyrut 1418/1998, c. I, s. 142; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, İstanbul trz., c. I, s. 179.

⁵⁶ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 471; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 149; Fahrüddin er-Râzi, *Me'âtilihu'l-ğayb*, c. I, s. 541; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, c. I, s. 142; Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c. I, s. 179.

⁵⁷ Bakara, 2/65.

⁵⁸ el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, c. I, s. 104; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, c. I, s. 142; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, c. I, s. 84; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Kahire 1974, c. I, s. 119.

⁵⁹ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-sahih*, İstanbul 1401/1981, “Kader”, 32, 33.

rak esasen onu kendi hevâları doğrultusunda itibarsızlaştıranlardır. İlahî emir ve yasaklar ne olursa olsun, bitip tükenmek bilmeyen bir hırsla yiyecek peşinde koşan bu insanlar, zaten bu tavır ve davranışlarıyla kimliklerini bizatihi yine kendileri değiştirmiş ve maymun iştahlı bir gürûha dönüşmüşlerdir. İlahî adalet ise, onların edindiği “gayri insani” kimliği sadece belirgin bir hâle getirmiş ve kendilerini maymun suretli birer varlığa dönüştürmüş, diğer bir deyişle mesh⁶⁰ etmiştir. Aynı olayın daha ayrıntılı olarak

⁶⁰ Mesh: Bir varlığın yaratılıştan sahip olduğu fiziksel özelliklerinin ve ahlakının bozulması, bunların asli şekillerinin dışındaki bir yapıya dönüşmesi gibi anlamlara gelmektedir. Bazı müfessirler meshi iki kısma ayırırlar: Birincisi, ara sıra gerçekleşen ve insanın fiziksel yapısıyla ilgili olandır. İkincisi insanın ahlakıyla ilgili olup her zaman meydana gelebilecek bir değişikliği ifade etmektedir. Böyle bir durum gerçekleştiğinde insanın huyu başka bir huya, mesela bazı hayvanların huyuna dönüşmektedir. Örnek verecek olursak: çok hırslı olmakta köpeğe, oburlukta domuza, kavga ve kabalıkta öküze benzemektedir. Şu ayetler bu fikri desteklemektedir: “De ki: Allah katında, bunlardan daha şiddetli bir cezayı hak edenleri size söyleyeyim mi? Onlar Allah’ın lanetledikleridir; onlar Allah’ın gazap ettikleridir ve şeytanî güçlere taptıkları için Allah’ın, maymuna ve domuza çevirdikleridir. Bunların durumu en kötü olanlar ve doğru yoldan daha da fazla sapanlardır.” (Mâide, 5/60). “Eğer dileyseydik oldukları yerde onların şekillerini değiştirdik. Böylece ne ileri, ne de geri gitmeye güçleri yeterdi.” (Yâsîn, 36/67). (Bkz. er-Rağıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi ğâribi'l-Kur’an*, Beyrut 1422/2001, s. 471). İnsanların şekillerinin ve özellikle yüzlerinin değiştirilmesi bir başka ayete şöyle konu edilmektedir: “Ey Ehl-i Kitap! Biz, birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut onları ‘cumartesi adamları’ gibi lanetlemeden önce (davranarak) size gelenleri doğrulamak üzere indirdiğimiz Kitaba iman edin; Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir.” (Nisâ, 4/47).

Herhangi bir hayvanın özelliği eğer bir insana sirayet eder, onu kuşatır ve onun karakteri hâline gelirse artık bu aşamadan sonra o hayvan ile bu insan, karakter ve sıfat yönünden aynı varlığı temsil ederler. İşte bunun benzeri olarak cumartesi yasağını ihlal edenler, kendi düşünceleri doğrultusunda ve hileye başvurarak haramı helal kabul etmişler ve bu yanlış mantık kurguları sebebiyle ilahî cezaya maruz kalmışlar, sonunda maymun suretine çevrilmişlerdir. Çünkü yaratılıştaki farklı olmalarına rağmen maymunun taklitçiliği, oburluğu ve diğer bazı özellikleri insanın özelliklerine benzemektedir. Mezkur yasağı, hileye başvurarak çiğneyen bu insanların asli suretleri, işledikleri günahlarına paralel olarak maymuna çevrilmiştir. (Bkz. el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, c. V, s. 212). Bu hususa merhum Muhammed Hamdi Yazır da şöyle işaret etmektedir: “Gerçi hakikate nazaran, suretçe değişiklik manevi değişimden daha müşkül ve daha mühim değildir. İnsanlık şiarlarının söndüğü bir beden dış yüzüyle dahi maymun suretini alıvermesi, iyi düşünülürse, hemen hemen normal bile görülebilir. Allah korusun, çeşitli hastalıklar ile kılığını değiştirmiş nice bedenlere tesadüf edilmiştir” (Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, c. I, s. 379). Mesh olayının imkânını dile getiren bu açıklamaların da ötesinde bizlere gelen nebevî haberler, söz konusunun şeklen gerçekleştiği yönündedir. Mesela Hz. Peygamber, kendisine pişirilerek ikram edilen bir kertenkeleyi yememiş ve bunun sebebini de şu sözleriyle açıklamıştır: “İsrailoğulları’ndan bir grup insan kayboldu. Ben bu kertenkelenin o gruptan olabileceğinden endişeleniyorum...” (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 196). Zikredeceğimiz şu hadis de aynı gerçeği ifade etmektedir: İsrailoğulları’ndan bir topluluk mesholunarak, (şekilleri değiştirilerek) insanlık ailesinden silinmiştir. O insanların hangi suçu irtikâp ettikleri bilinmiyor. Onların fareye dönüştürüldüklerini zannediyorum. Bakın! Farenin önüne deve sütü bıraksanız onu içmez, buna karşın koyun sütü bıraksanız içer.” (el-Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”, 15; Müslim, “Zühd”, 61).

anlatıldığı şu ayetler ise, bidayette mükemmel bir kıvamda yaratılan insanın ilerleyen süreçte bu türden bir cezaya uğratılma sebebini izah eden gerekçe niteliğindedir: “*Ey Resulüm! Bir de onlara deniz kıyısındaki kasaba halkının başına gelen musibetlerin neler olduğunu sor bakalım! Bu kasaba halkı, ‘cumartesi günü çalışma yaşağını’ ihlal ederek haddi aşmışlardı. Balıklar cumartesi günü sahile akın ediyorlardı, diğer günlerde gelmiyorlardı. İşte biz, bu kasaba halkını, günaha girmelerinden dolayı böyle imtihan ediyorduk. Onlardan bir topluluk (yapılan şeyin yanlışlığını anlatan diğer bir topluluğa şöyle dedi): ‘Allah’ın helak edeceği ve şiddetli bir azaba uğratacağı bu insanlara niçin nasihat ediyorsunuz?’ Onlar da, ‘Belki bu insanlar, Rabbinize tevbe eder ve O’nun yasaklarını ciddiye alırlar.’ diye cevap verdiler. Zamanla bu insanlar kendilerine yapılan nasihati unuttular. Bunun üzerine biz de onların arasında bulunan ve nasihat eden insanları kurtardık, azgınları ise işledikleri günahları sebebiyle çok zorlu bir azaba düçar ettik ve onlara: ‘Aşağılık maymunlar olunuz.’ dedik.”⁶¹*

Bu ayetlerde yer alan, “*aşağılık maymunlar*” ibaresi söz konusu insanların bedenlerindeki bir şekil değişikliğini mi, yoksa, ahlaki bakımdan bir çöküntüyü mü ifade etmektedir? Müfessirlerin büyük bir çoğunluğu, bu insanların yaptıkları azgınlığa paralel olarak ve bunun akabinde gelen ilâhî cezaya binaen onların şeklen / sureten maymuna dönüştüklerini ifade etmektedirler. Ancak Abdullah b. Abbas’ın öğrencisi olan Mücahid b. Cebr ve onu destekleyen müfessirler, burada söz konusu edilen cezalandırmanın şeklen olmaktan ziyade, manevî yönden, bir başka deyişle ahlaken gerçekleştiği, dolayısıyla bu azgınlara ahlaken maymuna benzedikleri⁶² görüşündedirler. Yine Müchid b. Cebr’e göre, mesh kelimesi; damgalamak ve mühürlemek anlamında olup kalplerin maymuna dönüştürülmesi demektir. Bu tıpkı Kur’an’daki şu ayetin ifade ettiği mecaza da benzer: “*ağır kitap-*

⁶¹ Arâf, 7/163-166. İncelediğimiz bu ayetler, “cumartesi çalışma yaşağını” ihlal eden İsrailoğulları’nın yaşadığı Eyle kasabası halkını, mezkûr ihlal konusundaki tavırları bakımından üç gruba ayırmaktadır. Birinci grup; ilahî yasakları çekinmeden ve açıkça ihlal edenlerden oluşmaktadır. İkinci gruba dâhil olanlar ise ilahî emir ve yasakları çiğnemeyen, ancak bu türden ilahî kurallara saygısızlık yapanlara da engel olmayanlardır. Bunlar aynı zamanda yasaklara saygısızlık edenlere de nasihatini gereksiz olduğunu söyleyenlerdir. Üçüncü grup ise; ilahî emir ve yasaklar konusunda tavizsiz yaşamayı şiddetle önceleyen insanların oluşturduğu mükemmel bir cemaattir. (Farklı ifadelerle daha geniş bilgi için Bkz. el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzil*, c. III, s. 293; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 172; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. V, s. 392; es-Suyutî, *ed-Durru’l-mensûr*, c. III, s. 588; el-Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vil*, c. V, s. 212, 213).

⁶² Kadı Nasıruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Beyrut 1420/1999, c. I, s. 67; Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vil*, c. I, s. 323; Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, c. I, s. 179.

lar taşıyan eşekler gibi” (Cum’a, 62/5). Dolayısıyla burada bir mecaz söz konusudur. Mücahid b. Cebir, bahsi geçen insanların şekil itibarıyla maymun olamayacakları yönündeki görüşünü ayrıca şöyle izah etmektedir: “Normal bir insan, görülen şekil ve vücut yapısından ibarettir. Eğer Allah, mevcut bu yapıyı bozup onun üzerine maymun inşa ederse esasen burada yapılan şey; insanın yok edilip maymunun yaratılmasından ibarettir. Öyleyse burada üzerinde durulan husus; insan suretinin meshedilmesi yani dönüştürülmesi değildir. Kısaca burada iki fiil vardır: Birincisi insanı yok etmek, ikincisi maymunu yeniden yaratmaktır. Diğer taraftan eğer insanın maymuna dönüştürüldüğü fikrini kabul edersek, o zaman dünyada gördüğümüz her maymunun hatta her köpeğin akıllı birer insan olduklarını kabul etmemiz gerekir. Bu da insanları, dünyada gördükleri şeyler hakkında şüpheye sevk eder. Dolayısıyla ilgili ayetlerde kastedilen olay, kalplerin değiştirilmesi ve ahlakın maymunlaştırılmasıdır.” Fahrüddin er-Râzî, Mücahid b. Cebr’in bu fikrine katılmayarak şöyle demektedir: “İnsanın görünen vücudu sürekli aynı kalmaz. Şişman bir insanın zamanla zayıfladığı da görülmüştür. Öyleyse insanı meydana getiren cüzler zamanla değişebilir. O hâlde insan bedenine zamanla zayıflık, şişmanlık vb. birtakım değişiklikler sirayet edebiliyorsa bunların aynı bedende kalmaları ve o bedeni değiştirmeleri imkânsız değildir. İşte biz bu olaya mesh diyoruz. Meshin caiz olabileceği yolundaki kanaatimizin delille desteklenmesi durumunda ayetin zahire hamledilmesi mümkün olacaktır.”⁶³

Mezkûr ayetlerde söz konusu edilen maymunlaştırma hadisesinin ahlakten gerçekleştiğini savunan merhum M. Hamdi Yazır ise kısaca şunları söylemektedir: “Bu ayetlerde hayvan şekilleri içinden özellikle maymun suretinin zikredilmesi, muhtemelen manevi meshin ehemmiyetine bir delil gibidir. Aslında insan ile maymun arasındaki gerçek fark, yalnızca bir kıl, bir kuyruk farkından ziyade akıl, mantık, huy ve ahlak farkıdır. Maymunun en önemli özelliği taklit hissinin gelişmiş olmasıdır. Buna karşın onun en küçük bir mantık ilişkisi göstermesi mümkün değildir. İşte manevi dünyası meshe uğramış olan insanlar da böyledir: Onlar kör bir taklitten başka bir şey yapamaz ve hayvanî duygularından öteye geçemezler. Bir bakıma insan gibi görünürler, hakikatte ise maymundan başka bir şey değildirlir.”

Gelinen bu noktada maymunun iki önemli özelliği tebellür etmektedir. Bunlardan birincisi; onun taklitçi bir hayvan olmasıdır. İkinci özelliği ise; obur, açgözlü ve midesine düşkün olmasıdır. Diğer taraftan maymunun şursuz taklitçi bir hayvan olduğunu göz önünde bulundurursak, cumartesi

⁶³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. I, s. 541.

yasağını ihlâl edenlerin, sıradan, basit dünyevî kaygılarla başta iman olmak üzere dinî düşünce ve yönelimlerinde derinlikli bir konuma ulaşamayacakları aşikârdır. Onlar öteden beri atalarından gördükleri âdetler üzere yaşayan ve bunlara sıkı sıkıya bağlı kalan, manevi değerlere gereken özeni göstermeyen dünyevileşmiş kişilerdir. Öyleyse bu tip insanların fiziksel olarak değil manevi olarak maymunlaştıklarını kabul etsek bile bu konum, onların hakikat karşısındaki tavırları açısından çok farklı bir durum arz etmemektedir. Yani her iki durumda da onlar zaten maymun gibidirler. Kaldı ki apaçık nassın / ayetin bulunduğu bir hususta sadece tabiiinden bir müfessirin yorumuna dayanarak zorlama tevillerle söz konusu insanların sadece ahlaiken maymunlaştıklarını söylemek isabetli bir görüş olmasa gerekir. Bu cezalandırmanın şeklen vaki olması; hem zikrettiğimiz ayetlerin hem de sahih hadislerin ilan ettiği bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu cezalandırma olayı, Yüce Allah'ın kudretini gösteren bir mucizedir. Kaldı ki yukarıda mealini kaydettiğimiz Bakara suresinin 65. ayetini takip eden şu ibareler, mezkûr cezalandırmanın / şeklen maymunlaştırmanın nihayet bulmaksızın bugün de devam ettiğini açıkça belirtmektedir: “... *Bunu hem o zaman yaşayıp bu suçu irtikâp edenlere hem de onlardan sonra yaşayan (aynı suçun mürtekiplerine) bir ceza ve ilâhî emirleri ciddiye alanlara da bir ibret vesikası yaptık.*”⁶⁴

Zikrettiğimiz bu ayetin günümüzde de müşahede edebileceğimiz pek çok uzantısı bulunmaktadır. Bir zamanlar insanlara bahşedilen bazı nimetlerin tekrar elden çıktığı ve hatta onların aksi yöndeki istenmeyen birtakım şeylerle yer değiştirdiği sıklıkla karşılaşılan bir gerçekliktir. Dile getirdiğimiz bu hususa, birkaç örnekle kısaca işaret etmek istiyoruz.

V. Kıymeti Bilinmeyen Güzelliklerin Geri Alınması

Güzelliklerin kıymetinin bilinmemesi durumunda ilâhî cezanın mukadder olduğu ve bahşedilen türlü güzelliklerin Yüce Allah tarafından nankör muhataplardan geri alındığı bilinen bir gerçektir. Mesela, kendilerine gönderilen vahiylerle gereken değeri vermemeleri sebebiyle İsrailoğulları'nın dimağlarından aynı vahiylerin (Zebur metinlerinin) silinmesi bu kabildendir.⁶⁵ Benzer şekilde günümüzde bazı hafızların ilerleyen süreçte Kur'an tilâvetine ilgisiz kalmaları neticesinde hafızlıklarını kaybetmeye başlamaları çoğumuzun şahit olduğu acı bir gerçektir. Buna benzer olarak herhangi bir sureyi veya ayeti ezberlediği hâlde ona karşı ilgisiz davranarak okumayanların da aynı akıbete düşer oldukları da sıklıkla dile getirilen diğer bir husustur.

⁶⁴ Bakara, 2/66.

⁶⁵ Furkân, 25/18.

Zamanımızda münkirlikleriyle tanınan bazı insanların özellikle yaşlılık çağındaki çehrelerinin maymunu andırıldığına şahit olmaktayız. Dilimizde kullanılan “nur yüzlü” ibaresi, herhalde bahsettiğimiz maymun görünümü bu insanlara bir aksu'l-amel olarak kullanılmış olsa gerektir. Eğer bir insan, kendisine bahşedilen “ahsen-i takvim / mükemmel varlık vasfına değer vermeyip süfli şeylerle bu özelliğini zedeliyorsa işte o zaman Yüce Allah, o insana verdiği bu güzelliği almış ve ona layık olan süfli bir vasıf vermiştir. Burada kendilerinden bahsettiğimiz insanlar, ilâhî yasaklara aldırış etmeyerek açgözlü bir tavırla sanki hiç doymayacaklarmış gibi sadece yiyecek peşinden koşanlardır. İşte onların bu özelliği en çok maymundaki olduğu için ilâhî adalet, kendilerini maymunlaştırmış ve onları gerçek konularına irca etmiştir.

Pek çok peygamber kıssasını anlatan Kur'an pasajları incelendiği zaman, iman etmeyi, peygamberlerinden mucize gösterme talebine bağlayan nice kavimlerin, gerçekleşen mucizelere rağmen inançsızlıklarında ısrar etmeleri sebebiyle helak edildiklerini öğrenmekteyiz.⁶⁶ Çünkü bu insanlar, Yüce Allah tarafından muhatap alınmalarının kendilerine sağladığı kıymeti takdir edememişler, bir anlamda O'nunla yaptıkları antlaşmaya sadık kalmamışlardır. Dile getirdiğimiz bütün bu gerçekler, insanlık tarihi boyunca ve günümüzde kıymeti bilinmeyen her güzelliğin bir şekilde ilâhî irade tarafından ceza olarak muhataplardan geri alındığını göstermektedir.

Sonuç

İnsanın mükemmel bir kıvamda yaratılması ve ona bahşedilen bütün güzelliklerin devam edebilmesi Kur'an-ı Kerim'de birtakım aşkın değerlere bağlanmıştır. Tîn suresinde belirtildiği üzere bunların başında da iman ve salih amel olguları gelmektedir. İnsanlık tarihi boyunca bu çerçevede yapılan ilâhî çağrı ne yazık ki değişik coğrafyalardaki pek çok muhatap nezdinde çoğunlukla mâkes bulamamıştır. Bununla da kalmayan bazı insanlar, peygamberler eliyle yapılan çağrılarını ve bunların uzantılarını, kendi düşünceleri, dünyevî kaygılar ya da birtakım şeytanî kurgularla değiştirip başkalaştırarak bertaraf etmeyi yeğlemişlerdir. ilâhî emirler ve yasaklar karşısında açık bir isyanın belki de sebep olabileceği daha büyük cezalardan sıyrılmayı hedefleyen bu küçük hesaplar tutmamış, ilâhî irade, kendi sınırlarını ve haddini bilmeyen dolayısıyla mevcut ilâhî bildirimlere şekil vermek isteyen bu zümreleri ummadıkları bir şekilde cezalandırmıştır. İşte bu zümrelerden birisi de tarihte “cumartesi günü yasağını” ihlâl eden İsrailoğullarıdır.

⁶⁶ Bkz. Hûd, 11/15, 16; Furkân, 25/37; Ankebût, 29/37, 38.

Bu insanlar ilâhî bir bildirimle belirlenen mezkur yasağı kendi düşünceleri doğrultusunda yeniden şekillendirerek ihlal etmişlerdir. Bu çerçevede kendi kasabalarının sahiline cumartesi günü bolca gelen balıkları o gün havuzlarda toplayarak bir sonraki gün yakalamışlar ve böylece kendilerine tevdi edilen dinî bir kuralı basite alarak itibarsızlaştırmışlardır. Bu tavırlarıyla onlar, dünyevileşen vicdanlarını ve kararlı kalplerini tatmin etmeyi hedeflemişler ancak bunun kendilerine hiçbir faydası olmamıştır. İnsan olmanın ve dahası vahye muhatap kılınmanın sağladığı üstünlüğün kıymetini takdir edemeyen bu insanlar, hiç beklemedikleri bir zamanda ilâhî müdahaleye maruz kalmışlardır. Şöyle ki; onların dünyada icra ettikleri fiilleri esasen maymunların hareketlerine ve tavırlarına benzediği için neticede kendileri de taklit ettikleri maymun şekline dönüştürülmüşler ve sonuçta kimliklerini ve kişiliklerini kaybetmişlerdir.

Cumartesi çalışma yasağını hileli bir şekilde delmeye çalışan mezkur insanların zamanımızdaki benzerleri olan birtakım zümreler de aynı şekilde ilâhî emir ve yasakları “hile” formuyla değiştirmeyi ve kendi düşünceleri doğrultusunda inşa ettikleri küçük dünyalarında yeni bir dinî sistem oluşturmayı hedeflemektedirler. Onlar birtakım haramlara yeni ve başka kılıflar biçerek Yüce Allah'ın vazettiği açık sorumluluklardan kurtulmayı istemektedirler. “çağımızın zorunlu gerekleri” şeklinde her insana göre değişkenlik arz eden bu türden bahaneler, muhataplarının sayısı kadar türedi dinî kuralı da beraberinde getirmektedir. Hâlbuki İslam, revizyonlara müsaade etmemektedir, çünkü onun; son, ekmel ve evrensel bir din oluşu bunu gerekli kılmaktadır. Ayrıca Yüce Allah'ın koruması altında olan İslam, bu türden maskeli, hileli oluşumlara ve çabalara müsaade etmemektedir. İnsanın yaratılışı hususunda, ilâhî bildirimlerin aksine, tamamen maddeci bir anlayışla hareket ederek onun evrim sonucu bugünkü şeklini aldığını iddia edenlerin varlığı malumdur. Bunların ülkemizdeki taklitçilerinin, söz konusu iddialarına delil olarak yayınladıkları yarı insan yarı maymun şeklindeki kafatası resimlerinin varlığı, esasen Kur'an'ın mucizevî ve hak bir kitap olduğunun delilidir. Çünkü Yüce Kur'an, çalışmamız esnasında da izah ettiğimiz üzere ilâhî emir ve yasalara değer vermeyen, dünyevileşmekte sınırlı tanımayan ve bu sebeple suretleri maymuna dönüştürülen birtakım insanların varlığından zaten bahsetmektedir. Yüce Allah'ın yaratma sıfatına uygun olarak bu maymunlaştırma olayının tarihin her döneminde olması mümkündür. Belki de bahsettiğimiz resimleri yayınlayanlar, farkına varmasalar da, Kur'an'ın mucizevi bir kitap olduğunu teyit etmişlerdir. Bir zamanlar Hz. Musa'nın, zalim Firavun'un sarayında büyümesini sağlayan ve böylece bu inançsız kişiyi (Firavun'u), dinine yardım ettiren Yüce Allah, ta-

bii ki aynı yolu takip eden çağımızın bazı gafillerine bu türden şeyleri yaptırmaya da kâdirdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1401/1981.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, İstanbul 1976.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, İstanbul trz.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Me'âlimü't-tenzil*, Riyad 1417/1997.
- el-Beydâvî, Kadı Nasıruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, Beyrut 1420/1999.
- Bowker, John, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiü's-sahih*, İstanbul 1401/1981.
- Hinnells, John R., *The Penguin Dictionary of Religions*, New York 1984.
- İbn Hişâm Ebu Muhammed Abdülmelik el-Himyerî, *es-Sıratü'n-nebeviyye*, Beyrut, 1936.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, Beyrut 1418/1998.
- el-İsfehânî, Rağıb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut 1422/2001.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-tevil*, Beyrut 1418/1992.
- Kitab-ı Mukaddes, çev., Komisyon, İstanbul 1980.
- Kur'an-ı Kerim (Metin).
- el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-merâğî*, Kahire 1974.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-sahih*, İstanbul 1401/1981.
- en-Neccâr, Abdulvehhâb, *Kasasu'l-enbiyâ*, Beyrut 1406/1986.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Mahmud, *Medâriku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*, İstanbul 1984.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1417/1997.
- es- Suyûtî, Abdurrahman Celâluddîn, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsiri'l-mensûr*, Beyrut 1414/1993.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl, Beyrut 1411/1991.
- Yazır, Muhammed Hamdî, *Hak Dinî Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, Beyrut trz.

TEVBE SURESİNİN 9/31. AYETİ ÇERÇEVESİNDE DİN ADAMI VE KARİZMA İLİŞKİSİ THE RELATIONSHIP BETWEEN CLERIC AND CHARISMA WITHIN THE FRAMEWORK OF THE 31TH VERSE OF REPENTANCE SURAH

ABDÜLKADİR ERKUT

DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI



ÖZ

Yahudi ve Hristiyan din adamları olan ahbâr ve ruhban, toplumda etkili, karizma sahibi kişilerdir. Tevbe suresinin 31. ayeti, din adamlarına aşırı karizma yükleyerek putlaştırma boyutuna işi götürmemeleri konusunda inananları uyarmaktadır. Söz konusu ayetin mesajı, tarihi bir bağlama hapsedilmemelidir. İnananların din adamları ile ilgili tutumlarını karizma kavramı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Karizmanın olumlu sonuçları olduğu gibi olumsuz sonuçları da vardır. Olumsuz sonuçlarından biri de etkisinin kaybolmasıyla maddecî bir yaklaşımın topluma egemen olmasıdır. Bunu önlemek için karizmanın sınırlanması gerekir. Bu durumda çoğu zaman sınırlanması imkânsız “Şahsi Karizma” yerine, sınırlı ve ölçülü bir itaat isteyen “Fonksiyon Karizmasının” ön plana çıkarılması gerekir. Böylece duygusal bir ilişki yerine değer ve ilkelerin baskın olduğu, akıl ve mantığın geçerli olduğu bir ilişki söz konusu olacaktır. Tevbe suresinin 31. ayetini karizmanın sınırlanması gerekliliğinin bir ifadesi olarak yorumlamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Ahbâr, Ruhban, Din adamı, Karizma.

ABSTRACT

Jewish and Christian clerics, Ahkbar (Rabbis) and Ruhbâns (Monks) are effective in their respective societies and they have charisma. The 31th verse of the Repentance Surah warns believers about the idolization of clerics by loading the extreme charisma on them. The message of mentioned verse should not be kept in the historic context only.

It is possible to evaluate the attitudes of the believers about clerics within the concept of charisma. The charisma has both positive and negative results. One of its negative consequences is that a materialist approach dominates the society by the loss of its effect. To avoid this, charisma should be limited. In this case, it is necessary to forefront “Function Charisma” which requires a limited and restrained obey rather than “Personal Charisma” which is often impossible to be limited. So, a relationship which applies principles of values, reason and logic will be valid instead of an emotional relationship. It is possible to interpret the 31th verse of Repentance Surah as an expression of the necessity of limiting the charisma.

Keywords: Ahkbar, Ruhbân, Cleric, Charisma.

Giriş

Tebliğ ve davet görevini ifa eden peygamberler çeşitli tavırlara maruz kalmışlardır. Bu bazen itiraz, inkâr, alay, katl; bazen de aşırı saygı, hürmet ve bunun sonucu insanüstü nitelikler yüklemek, hatta ilahlaştırmak şeklinde ortaya çıkabilmiştir.¹ Peygamberlik görevleri hitama erip bu dünyadan göçtüklerinde onların görevini, ilmi, ameli ve ahlaki ile öne çıkan, bugünkü dilde “din adamı” diye ifade edilebilecek insanlar devam ettirmiştir. Benzer bir tavrın, söz konusu insanlara da gösterildiği, mesela onlara da insanüstü nitelikler yüklendiği görülmektedir. Tevbe suresinin 31. ayeti² bu konuya değinmektedir. Ancak bu ayetin tefsirinde, genelde konu ile ilgili rivayetin nakli ile yetinilmekte; bu husus da konunun sadece ehl-i kitapla ilgili olduğu algısını uyandırmaktadır. Oysa tarih boyunca din adamına itaat ve bağlılığın sınırı son vahyin muhatapları Müslümanlar için de sorun olagelmıştır. Bu çalışma, söz konusu ayeti, din adamları ile inananlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen genel bir çerçeve içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden çalışmada “din adamı” tabiri ile sadece “ahbâr” ve “ruhban” değil, din konusunda insanlara rehberlik etme konumundaki bütün unvanlar kastedilmektedir.

Diğer taraftan hayatın çeşitli alanlarında ön plana çıkıp toplumları yönlendiren, insanları etkileyen bu özellik, günümüzde “karizma” kavramı ile ifade edilmektedir. Din adamları ile inananlar arasındaki ilişkiyi de karizmatik bir ilişki olarak nitelendirmek mümkündür. Üstelik karizma kavramı hak-

¹ Tevbe, 9/30.

² “(Yahudiler) Allahı bırakıp bilginlerini (hahamlarını); (Hristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (İsa'yı) rabler edindiler. Hâlbuki onlara ancak tek ilâha kul-luk etmeleri emrolundu. O'ndan başka tanrı yoktur. O, bun-ların ortak koştukları şeylerden uzaktır”.

kında sosyolojinin ürettiği bilgiler ile din adamları ile ilgili ayetlerdeki bilgilerde bir yaklaşım benzerliği görülebilmektedir. Din adamı ve karizma ilişkisine dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır.³ Ancak genel olarak din adamı ve karizma ilişkisini Kur'anı açıdan ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada Kur'an ayetlerinden hareket ederek ve sosyolojik birikimden de yararlanarak din adamı ve karizma ilişkisinin mahiyetini, gelişim sürecini ve sonuçlarını irdelemek amaçlanmıştır.

1- İlgili Kavramlar

1.1. Ahbâr

“Hibr” güzellik ve letafetin izine denir. Bu kökten hareketle kendisiyle yazı yazılan mürekkebe ve yazıyı yazan kişiye “âlim” anlamında “hibr” veya “habr” denilmiştir. Çoğulu “ahbâr”dır.⁴ Çünkü insanların kalplerinde, âlimlerin ilimlerinin ve tabi olunan güzel fiillerinin eserleri kalmaktadır.⁵

Kelimenin müfredi, kesre ile okunduğu takdirde mürekkep, fetha ile okunduğu takdirde “âlim” manasına gelmektedir.⁶ Her iki okunuşta da ortak vurgu ilimdir. Kelimeyi kesreli okuyanlara göre âlimin mürekkebi için kullanılan *مداد حبر* terkinin kesreti istimalinden dolayı mürekkep için “hibr” denmeye başlanmıştır.⁷ Kelime fetha ile okunduğunda *كتب* anlamına gelen *حبر* fiilinden gelmiş olur. Yahudi âlimlerine bu adın verilmesinin se-

³ Liyakat N. Takim, *The Heirs of the Prophet, Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, State University of Newyork Press, Albany 2006; Ven. Piyasilo, *Charisma in Buddhism*, Dharmafarer Enterprises, Petaling Jaya 1992; Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 3 (1999), s.43-64; Sefer Yavuz, “Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy. 25, s. 1-35; Şahin Ahmetoğlu, “İslam Mezhepleri Tarihi’nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.VII, sy. 3, s. 167-188.

⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Fâris, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Ciy, Beyrut trz., c. II, s. 127.

⁵ Nitekim bu hakikat şöyle de vurgulanmıştır: “Âlimler zaman durdukça durur. Cisimleri kaybolmuştur; fakat eserleri kalplerde mevcuttur.” Ayrıca “İman edip salih amel işleyenlere gelince onlar bir bahçede sevindirilirler.” (Rûm, 30/15) ayetindeki fiilden, (بحرون) onların nimetin izi üzerlerinde zahir olacak şekilde sevindikleri anlaşılmaktadır Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992/1412, s. 215-216.

⁶ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cemâlüddin b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrut trz.,c. IV, s. 157-162; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut 1422/2001, c. III, s. 26.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibebr el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006/1427, c. X, s. 176.

bebi, onların Tevrat şeriatının ilimlerini yazmakla iştigal etmeleridir.⁸ Nitekim “hıbr” kitap sahibi olan kişiye denilmektedir.⁹ Bunun yanında “hıbr”, sözü güzel ve düzgün ifade eden, manaları iyi bir şekilde açıklayan,¹⁰ bir şeyi sağlam yapan anlamlarına da gelmektedir.¹¹

Sözlük anlamından hareketle “hıbr” kelimesinin, insanlar üzerinde olumlu anlamda etkili olan, ilim sahibi, yazı yazar, kitap sahibi olan, güzel konuşan kişi için kullanıldığı anlaşılmalıdır.

1.2.Ruhban

Manastırda ibadet eden kişi anlamına gelen “rahîb” kelimesinin çoğulu “ruhban”dır. “Ruhban”ı çoğul kabul edenler olduğu gibi tekil kabul edenler de vardır.¹² “Rahîp” kelimesi, korkmak anlamına gelen “rahbet” masdarından ism-i faildir; korku kalbine yerleşmiş, yüzünde ve giyiminde bu korkunun izleri görünen kimse için kullanılır.¹³ Bu korku, Allah’ın gazabına uğramaktan veya nasraniyete muhalefetten kaynaklanmakta; niyeti insanlara değil Allah’a has kılmaya, zamanı ve ameli Allah’a adamaya ve O’nunla üniyet bulmaya sevk etmektedir.¹⁴

“Rahîp” kelimesinin kökünde yer alan bu korku duygusu zorbalardan gelen korku ile de açıklanmaktadır. Buna göre Hz. İsa’ya iman etmeyen zorbalı, iman edenlere galip gelmiş, birçoğunu da öldürmüşlerdi. Kalanlar ise dinlerinden dolayı işkenceye uğramaktan korkup dağlara sığınmışlar ve ruhban hayatı sürmüşlerdi.¹⁵ “Rahîp” kelimesi ile ilgili bu iki farklı yorum birbiriyle çelişmemektedir. Zira bu insanlar iman ettiklerinden dolayı zulme uğramaktadırlar. Neticede sözlük anlamından anlaşılmalıdır ki; “ruhban”, duygu, düşünce ve yaşantısı ile farklı bir topluluğu teşkil etmektedir.

⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyetü li'n-neşr, Tunus 1884, c. X, s. 170.

⁹ Fahrüddîn Muhammed İbnü'l-Allâme Zıyâuddîn Ömer er- Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, c. XII, s. 5.

¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. X, s. 176; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., c. II, s. 354; Ebu Hafı Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimaşkı, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, c. X, s. 74.

¹¹ Kabu'l-Ahbar'ın da bu özelliklerinden dolayı “ahbâr” kelimesi ile nitelendiği ifade edilmektedir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420, c. VIII, s. 452.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. I, s. 436.

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 38.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. X, s. 177.

¹⁵ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XXVII, s. 422.

Bu durum onları çeşitli zorluklarla karşı karşıya bıraktığı gibi, çeşitli imtiyazlara da sahip kılmaktadır.

1.3. Karizma

Max Weber tarafından sosyolojiye dâhil edilen karizma kavramı, başkaları üzerinde otorite talep ve icra etme gücünü belirtmek için kullanılır.¹⁶ Kavram sözlükte “Tanrı vergisi” anlamına gelmektedir; dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme ihtiyacı duyanların önüne geçen ve bu konuma kendini atayan önderler bu kavram ile nitelenir. Dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askeri ve siyasi kahramanlar, karizmatik önder örnekleridirler.¹⁷ Çeşitli sosyal teşkilat tiplerinin incelenmesi sonucunda, farklı şekillere bürünse de karizmanın mevcudiyeti görülebilmektedir.¹⁸ Ayrıca belli görevlerde bulunan şahıslarda salt o görevde bulunmanın kendisinden kaynaklanan bir karizma söz konusudur. Zira insanlar genellikle önde olana kendiliğinden bir karizma atfetmeye meyillidir. Kişisel yeterliliği ne durumda olursa olsun bir makam sahibinin muhatapları nezdindeki otoritesi, konumundan dolayı verilmiştir. Hiçbir çabada bulunmasalar, hiçbir özel niteliğe sahip olmasalar da sadece bu konularından dolayı bunların bir karizmaları vardır. Bu niteliğin kazanılan, başarılarla tekrarlayan boyutu tamamen kişisel bir özelliktir.¹⁹ Bu yüzden başta ahbâr ve ruhban olmak üzere dinî otorite sahiplerinin karizması öncelikli olarak sahip oldukları makamdan kaynaklanan bir karizmadır. Bireysel olarak karizmatik bir özelliğe sahip olmamak, bu kavram çerçevesine değerlendirilmeye mani değildir.

2. Tevbe Suresinin 9/31. Ayetinde Din Adamı Karizması

Medine döneminde nazil olan Tevbe suresinin çeşitli konularından biri de ehl-i kitabın durumu ve İslam ile olan ilişkileridir. Surede Yahudilerin Hz. Uzeyr’i, Hristiyanların İsa’yı (a.s) “Allah’ın oğlu” olarak nitelemeleri eleştirildikten sonra 31. ayette şöyle buyrulmaktadır:

“(Yahudiler) Allah’ı bırakıp bilginlerini (ahbâr); (Hristiyanlar) da rahiplerini (ruhban) ve Meryem oğlu Mesîh’i (İsa’yı) rabler edindiler. Hâlbuki onla-

¹⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi* (trc. Ünver Günay), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 409.

¹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, İletişim, İstanbul 2004, s. 96; Takala Tuomo, *Charismatic Leadership and Power, Problems and Perspective in Management*, sy. 3, 2005, s. 48.

¹⁸ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 405.

¹⁹ Yasin Aktay, *Karizma Zamanları*, Timaş, İstanbul 2011, s. 91, 35.

ra ancak tek ilaha kulluk etmeleri emrolundu. O'ndan başka tanrı yoktur. O, bunların ortak koştuıkları şeylerden uzaktır.”²⁰

İnananların din adamlarını rab edinecek kadar ileri giden aşırı bağlılıklarını karizma kavramı ile ifade etmek ve söz konusu ilişkiyi bu kavram çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Karizmanın, bütün din kurucularında, din önderlerinde, dinî teşkilatın liderlerinde mevcut olduğu kabul edilen bir gerçektir. Bu çerçevede peygamberlerin karizmaları, ilahî varlıktan aldıkları çağrıyla gerçekleşmektedir. Bu çağrının somut işareti, ilahî varlıkla iletişimden, daha doğrusu tek yönlü iletişimden kaynaklanan vahiydir.²¹ Ancak peygamber dışındaki şahsiyetler için bu anlamda herkesi bağlayan ilahî bir çağrı, yani vahiy söz konusu değildir. Bu yüzden İslamî açıdan değerlendirildiğinde, vahiy alan peygamber ile bu özelliğe sahip olmayan din adamı karizmasının mahiyet ve derece itibarıyla aynı olmaması gerekir.

Karizma tabiatı itibarıyla açıkça rasyonel değildir. O, büyük bilgi ve tecrübe sebebiyle verilen yetkiye değil, daha çok kişisel özelliklere dayanmaktadır.²² Bu kişisel özelliklerin temelini de karizmatik şahsın olağanüstü özelliklere sahip olduğuna dair insanlardaki kanaat teşkil etmektedir. Bu çerçevede hayatın hangi alanında olursa olsun, karizmatik özelliğe sahip bütün şahıslarda ortak bir olgu vardır ki; o da mucize gösterme, vahiy alma, kahramanlıklarda bulunma ve göz kamaştırıcı başarılar gerçekleştirme gibi olağanüstü özelliklere sahip olduklarına inanılması ve onlara itaat edilmesidir.²³ Karizmatik şahsın olağanüstü özellikleri, tekrarlayan başarılarla geçerlilik kazandıktan sonra takipçileri, lidere duydukları aşırı bağlılık ve güvenle, başka insanların kolayca yanlış bulabilecekleri davranışları bile liderin lehine yorumlarlar. Böylece karizma birkaç başarısızlık ile sarsılmaz. Çünkü karizma sayesinde insanlar ortak bir zihinsel gerçeklik inşa eder. Olan biten her şey bu gerçekliğe göre anlamlandırılır ve böylece bu gerçeklik zaman içinde daha da pekiştirilir.²⁴

Karizma sahibinin olağanüstü özelliklere sahip olduğu inancını destekleyen, tecrübe, zihnî feraset, icat zenginliği, ilim ve hikmet gibi başkaca ba-

²⁰ Tevbe, 9/31.

²¹ Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Dini Araştırmalar*, sy. 3, 1999, s. 56, 60.

²² Takala, *Charismatic Leadership and Power*, s. 48.

²³ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96, 97.

²⁴ Aktay, *Karizma Zamanları*, s. 33.

zı özellikler de vardır.²⁵ Din adamı olmanın getirdiği karizma yanında, zikredilen bu özellikler, ahbâr ve ruhban için de söz konusudur. Nitekim sözlük anlamından hareketle ahbâr kelimesinin de insanlar üzerinde olumlu anlamda etkili olan, ilim sahibi, yazı yazan, kitap sahibi olan, güzel konuşan kişileri ifade ettiği yukarıda belirtilmişti. Bunun yanında normal insanlardan farklı bir şekilde, Allah yolunda bir hayat sürdürmesi gerektiğine inanarak hayatını özel dinî kurallara göre düzenleyen insanların da toplum üzerinde bir karizması ve prestiji söz konusudur.²⁶ Tarihte ruhbanlık kavramı ile ifadesini bulan bu yaklaşıma Kur'an'da da şöyle yer verilmektedir:

“...(Meryem oğlu İsa'ya) uyanların kalplerine şefkat ve merhamet vermiştik. Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır.”²⁷

Ayetten, ruhbanlığı olumlu ve olumsuz olarak niteleyen iki tür yorum çıkmaktadır. Buna göre, *إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ* ifadesi, “Onlar bununla Allah'ın rızasını kazanmayı kastettiler”, şeklinde anlaşılacağı gibi, “Onlara bunu değil sadece Allah'ın rızasını aramalarını farz kılıştık.” şeklinde de anlaşılabilir. İkinci anlama göre *فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَابِهَا* ifadesi hem Allah'ın dininde O'nun emretmediği şeyi icat etmelerinden, hem de kendilerini Alaha yaklaştırdığını iddia ettikleri sorumluluğu yerine getirmemelerinden dolayı onları kınamaktadır.²⁸ Ayette ruhbanlığı icat ettiklerini ifade eden “ibtideu” fiili kullanılmıştır. “ibtida”, maruf olmayan bir şeyi ortaya koymaktır. Yani onlar ruhbanlığı peygamberden sonra icat etmişlerdir. Çünkü bidat, şeriat sahibinden sonra ortaya çıkan şeydir. Onlar Allah'ın rızasını aramak için O emretmediği hâlde ruhbanlığı icat edince, Allah da onlardan bunu kabul etmiştir. Çünkü onlardan bahseden bu hikâyenin siyaki onların durumlarını övmeyi gerektirmektedir.²⁹ Bu anlayışın sonucu olarak söz konusu din adamları kendilerini ibadetten alıkoyan şeylerden uzaklaşmak için insanlardan uzlet etmiş, manastırlara kapanıp evlilik ve diğer meşguliyetlerden uzak durmuşlar; hatta haram mal kazanma korkusuyla yeme-içme lezzetlerini bile terk etmişlerdir. Onlar züht hayatı yaşayarak, dünyayı

²⁵ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 408.

²⁶ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 443.

²⁷ Hadid, 57/27.

²⁸ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire 1421/2000, c. XIII, s. 434.

²⁹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XXVII, s. 422.

ve evliliği terk ederek -kendi inançlarına göre- İsa'ya benzemek istemektedirler.³⁰ Din adamı olmanın sağladığı karizmaya ilaveten, Yahudi din adamları bilgi sahibi olma, kitap yazma, hitap etme gibi özellikleri ile Hristiyan din adamları da ibadet için insanlardan uzlet ederek sürdürdükleri ruhban hayatı ile toplumları üzerinde karizmatik etkiye sahip kişilerdir. Ayet ahbâr ve ruhban kavramları ile bu karizmanın çeşitli sebeplerini de ifade etmiş olmaktadır.

Şüphesiz din konusunda insanlara rehberlik edenlerin çeşitli sorumlulukları vardır. Kur'an'da Yahudi din adamlarından olan ahbârın Allah'ın kitabı ile hükmetme ve onu koruma görevi zikredilmektedir.³¹ Allah'ın kitabını koruma görevi, hem onu hıfzedip insanlara anlatmayı, hem de kitabın hükümlerini uygulamayı içermektedir.³² Ayrıca ahbâr ve ruhbanın yanlış davranışları eleştirilerek, bunların insanlara doğru bir şekilde dinî ve ahlakî anlamda rehberlik etmeleri istenmektedir.³³ Tevratla yükümlü tutulan ancak kendisi ile kitap arasında bir bağ kurmayanlar son derece ağır bir benzetme ile nitelenmektedir.³⁴

Din adamlarına yüklenen bu sorumluluk onlara toplum nezdinde karizmatik bir otorite sağlamaktadır. Bununla da kalmamakta din adamının başta dinî olan görevi sonrasında sosyal, siyasi ve ekonomik alanı kapsayacak şekilde genişlemektedir. Zira kilise otoritesi zaman içinde siyasi ve ekonomik alana doğru genişlemiş, dördüncü asra geldiğinde kilise siyasi ve ekonomik güç sahibi bir kurum hâline gelmiştir. Bu, dinî otoritenin dünyevileşmesi, din adamlarının sadece dinî alanın değil, sosyal, siyasi ve ekonomik sahanın belirleyicisi olmaları anlamına gelmektedir.³⁵ Mesela rahip örnek verilecek olursa, ibadet faaliyetleri ile ilgili rolünden dolayı onun için muhtelif idari görevler ortaya çıkmaktadır. O, ibadetle ilgili her şeye -kutsal yerler, resimler, dinî aletler, mülk ve nakitler, bayramların ve ayinlerin kutlanması- nezaret eder. Bu görevi, onu kutsal sanatlarla da – ilahi, yazı, ede-

³⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, c. XXVII, s. 422. Hatta bu yolda kendini iğdiş etmek, boynuna zincir takmak gibi uygulamalara tevessül edenler de olmuştur. Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Seyyid İmran, Dârul-Hadis, Kahire 1426/2005, c. X, s. 84.

³¹ Mâide, 5/44; Miladi I. ve II. asırlarda "ahbâr"ın, kendisini dinî metinlerin muhafazasına adanmış kimse anlamına gelmesi Kur'an'daki bu kullanımla uyumaktadır. İbrahim H. Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 102.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 5; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. III, s. 196.

³³ Tevbe, 9/34.

³⁴ Cum'a, 62/5-6.

³⁵ Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 211-214.

biyat, müzik, dans, resim, heykel, mimari- ilgili kılar. O, ilahiyat, tarih, felsefe, hukuk, tıp, matematik ve astronominin temellerini atar. Dinî tecrübenin anlatımı, metinlerin toplanması, yazılması, sistemleştirilmesi ona aittir. Geleneğin bekçisi olarak o aynı zamanda bir hâkim, danışman, eğitimci ve filozoftur. Ayrıca ibadetin icrası için kendisine tabi olanlarla düzenli ilişkisi sayesinde o rehber, danışman ve sırdaş hâlini alır. Böylece başta dinî olan bu nüfuz, pek çok alana yayılmış olur. Sonuçta teşkilatlanmış ruhban sınıfı, sahip olduğu büyük nüfuz sayesinde yöneticilerle iktidar mücadelesine girer. Nitekim Batı'da Orta çağ, bu iki iktidar arasında gerçekleşen büyük bir mücadeleye sahne olmuştur.³⁶ Rahip ile ilgili bu örnek karizmatik dinî otoritenin boyutunun ne kadar kapsamlı olabileceğini göstermektedir.

Tevbe Suresinin 31. ayetinde din adamı karizması iki şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan birincisinde karizmanın “mutlak bir itaat” olarak, diğerrinde ise bunu daha da aşacak şekilde fiili olarak “ilah edinme” şeklinde gerçekleştiği görülür.

2.1. Karizmanın Mutlak İtaat Şeklinde Ortaya Çıkışı

Müfessirler Tevbe suresinin 31. ayetini, genel olarak mutaassıp bir Hristiyan ve amansız bir İslam düşmanı iken Müslüman olan Tay kabilesinin reisi Adiy b. Hâtim'den gelen şu rivayet doğrultusunda tefsir etmişlerdir:

“Boynumda altından bir haç olduğu hâlde Allah Resûlünün huzuruna çıktım. Bana dedi ki: ‘Ey Adiy, bu putu üzerinden at.’ Onu Berâe suresindeki ‘Onlar Allah’ı bırakıp ahbârı ve ruhbanı rab edindiler’ ayetini okurken dinledim. ‘Ancak Hristiyanlar onlara ibadet etmiyor ki’ dedim. Allah Resûlü: ‘(ahbâr ve ruhban) bir şeyi helal kıldıklarında onlar da helal kabul ediyor; bir şeyi haram kıldıklarında ise onlar da haram kabul ediyorlar.’ dedi.”³⁷

Bu sahneyi daha da ayrıntılı olarak ifade eden başka rivayetlere göre Hz. Peygamber’in huzuruna geldiği zaman Resûlullah ona üç defa Müslüman olma teklifinde bulunmuş, Adiy ise her seferinde, “Benim bir dinim var.” diyerek İslamiyet’i kabule yanaşmamıştır. Hz. Peygamber, “Ben senin di-

³⁶ Wach, *Din Sosyolojisi* s. 439, 440, 441.

³⁷ Tirmizî, “Tefsir”, 10. Bazı rivayetlerde ifade edildiğine göre Adiy “evet ya Resûlallah” deyince Hz. Peygamber de “İşte bu onların ibadetidir.” diye cevap vermiştir. Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire trz., c. XVII, s. 92; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtim, er-Râzi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, Mekke 1997/1417, c. VI, s. 1784; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VI, s. 354.

nini senden daha iyi bilirim.” diyerek onun Rekûsîliğe³⁸ mensup olduğunu söyleyince Adiy b. Hâtim hayret etmiştir. Hz. Peygamber ayrıca ganimetin dördte birini aldığını, bunun ise Rekûsîliğe göre haram olduğunu hatırlatıp sözüne devam edince o hem utanmış, hem de Hz. Muhammed’in başkalarının bilmediği şeylerden haberdar olduğunu göreyerek onun peygamberliğini kabul etmiştir.³⁹

Bu yoruma göre ayetteki “rab edinme” ifadesi, kayıtsız itaat anlamına gelmektedir. Arapçada bir kişi itaatte aşırıya gittiği zaman “Falan falana ibadet ediyor.” denir. Bu, itaati ibadete benzetmekle istiâre veya itaat kelimesini kullanarak mecâz-ı mürsel yapmaktır.⁴⁰ Nitekim Kur’anda şeytana itaat etmek, ona ibadet etmek olarak isimlendirilmektedir.⁴¹ Yahudi ve Hristiyanlar ahhâr ve ruhbanın görüşleri ile Allah’ın kitabında yer alan hüküm karşı karşıya gelince kitabın hükmünü değil âlimlerin görüşlerini kabul ediyor ve Allah’ın kitabını arkalarına atıyorlardı.⁴² Bu yüzden “ahhâr ve ruhbanı rab edinme” ifadesinden maksat, onların âlemin ilahları olduğuna inanmaları değil, kitaba aykırı olarak verdikleri hükümlerde onlara kayıtsız şartsız itaat etmeleriydi. Onların haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal kabul ettikleri için rab demeseler de ahhâr ve ruhban onlar için rab gibi olmuştur.⁴³ O hâlde herhangi birini rab ittihaz etmiş olmak için ona mutlaka “rab” adını vermiş olmak şart değildir. Allah’ın emrine muvafık veya muhalif olduğunu hiç hesaba katmaksızın ona itaat etmek ve özellikle ahkâm konusunda onu hüküm koyucu kabul edip her sözünü hak saymak, ona itaatle Allah’ın emrine muhalefet etmek, ona tapmak demektir.⁴⁴ Bu yorumu tarihi veriler de desteklemektedir. Zira kilise teşkilatı, tarih içinde kendi dinî ve toplumsal otoritesini kuvvetlendirmiş, ruhban sınıfının otorite-

³⁸ Rekûsîliğin Hristiyanlık ile Sâbilik karışımı bir din olduğu ifade edilmektedir. (İbn Fâris, *Mucemu mekâyisi’l-luğa*, c. II, s. 434) Arap Hristiyanlarından bir taife olan Rekûsîler, Ruhû’l-kudûs Meryem ile birleşirken Meryem’in de ilahlaştığına inanmaktadırlar. Bu yüzden Meryem’in kelimenin annesi mi yoksa Allah’ın annesi mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvir*, c. VI, s. 282).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü’r-Risale, 1420, c. XXX, s. 196.

⁴⁰ Alûsî, *Rûhu’l-meânî*, c. X, s. 84.

⁴¹ Meryem, 19/44; Sebe, 34/40; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu aklîs-selîm*, c. IV, s. 60.

⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VI, s. 355; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XVI, s. 38; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. V, s. 179.

⁴³ Maverdî, *en-Nûketü ve’l-uyun*, c. II, s. 354. Kurtubî, söz konusu ifadeyi Kehf suresi 96’daki *حتى اذا جعله نارا* ifadesine benzetmektedir. Yani ahhâr ve ruhbanı her şeyde onlara itaat edecek şekilde rab gibi kabul ettiler. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 177.

⁴⁴ Elmahlı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul trz., c. IV, s. 361.

sinin güçlenmesiyle Kitabı Mukaddesin otoritesi ikinci konuma düşmüştür. Çünkü yorumun papaya devredilmesi ve onun görüşlerinin hatasız kabul edilmesiyle papa öncelikli hâle gelmiştir. Böylece inananlar kutsal kitaba değil, Kutsal Ruhun desteği ile yorumlama yetkisine sahip olan ruhban sınıfına itaat etmek zorunda kalmıştır.⁴⁵ Bunun sonucunda ruhbanın mukaddes, papaların hatasız olduğu, dinde diledikleri gibi tasarrufta yetkili oldukları, dinin en sarıh hükümlerini bile değiştirebilecekleri, her türlü günahı affedebilecekleri, hatta cennet ve cehennem anahtarları ellerinde olup dilediklerine satabilecekleri ve buna hiç kimsenin itiraz hakkı olmadığı kabul edilmiştir.⁴⁶

Bu tür bir yaklaşım Yahudiler için de söz konusu olmuştur. İsrailoğullarında din adamlarının atası Yakub'un üçüncü oğlu Levi'nin, din adamları ile ilgili ritüellerin kendisine ilham edildiği ve peygamberler gibi tanrısal esrara vâkıf olduğu kabul edilmiştir.⁴⁷ Ayrıca Yahudiler Tevrat'ın hükümleri ile yetinmeyip Tevrat'ın tedvininden önce Mişna ve Talmud'daki, önderlerinden duydukları kuralları da Tevrat'a eklemişler; onları amel edilmesi vacip genel bir şeriat olarak tedvin etmişlerdir.⁴⁸

2.2. Karizmanın İlah Edinme Şeklinde Ortaya Çıkışı

İnsanoğlu tarih içinde hemcinsi dâhil çeşitli varlıklara ilahlık nispet etmiştir. Mesela Firavun'un ilahlık iddia ettiği, kendisine tabi olanların da ona boyun eğdikleri Kur'an'da ifade edilmektedir.⁴⁹ Kendini yeterli ve üstün görüp gerçekleri kabul etmeyen, iman ve itaata tenezzül etmeyen, hakka karşı inatla direnen kimseler için Kur'an'da geçen "istigna" ve "istikbar" kavramları, bu tür insanların ruh hâllerini ifade etmektedir. Aşağılık

⁴⁵ Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 211-213.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 363; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1366, c. X, s. 427.

⁴⁷ Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 58. (Din adamlığının kutsallığı Eski Ahit'in bütün kitaplarında ifade edilmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 77-79.

⁴⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, c. X, s. 427; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi ve Evlâdihi, Mısır 1946/1365, c. X, s. 101. Allah Teâla ayette din adamlarını şeriat koyucu rab edinme konusunda Yahudi ve Hristiyanları bir tutmuştur. Ayetin devamında Yahudilerin değil Hristiyanların Mesihî rab edindiklerini belirtti. Reşid Rızâ'ya göre Yahudiler Uzeyr'e ibadet etmemişlerdir. Onlar Uzeyr için "o Allah'ın oğlu" demekle, Hristiyanların Mesih için kastettikleri, onun yaratıcı ve kullarını işlerini düzenleyen olduğu anlamını kastetmemişlerdir. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, c. X, s. 426.

⁴⁹ Zuhruf, 43/51-54; Nâzi'ât, 79/20-24.

kompleksinin ters yansımından oluşan kibir kişiyi dıştan gelecek uyarılara kapalı hâle getirmekte ve onu kendi dar dünyasında hapsedmektedir.⁵⁰ Ancak Tevhit esası üzerine kurulmuş olan İslam, insanlara Allah'tan başka hiçbir varlığa kulluk etmemeyi emretmektedir.

Sadece yönetici konumundaki maddi güç sahibi insanlar için değil, manevi değerleri temsil eden din adamlarına da ilahlık nispet edilmesi söz konusu olabilir. Bu, din adamı karizmasının sınırını mutlak itaatten daha ileri boyutlara taşıyarak ortaya konulan aşırı bir tutumdur. Bu bağlamda bazı müfessirler Tevbe suresinin 31. ayetini daha geniş bir çerçevede ele almışlardır. Elmalılı Hamdi Yazır, (ö. 1942) Adiy b. Hâtim hadisinin, rab edinmenin asgari mertebede menatını (sebeup ve dayanağını) tefsir ettiğini ifade eder.⁵¹ Nitekim Razi (ö. 606/1209), ayetin tefsiri sadedinde önceki anlam ilaveten cahillerin ve haşevilerin⁵² şeyhlerine ve önderlerine tazim konusunda mübalağa etmelerini, hulül ve ittihad iddiasına meyletmelerini de zikreder. Yani ona göre ayetteki eleştiri, kitabın hükmüne aykırı bir konuda âlimlere itaat edenleri içerdiği gibi, Allah'ı inkar eden, hulül ve ittihad düşüncesine sahip olanları da içermektedir.⁵³ Hulül, geleneksel dinlerden tek tanrılı dinlere kadar geniş bir inanç kuşağında ortaya çıkmıştır.⁵⁴ Hristiyanların ve Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiriyle İslam âleminde ortaya çıkan hulül inancı, daha sonra aşırı Şii fırkalarda ortak bir inanç hâline gelmiştir. Hulül inancı bu aşırı fırkalar aracılığı ile bazı sufilere taşınıp bu çevrelerde taraftar bulmuştur.⁵⁵ Bu yaklaşım çerçevesinde karizmatik otorite sahibine aşırı nitelemeler isnat edilebilmektedir. Mesela karizmatik şahıs bazen görülmez olanla irtibatı sonucu ilahî olanın “organi” veya “ağzı” hâlini alarak görünen ve görünmeyen dünya arasında aracı olarak görülebileceği gibi, bazen de bizzat ilah olarak düşünülüp tapınma konusu olabilir.⁵⁶

⁵⁰ Bekir Topaloğlu, “Müstekbir” *DİA*, c. XXXII, s. 138-139.

⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 363.

⁵² Dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip, nasların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyenlere denilmektedir. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, c. XVI, s. 426.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 39. Aynı husus Ebu Hayyan tarafından da ifade edilmiştir. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdillemevcud vd., *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 1993/1413, c. V, s. 33.

⁵⁴ Hulül, ilahî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddi varlık görünümünde ortaya çıkması anlamına gelir. Kürşat Demirci, “Hulül”, *DİA*, c. XVIII, s. 40-341.

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulül”, *DİA*, c. XVIII, s. 341-344.

⁵⁶ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 407-412.

Netice olarak tefsirlerde yer alan bu iki yorumu cemetmek mümkündür. Yahudi ve Hristiyanların din adamları ile olan münasebetlerini konu edinen bu ayet, inananları, din adamlarına kayıtsız şartsız itaatten başlayıp ilah edinme şeklinde aşırı boyutlara ulaşabilecek bir karizma atfetmelerinden dolayı kınamaktadır. Zira bu tutum çeşitli olumsuz sonuçlara sebep olmaktadır.

3. Karizmanın Olumsuz Sonuçları

Dinî bir yapılanmanın ortaya çıkışında ve gelişmesinde lider karizmasının etkisi inkâr edilemez. Geçen yüzyılda karizmatik liderlik tipi bugüne değil geçmişe ait olarak kabul edilmiştir. Zira bu anlayışa göre modern öncesi dönemlerde tipik otorite biçimi geleneksel veya karizmatik iken, modern dönemde onun yerini yazılı rasyonel kurallar, yani “yasal” otorite almıştır. Ancak günümüzde ortaya çıkmıştır ki; karizmatik otorite tamamen geçmişte kalmamıştır. Zira en basit bir toplulukta bile liderlik vasfıyla öne çıkan birinin grubu büyük bir heyecanla sürükleyebildiği ve grubun performansını katlayabildiği görülebilmektedir. Bu sebeple en iyi yapılanmış teşkilat yapısında bile lider önemli bir fark ortaya koymaktadır.⁵⁷

Bir dinî topluluğunun ortaya çıkıp gelişmesinde ve İslam’ın hakikatlerini yaymasında o topluluğa önderlik eden din adamının önemli bir yeri olmakla beraber din adamının ortaya koyduğu karizmanın çeşitli olumsuz sonuçları da olabilmektedir. Karizmatik ilişkinin olumsuz sonuçlarından biri şöyle ortaya çıkmaktadır: Karizma, yenilikçi ve değişken olması nedeniyle, iddiasını ispat zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Diğer taraftan toplumsal gerilimler ve hızlı toplumsal değişimler sırasında ortaya çıktığından bu dönemde benzeri mesajla bir dizi karizmatik şahsiyet ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle aralarında taraftarlar için bir rekabet söz konusu olmaktadır. Bu durumda karizmatik şahıs, kendi meşruluğunu ispatlamak ve rakiplerinin iddiasını çürütmek zorundadır.⁵⁸ Tarihte din adamlarının peygamberlerle giriştikleri mücadeleyi bu bağlamda yorumlamak mümkündür. Çeşitli ayetlerde Yahudilerin peygamberlerini ve adaletle hükmedenleri katlettikleri ifade edilmektedir.⁵⁹ Ayetlerdeki üsluptan bu olayların münferit olmadığı, çok defa tekrarlandığı anlaşılmaktadır. Din âlimlerinin -en azından

⁵⁷ Aktay, *Karizma Zamanları*, s. 11, 12.

⁵⁸ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 57.

⁵⁹ Bakara, 2/61, 84-85; Âl-i İmrân, 3/21, 112, 181; Nisâ, 4/155; Mâide, 5/70.

belli bir kısmının- planlı ve yaygın olarak gerçekleşen bu olayların içinde bulunmaları kuvvetle muhtemeldir.⁶⁰

Karizmanın diğer olumsuz sonucu da karizmanın rutinleşmesidir. Buna göre gerçek karizmatik olay, ya gelenekselleşme ya da bürokratikleşme yönünde kurumsallaşır. Hangi yoldan ilerleneceği esas olarak izleyicilerin ya da önderin öznel niyetlerine göre belirlenmez, akımın kurumsal çerçevesine özellikle de ekonomik alana bağlıdır. Karizma kurumsallaşmakla, ekonominin koşullarına, yani günlük çalışma hayatının geçerli ve sürekli rutinlerine uyum sağlar. Burada ekonomi belirleyicidir, belirlenen değildir. Zamanla olağanüstü bağlılık ve coşku duyguları yatışmakta, yeni öğretiler kitlelere yayıldıkça karizma, önderin çağrısının taşıyıcısı durumuna gelen sosyal kesimin ihtiyaçlarına ve düşünce yapısına uyarlanmaktadır.⁶¹ Karizmatik lider, otoritesini bizzat bir sorumluluğa çağrı temelinde kurmak istese de bağlıları karizmaya faydacı ve maddeci ölçüler atfetmektedirler.⁶² Bu surette mutlak değerler uğruna gerçekleri görmezlikten gelmeye itebilen ilk anların karizmasının kurumsallaşmasıyla, sayıları artmış izleyicilerin madde çıkarları artık belirleyici hâle gelmektedir.⁶³ Buradan anlaşıldığına göre, karizmanın hüküm sürdüğü dinî bir yapı kaçınılmaz olarak ekonomik bir yapıya doğru evrilmektedir.

Konu Kur'an verilerinden hareketle ahabâr ve ruhban bağlamında ele alındığı takdirde sosyolojik tespitlere benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür. Kur'an'da hem ahabâr ve ruhban hem de hitap ettikleri kitleler mal ile ilişkileri bağlamında eleştirilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla karizmatik lider merkezli bir dinî toplulukta genele sirayet eden bir bozulmadan lider konumundaki insanlar da pay alabilmektedir. Tevbe suresinin 31. ayeti din adamlarını; kibirlenme, gururlanma, rablik iddia etme özellikleri ile niteledikten sonra 34. ayet de insanların mallarını alma konusunda hırs ve tamahkârlıkla nite-

⁶⁰ Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 82.

⁶¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 100.

⁶² Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 57, 59; Takala, *Charismatic Leadership and Power*, s. 49.

⁶³ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 99. Yasin Aktay, karizmanın rutinleşmesi konusunda daha olumlu bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre sosyolojik olarak karizmanın rutinleşmesi tamamen kaçınılamayan ama istenirse doğru ve erken tedbirler alınırsa epeyce geciktirilebilen bir dönüm noktasıdır. (s. 17) Ayrıca rutinleşme bazen o hareketin ayaklarının yere basması ve daha rasyonel ve programlı bir yönelişe girmesi anlamına da gelebilir. (Aktay, *Karizma Zamanları*, s. 72).

⁶⁴ Mesela; "Onlardan birçoğunun günaha girmede, düşmanlık etmede ve haram yemede birbirleriyle yarıştıklarını görürsün. Yapmakta oldukları şey ne kötüdür! Bari din adamları ve âlimleri onları yalan söylemekten ve haram yemekten menetselerdi. Bu yaptıkları ne kötüdür. Mâide, 5/62-63.

lemektedir. Razi'ye (ö. 606/1210) göre bu surette rablik iddia etmekle kastedilenin, insanların mallarını batıl yollarla almak olduğuna işaret edilmiştir.⁶⁵ Yani insanların mallarını batıl yollarla almak, rablik iddia etmenin sonucu olmaktadır. Söz konusu ayet mealen şöyledir:

*“Ey iman edenler! (Biliniz ki), ahbâr ve ruhbandan birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!”*⁶⁶

Bakıldığında insanların mallarının haksız olarak yenilmesinin çeşitli şekillerde gerçekleştiği görülmektedir. Onlar, hak dinin kendi dinleri olduğu ve hak dini takviye etmek vacip olduğuna göre bunun yolunun kendilerinin varlıklı hâle gelmelerinden geçtiğini söylüyorlardı. Bu yüzden inananlar ancak onlara hizmet ve itaat etmek, mallarını onlar için harcamak suretiyle Allah'ın rızasını kazanabileceklerdi.⁶⁷ Bu amaçla kilise veya havra adına, bu konuda yapılan infakın dinin bir gereği olduğunu ve Allah'a yaklaşılmaya vesile olduğunu vehmettirerek, inananlardan vergileri alıyorlar, topladıkları geliri de kendileri için biriktiriyorlardı.⁶⁸

Ruhbanlıktan söz eden Hadîd suresi 27. ayetinden hareketle de ruhbanlığın bu anlamda bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Hristiyanlar samimi niyetle, züht ve dünya lezzetlerinden yüz çevirmek suretiyle Mesih'in öğütlerinin tesiri için ruhbanlığı icat etmişlerdi. Ancak toplum onları tazim etmeye başlayınca bu yola süluk edenlerde cahillik, tembellik, ibadette şekilcilik, riya, ucub ve gurur hâkim oldu. Dördüncü asırda Hristiyanlık kurumsallaşınca ruhbanın manastırlarda geçimlerini temin etmeleri de sağlanmıştı. Böylece içlerinde bozulma ortaya çıktı. Ayetteki⁶⁹ *“Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik.”* ifadesi samimi olan ilk neslin durumunu; *“Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir.”* ifadesi de bozulmanın gerçekleştiği sonraki nesillerin durumunu ifade etmektedir.⁷⁰

⁶⁵ “Allah Teâla Yahudi ve Hristiyan liderlerini tekebbür, tecebbür, rububiyet iddiası ve insanlardan üstünlükle (tereffu) nitelediğinde bu ayetle de insanların mallarını alma konusunda hırs ve tamahkarlıkla nitelendirdi. Bununla rububiyet, tecebbür ve fahr izhar etmekle kastolunanın, insanların mallarını batıl yollarla almak olduğuna işaret etti.” Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 24.

⁶⁶ Tevbe, 9/33.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 43.

⁶⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, c. III, s. 27.

⁶⁹ Hadîd, 57/27.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, c. X, s. 425.

Tüm bu tarihi örnekler de göstermektedir ki karizmatik lider merkezli bir dinî topluluk, ileri aşamalarda bir değer bunalımı ile karşı karşıya kalabilmektedir. Bu yüzden Tevbe suresinin 31. ayeti ehl-i kitap ile ilgili bir vakıayı ifade ederken, son vahyin muhataplarını, din adamlarına aşırı bir karizma atfetmemeleri konusunda uyarmaktadır.

4. Karizmanın Sınırlanması

İslam geleneğinde din adamları ile inananlar arasındaki ilişkinin sınırı konusunda problemler var olagelmıştır. Mesela Şi'a'ya göre imamlar peygamberler gibi masumdur. Onlar doğumlarından itibaren küfür ve şirkten, yalan söylemekten, büyük küçük her türlü günahattan, hata, yanılma ve unutmaktan korunmuştur.⁷¹ Bu mezhep mensupları, imamlara vahiy alma keyfiyeti hariç peygamberlere verilen seçilmişlik, ismet, efdaliyet ve mucize göstermek gibi bütün sıfatları yüklemiştir.⁷² Öte yandan tasavvuf alanındaki bazı anlayışlar da bu yaklaşımla ilişkilendirilebilir. İlk sufiler keşf ve ilhamın vahiy gibi kesin olmadığını, sufinin keşfinde hata olabileceğini kabul ederken sonrakilere göre ilham sahibi, bulunduğu derecenin hakikatine erince artık nefsin kuruntusundan korkup kaygılanmaz; şeytan, peygambere gelen vahiy bozmadığı gibi nefsin kuruntusu da keşf ve ilhamı bozamaz; ilham da vahiy gibi koruma altındadır. Böylece velîlerin, dinî ve ahlakî davranışlarında ilahî bir koruma altında olduklarından yanılmayacakları kabul edilmiş,⁷³ hatta müridin şeyhine, ölünün "gâsil (yıkayanı) elinde her şeyiyle hareketsiz teslimiyeti gibi" teslim olması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁴ Bu çerçevede değerlendirilebilecek Alevî-Bektaşî geleneğine göre de dinî öndere itaat mutlak kabul edilmektedir. Zira müridin şeyhin buyruğuna yüz çevirmemesi gerektiği, aksi takdirde imansız gideceği ifade edilir. Bir diğer ifade ile sofî, mürşid ve mürebbisine nikâhlı gibidir; yedi adım rızasız yere gitse boş olur; nikâhının yenilenmesi gerekir.⁷⁵ Tasassub da tarihte çeşitli olumsuzlukların yaşanmasına sebep olmuştur. Hicrî III. (Miladî IX.) yüzyıldan itibaren mezhep taassubunun gittikçe güçlenmesi ile mezhepleri farklı olanların birbiri arkasında namaz kılamayacakları, nikâhlarının sahih olmayacağı gibi telakkiler yayılmış, Bağdat, Rey, İsfahan, Merv şehirlerinde fıkıh mezheplerine mensup gruplar birbirleriyle vuruşmuşlar, birçok

⁷¹ Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, c. XXIII, s. 136.

⁷² İlyas Üzüm, "İsna Aşeriyet", *DİA*, c. XXIII, s. 148; Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmamet", *DİA*, c. XXII, s. 202.

⁷³ Süleyman Uludağ, "Hıfz", *DİA*, c. XVII, s. 316.

⁷⁴ İsmail Ankaravi, *Minhacu'l-fukara*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 67.

⁷⁵ Fuat Bozkurt, *Buyruk*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s. 39, 56.

insanı ve serveti telef etmişlerdir.⁷⁶ “Bir inanç veya düşünceye gerçeğini anlamadan sıkı sıkıya bağlılık” anlamına gelen ve mezheplerin ortak yönünü teşkil eden taassubun asıl sebebi, halkı kendine bağlamak suretiyle liderlik elde etme tutkusudur.⁷⁷

Bu örnekler İslam geleneği içinde din konusunda topluma rehberlik edenler ile inananlar arasındaki ilişkinin sınırı konusunda problemin varlığını ortaya koymaktadır.⁷⁸ Konumuz olan Tevbe suresinin 31. ayeti Yahudi ve Hristiyan din adamlarından hareketle evrensel bir vakiya işaret etmektedir. Ancak bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak, -birkaçı dışında- Müfessirlerin genel olarak Adiy b. Hâtim rivayetini nakletmekle yetindikleri görülmektedir. Bu ise, ayette ifade edilen hakikatin, geçmiş ümmetlerin durumlarının tasvirinden ibaret olarak algılanmasına yol açmaktadır. Müfessirler içinde bu konudaki istisnaların en önde geleni, Fahreddin er-Razî (ö. 606/1209)'dir. Razî konu üzerinde ayrıntılı olarak durmakta; ayetin tefsiri sadedinde zikrettiği dört vecihten her birinin bu ümmette de görüldüğü ve gerçekleştiğini ifade ederek⁷⁹ bir üstadından şöyle nakille konuyu örneklendirmektedir:

“Mukallit fakihlerden bir toplulukla karşılaştım. Bir meselede onlara Allah'ın kitabından birçok ayet okudum. Onların mezhepleri bu ayetlere muhalif idi. Bu ayetleri kabul edip iltifat etmediler. Bana şaşkın bir şekilde bakıp kaldılar. Yani selefimizden rivayet hilafına olduğu hâlde bu ayetlerin zahiri ile amel nasıl mümkün olur. Dikkatle teemmül etsen bu hastalığımı dünya ehlinin birçoğunun damarlarında mevcut olduğunu görürsün.”⁸⁰

Tevbe suresinin 31. ayetini son vahyin muhatapları ile ilişkilendirerek yorumlayan müfessirlerden biri de Şevkani'dir. (ö. 1250/1834) Müfessir söz konusu ayeti taklit konusu ile irtibatlandırmaktadır. Ona göre taklit Yahudilerin ve Hristiyanların ahbâr ve ruhbanı ilah edinmesinden farksızdır. Çünkü onlar din adamlarına ibadet etmemekte; aksine onlara itaat etmek-

⁷⁶ İbn Cerir et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı kitabında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermediği için Hanbelîler tarafından taşın tutulmuş, vefat ettiği zaman ancak gece defnedilebilmiştir. (Karaman, “Fıkıh” *DİA*, c. XIII, s. 9.

⁷⁷ Mustafa Çağrı, “Taassup”, *DİA*, c. XXXIX, s. 285.

⁷⁸ Günümüzde mevcut çeşitli dinî gruplar da bu açıdan incelendiği takdirde benzer sonuçların ortaya çıkacağını tahmin etmek güç değildir.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 39. Aynı husus Ebu Hayyan tarafından da ifade edilmiştir. Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, c. V, s. 33. Sâdi, itaat konusundaki aşırılıkları; kabir, ziyareti, kurban kesme, dua etme, yardım isteme gibi hususları ayetin tefsiri çerçevesinde zikretmiştir. Abdurrahman b. Nasır Sâdi, *Teysiru'l-kerimi'r-rahman fi tefsiri kelami'l-mennan*, Daru İbni'l-Cevzi, trz., c. III, s. 648.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVI, s. 39.

te, haram saydıklarını haram, helal saydıklarını helal kabul etmektedir. Müfessire göre, bu ümmetin taklitçilerinin yaptığı da bundan ibarettir.⁸¹

Karizmanın olumlu yönleri bir tarafa, olumsuz yönlerini önlemek için sınırlarının belirlenmesi önerilebilir. Zira sınırlı olup olmaması açısından ele alındığında, karizma iki türde incelenmiştir. Bunlardan birincisi, toptan bir itaati, hatta kendi öz amaçlarından vazgeçmeyi gerektiren, bulanık ve çoğu zaman sınırlanması imkânsız olan “Şahsi Karizma”dır. “Fonksiyon Karizması” ise sınırlı ve ölçülü bir itaat isteyen, tanımlanması daha kolay, daha sathi, daha az yaygın, daha az etkin karizmayı ifade eder. Bu ayrım, peygambere, veliye ya da üstada gösterilen sadakatle örneklendirilmektedir.⁸² Karizmanın sınırlanması, din adamına insanüstü nitelikler yüklemek suretiyle mümkün olabilecektir.

Dinî bir topluluğun inşasında hem din adamının etkileyici şahsi özellikleri, hem de dinin evrensel ilkeleri etkin rol oynayabilir. Bu ikisi kıyaslandığında, şahsi özelliklerin baskın olduğu ilişki duygusal bir ilişkidir. Bu durumda, din adamı konumundaki kişi hakkında duygusal bir yoğunluk söz konusudur. Ancak hayatın değişen şartları, bu yoğunluğun aynı oranda devam etmemesine; dolayısıyla başka etkenlerin belirleyici hâle gelmesine sebep olur. Zaman içinde duyguların etkinliğinin azalması ile maddi menfaat ilişkileri baskın hâle gelecek; diğer bir tabirle “karizmanın rutinleşmesi” söz konusu olacaktır. Dinî bir topluluğun parçası olması hasebiyle dindar insan, bu sayede maddi/manevi çeşitli kazanımlara sahip olmayı sürdürmektedir. Kendisini bu topluluğa bağlayan şey artık sadece din adamının karizması değil, bundan daha fazla, sahibi olduğu maddi-manevi kazanımlardır. Buna mukabil değer ve ilkelerin baskın olduğu bir ilişkide akıl ve mantık hüküm sürmektedir. Böylece dinî topluluğa olan bağlılık karizma etrafında değil, dinin ilke ve değerlerinin etrafında şekillenecek, geçici dalgalanmaların etkisiyle yön değiştirmeyecektir.

İslam açısından değerlendirildiği takdirde de asıl olan, karizma kavramını yok saymak değil, dinin koyduğu sınırlar içinde fonksiyonunu icra etmesini sağlamak; dolayısıyla onu sınırlamak ve kontrol altına almaktır. İslam, ulû'l-emre itaat ve hürmeti Allah'ın emri olarak telakki etmiştir. Fakat bu itaat re'sen/mutlak değil Allah'a ve Resûlüne itaatle kayıtlıdır.⁸³ Diğer bir tabirle bu itaat “maruf” ile yani akla, dine ve insan tabiatına uygun olan konularla sınırlıdır.⁸⁴ Nitekim inananlar için örnek olan Hz Peygamber'in

⁸¹ Şevkani, *Fethu'l-kadir*, c. II, s. 403.

⁸² Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 410, 431.

⁸³ Nisâ, 4/59; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 361.

⁸⁴ Buhârî, “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmâre”, 38, 39, 40.

peygamberliğinin yanında insan olma özelliği,⁸⁵ insan olarak sınırlılıkları Kur'an'da vurgulanmaktadır.⁸⁶ Hz. Peygamber de bu sınırlılığı kabullenmiş ve bir beşer olarak hayatını yaşamıştır.⁸⁷

Tevhit ilkesi, karizmatik otoriteyi sınırlamayı gerektiren sebeplerin en başta gelenidir. Çünkü dinde mutlak otorite sahibi Allah'tır; dini doğru ve tam olarak anlayıp insanlara doğru olarak aktarmaları bakımından Müslüman din bilginleri dolaylı olarak bir dinî otorite sahibidirler.⁸⁸ Diğer taraftan Kur'an'ın inananlara teklif ettiği, insanlara rehberlik edecek dinî otorite modeli bilgi eksenslidir. Yani Kur'an'da vurgulanan dinî otorite, irsiyete, kabileye veya doğuştan özel bir donanıma değil, beşeri çaba ve gayrete dayanmaktadır.⁸⁹

Din adamı karizmasının içeriği, dini doğru ve tam olarak anlamak, tebliğ etmek, dinî hayata örneklik yapmak, dini bidatlardan korumak, Kur'an ve sahih sünnette hüküm verilmemiş konularda içtihat yapmakla sınırlıdır. Naslarda açık bir şekilde mevcut olmadığı takdirde din adamının verdiği hükümler beşeri yorumlar olarak kabul edilmeli, onlara ilahî hüküm nazarıyla bakılmamalıdır. Zira hükmü verenin hata etmesi de mümkündür. Âlimlerce verilen ve naslara uygunluğu tartışmalı olan hükümleri benimsemekte Müslümanlar serbesttir. Aksi takdirde onlara din vazetmek gibi bir konum biçilmiş olur ki bu Kur'an'da şirk olarak kabul edilmiştir.⁹⁰ Ayrıca bu hususta şunlar ilave edilebilir:

“Din bilgininin otoritesi, onları inanç ve ibadetlerin yanı sıra, helal ve haramları değiştirmeye, Allah-kul arasına aracılık etmeye yetkili kılmaz. Onlara, tabiat kanunlarını aşmak, fiziğin yanı sıra metafiziğin de temel ilkesini oluşturan illiyet ilkesini bir tarafa bırakıp varlıklar üzerinde harikulade tasarruflarda bulunmak gibi bir konum kazandırmaz.”⁹¹

⁸⁵ Kehf, 18/110.

⁸⁶ Arâf, 7/187-188.

⁸⁷ Bir beşer olarak Hz. Peygamber'in şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 224-248.

⁸⁸ Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Dini Otorite*, s. 32, 33.

⁸⁹ Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 114.

⁹⁰ Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Dini Otorite*, s. 32-33.

⁹¹ Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Dini Otorite*, s. 33. Halk keramet sahibi veliyi Allah'a en yakın kişi olarak görmüş, onun ilahî bir güce dayandığına ve bu güçle istediği her şeyi yapabileceğine inanmıştır. Büyük sufiler ise bu kanaatin yanlış olduğunu, kerametın Allah'a yakınlık derecesinin göstergesi sayılmadığını, kerameti görülmeyen velilerin de bulunduğunu, bunların mertebelerinin keramet sahibi velilerden daha yüksek olduğunu, kerametın henüz işin başında bulunan bazı velilerde görüldüğünü, kerametın ve keramet sahibi velilerin manevi durumlarının abartılmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Süleyman Uludağ, “Keramet”, *DİA*, c. XXV, s. 267.

Netice olarak Tevbe suresinin 31. ayeti ahbâr ve ruhbanı rab edinen önceki ümmetleri kınarken, bütün inananları din adamlarına insanüstü nitelikler yüklememeleri konusunda uyarılmaktadır. Bu surette din adamı karizması sınırlı bir şekilde varlığını devam ettirmelidir. Böylece hem karizmatik ilişki devam edecek hem de toplum, değerlerinden sapmaksızın varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürebilecektir.

Sonuç

Diğer dinlerde olduğu gibi İslam geleneğinde de din adamları ile inananlar arasındaki ilişkinin sınırı konusunda problemler söz konusudur. Tevbe suresinin 31. ayeti bu konuya değinmekte olup, ayetin tefsiri ilgili rivayetle sınırlanıp tarihi bir çerçeveye hasredilmemelidir.

İnananların din adamları ile ilgili tutumlarını karizma kavramı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Karizma, kişinin başkaları üzerinde etkinliğini ifade eden bir kavramdır; daha çok kişisel özelliklerden; yani kişinin olağanüstü özelliklere sahip olduğuna dair kanaat ile tecrübe, feraset, ilim vb. unsurlardan kaynaklanmaktadır. Belli bir görevde bulunmanın sağladığı bir karizma da söz konusudur. Ahbâr ve ruhban çeşitli özellikleri ile toplumda etkili, karizma sahibi kişilerdir; başta dinî olan görevleri onlara bir karizma sağlamış ve etkileri hayatın çeşitli alanlarına doğru genişlemiştir. Tevbe suresinin 31. ayeti, inananların din adamlarına karşı kayıtsız şartsız itaatten başlayıp ilah edinmeye kadar varabilecek bir karizma atfetmemeleri konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Dinî bir topluluğun var oluşunda o topluluğa önderlik eden din adamının önemli bir yeri vardır. Ancak din adamı karizmasının çeşitli olumsuz sonuçları da söz konusudur ki bunlardan biri de karizmanın rutinleşmesidir. Yani zaman içinde karizmatik ilişkiye hâkim olan duyguların yatışımasıyla yeni öğretiler toplumun düşünce yapısına uyarlanmakta ve böylece faydacı ve maddeci ölçüler topluma egemen olmaya başlamaktadır. Ahbâr ve ruhban bağlamında Kur'an'da inananlar ile din adamları arasındaki ilişkinin de böyle bir seyir izlediği anlaşılmaktadır. Bu yüzden Tevbe suresinin 31. ayetini karizmanın sınırlanması gerekliliğinin bir ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu durumda toptan bir itaati gerektiren, çoğu zaman sınırlanması imkânsız “Şahsi Karizma” yerine, sınırlı ve ölçülü bir itaat isteyen, daha az etkin “Fonksiyon Karizmasının” ön plana çıkarılması gerekir. Bu da karizma sahibine insanüstü nitelikler yüklenmemesiyle mümkün olabilecektir. Sonuçta duygusal bir yoğunluğun hâkim olduğu bir ilişki yerine değer ve ilkelerin baskın olduğu; yani akıl ve mantığın geçerli olduğu

bir ilişki söz konusu olacaktır. Böyle bir durumda hem sınırlı da olsa karizmatik ilişki varlığını sürdürecektir, hem de toplum değer bunalımı tehlikesi ile karşı karşıya gelmeyecektir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, *Karizma Zamanları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Akyüz Niyazi, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Dini Araştırmalar*, c.1, sy. 3 (1999), s.43-64.
- el-Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, thk. Seyyid İmran, Dâru'l-Hadis, Kahire 1426/2005.
- Ankarâvî İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ*, (nşr. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Bozkurt, Fuat, Buyruk, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîh*, Daru's-Selam li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad 2008, (Mevsuatü'l-Hadisî's-Şerif içinde).
- Bulut, Mehmet, “İsmet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001.
- Çağrı, Mustafa, “Taassup”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010.
- Demirci, Kürşat, “Hulûl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhit*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.
- İbn Âdil, Ebu Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyyetü li'n-neşr, Tunus 1884.
- İbn Atyiye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, Mekke 1997/1417.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Ciyl, Beyrut trz.
- İbn Hanbel Ahmed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, 1420.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cemâlüddin b. Mükrim, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrut trz.
- el-İsfahânî, Râğib, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992/1412.
- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.

- Karlı, İbrahim H., *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006/1427.
- el-Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî ve Evlâdihi, Mısır 1946/1365.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Huseyn, *Daru's-selam li'n-neşri ve't-tevzi*, Riyad 2008 (Mevsuatü'l-Hadisîş-Şerif içinde).
- Öz, Mustafa - Avni İlhan, "İmamet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbnü'l-Allâme Ziyâuddin Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1366/1947.
- Sâdi, Abdurrahman b. Nasır, *Teysiru'l-kerimi'r-rahman fi tefsiri kelami'l-mennan*, Daru İbni'l-Cevzi, trz.
- Sarıçam, İbrahim, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Şevkânî, Muhammed. B. Muhammed b. Ali b. Abdullah, *Fethu'l-kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi tevîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdül-mecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire-trz.
- Takala Tuomo, "Charismatic Leadership and Power", *Problems abd Perspective in Management*, sy. 3, 2005.
- Topaloğlu Bekir, "Müstekbir" *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Türcan, Galip, "İslam'da Dini Otorite", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 11, (2005)
- Uludağ, Süleyman. "Hıfz", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998.
- , "Keramet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2002.
- Üzüm, İlyas, "İsna Aşeriye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2002.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, trc. Taha Parla, İletişim, İstanbul 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kur'an-ı Kerim'de Dini Otorite", *Dini Otorite Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- , "Hulûl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul trz.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997.

EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ RELATIONSHIP BETWEEN MIND AND NARRATION ACCORDING TO EBU'L-HASEN EL-EŞ'ARÎ

FARUK GÖRGÜLÜ

DR.

DİB, SÜRELİ YAYINLAR VE
KÜTÜPHANELER DAİRE BAŞKANI



ÖZ

Eş'arî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarının yanında, onun hayatında geçirmiş olduğu düşünce evrelerinin de etkisinin önemli bir rol oynadığı gerçektir. Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde akli meselelerin izahı bizim yaptığımız gibi olmamıştır. Bu yüzden de o gün kelam ilmi doğmamıştır. Kelamcıların söz konusu ettikleri konulara Hz. Peygamber tarafından değinilmemiş olması bu konularda müzakere ve akıl yürütülmeyeceği anlamına gelmez. Hz. Peygamber dini konularda ihtiyaç duyulan ve insanların zihinlerine takılan problemler hakkında konuşmuş ve delilleriyle o meseleleri izah etmiştir. Kelamî konuların Kur'ânî ve nebevî dayanaklarının bulunduğunu ifade eden Eş'arî Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hudusu, öldükten sonra dirilme vb. konuları gerek ayetlerden delillerle gerekse akli istidlallerle ispatlamaya çalışır. Bu ifadelerden Eş'arî'nin aklın kullanılmasına karşı çıkmadığını, aksine imanın aklın izahının İslam'da bir zorunluluk olduğunu benimsediğini ifade etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Akıl, Nakil, Kelam, İman.

ABSTRACT

Besides the political and social conditions of the era he lived, his thinking stages played an important role in shaping the thought of Eş'arî. According to Eş'arî, rational issues were not explained during the periods of the Prophet and the Companions as we do nowadays. Therefore, the science of Islamic theology did not emerge that time. The fact that the issues which theologians examine nowadays were not touched upon by the Prophet, does not mean that these issues cannot be thought and minded upon them. The Prophet talked about religious issues and explained them with evidences when it is needed and when the people regarded them as problematic. According to Eş'arî the theological issues have the Qur'anic and prophetic foundations. He tried to prove some issues such as Allah's existence and His unity, created universe, resurrection after the death etc. by both evidences from the verses of Qur'an and rational inferences. By these expressions, we can say that Eş'arî did not oppose the use of mind. On the contrary, it is possible to state that he adopted the idea of explaining the faith by mind is an obligation in Islam.

Keywords: el-Eş'arî,
Mind, Narration,
Theology, Faith.

Giriş

Akıl ile nakil arasındaki ilişki öteden beri ilim dünyasını meşgul eden konuların başında yer almıştır. Aklın tek başına hakikatin bilgisine ulaşım ulaşılamayacağı ve akıl ve nakil ilişkisinde sınır çizgisinin hangi noktada başlayıp hangi noktada bittiği, tarih boyunca düşünce sistemlerinin temel meselelerinden biri olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "And olsun, size içinde sizin için öğüt bulunan bir Kitap indirdik. Hâlâ akletmiyor musunuz?"¹ ve "Elif. Lâm. Râ. Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye layık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır."² gibi ayetlerde hem akla hem de nakle vurgu yapılmakla birlikte akıl ve naklin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hususunda İslam âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşler ve bu görüşler de zamanla İslam dünyasını derinden etkileyen mezhep ayrışmalarına yol açan etkenlerden birisi hâline gelmiştir.

Hiz. Peygamber (s.a.s.) döneminde sahabe karşılaştığı sorunları Hiz. Peygamber'e getiriyor, Hiz. Peygamber de kendisine sunulan sorunları akıl ve vahiy dengesini gözeterek çözüme kavuşturuyordu. Ancak Hiz. Peygamberin vefatının ardından sahabe, karşılaştıkları problemleri Kur'an-ı Kerim, hadis ve Hiz. Peygamber'den bizzat gördükleri şekilde istişare mekanizmasıyla çözüyordu. Müslümanlar, dört halife dönemiyle birlikte fetihlerle kadim bir medeniyete sahip Yunan, Hint ve İran kültürleriyle yüz yüze geldiler. Bu karşılaşma İslam dünyası için sadece savaşların neticesinde ortaya çıkan fiziksel bir çarpışma değil, aynı zamanda sözkonusu coğrafyalarda yer alan inanç, tarih ve düşünce birikiminin inşa ettiği akılların karşı kar-

1 Enbiyâ, 21/10.

2 İbrahim, 14/1.

şıya gelmesiydi. Bu karşılaşma beraberinde yeni kavramların ve teorik problemlerin İslam dünyasına girmesine yol açtı. İslam âlimleri bu problemlerin çözümünde akıl ve naklin nasıl bir rol üstleneceği ve sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İslam düşüncesinde aklın meydan okumasına karşı tepki, genel olarak iki kutupta kendisini göstermiştir. a) Dinsel konularda bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini tümüyle inkâr etmek. b) Müstakil bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini kabul etmek. Bu iki kutup arasında aklın bir bilgi kaynağı olarak durumu konusunda değişik kabul ve ret türleri de mevcuttur.³

Aklı müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Selefî düşünce Kur'an ve sünneti akıl ve nakil ilişkisinde mutlak bir otorite olarak kabul etmiş, özellikle itikadî konularda beşeri bir kuvve olan aklın nakli tevil edemeyeceğini ileri sürmüştür.

Akl ve nakil ilişkisi konusunda uzlaştırma yolunu takip eden ve akıl ve nakili bir hakikatin iki farklı yansıması olarak kabul eden Farabi ve İbn Sina'nın yanı sıra, bir hakikatin iki farklı ifadesi olmakla birlikte akıl ve nakilin yöntemlerinin farklı olduğunu savunan İbn Rüşd, bu görüşüyle düşünce tarihinde âdeta bir çığır açmıştır.

İslam düşünce tarihinde Mutezile, aklı ön plana alan kelamî bir metot geliştirmiştir. Her ne kadar Mutezile aklı hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak olarak kabul etse de kullandığı kelamî metotta nakle sırtını dönmemiş, aklın alanına giren problemlerde aklı, naklin alanına giren konularda da Kur'an ve sünneti kaynak olarak değerlendirmişlerdir.

Mutezile âlimleri gibi akla öncelik tanıyan Ebû Mansur el-Mâturidî (ö. 333/944.) aklı "birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme yetisi"⁴ olarak tanımlamıştır. Ona göre kavramların oluşumu akıl yoluyla meydana gelmektedir. Akıl dış dünyayı duyu vasıtasıyla kavrayabilmektedir. Dış dünyayı kavramada duyu organlarının sınırlı olduğunu belirten Mâturidî, aklın da bütün dinî gerçekleri kavramada idrak gücünün sınırlı olduğunu ifade ederek akıl nakil ilişkisinde dinî alanda akla bir sınır koymaktadır.

I. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Düşünce Dünyası

Düşünce tarihimizde hicrî dördüncü asırdan itibaren gelişen fikir hayatında önemli bir rol oynamış kişilerin başında hiç şüphesiz Ebu'l-Hasen el-

3 Binyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumunu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev. Salih Özer, *İslami İlimler Dergisi*, sy. 1-2, s. 289.

4 Mâturidî, *Kitabu't- tevhid*, s. 6.

Eş'arî gelir. Eş'arî, gerek hayatının Mutezilî fikirleri benimsediği döneminde gerek Ehl-i Hadis itikadını benimseyip, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki süreçte, düşünce ve görüşleriyle toplumu etkilemiş, hatta kendisinden sonra müfessir, muhaddis ve kelâm âlimi birçok kişiye fikir öncülüğü yapmış, böylece şöhreti geniş bir alana yayılmış olan bir bilginidir. Bâkîllânî (ö. 403/1012), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî (ö. 606/1209), Amidî (ö. 631/1233), Beydâvî (ö. 685/1286), Taftazânî (ö. 793/1390) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi yaşadıkları dönemlere damga vurmuş pek çok âlim, Eş'arî'nin fikir dünyasından etkilenenlerden sadece bir kısmıdır.

Eş'arî'nin eserlerinin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamış olsa da, kendisinden sonra gelen öğrencileri onun görüşlerini geliştirerek daha sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Hatta Selçuklular döneminde meşhur Nizâmîye medresesi gibi resmi eğitim kurumlarında Eş'arîlik düşüncesi ders olarak okutulmuş ve böylece siyasi iktidarcı desteklenerek tüm İslam dünyasına yayılması sağlanmıştır. Akaid konularında Maturidî ekolüne bağlı olan Osmanlı medreselerinde bile kelâm ilmi programları içinde çoğunlukla Eş'arî ekolünün görüşlerine yer verilmiştir.

Bütün bunlarla birlikte Eş'arî ve onun öncülüğünde teşekkül eden Eş'arîlik ekolüne yönelik, gerek İslam âlimleri gerek Batılı bilginler tarafından pek çok eleştiri yapılmıştır. Müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye (pre-determinizm) anlayışının yaygınlaşmasında Eş'arî kelâm okulunun büyük katkısının olduğu iddia edilmiştir.⁵

Eş'arî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarının yanında, onun hayatında geçirmiş olduğu düşünce evrelerinin de etkisinin büyük bir rol oynadığı gerçektir. Bu sebeple Eş'arî'nin akıl-nakil konusundaki görüşlerini ele alırken iki aşamada ele almak yerinde olur. Bunlardan ilki İbâne'li dönem diyebileceğimiz Mutezile'den ayrıldıktan sonraki ilk dönem, diğeri ise onun kelâmı savunmak düşüncesiyle kaleme aldığı Risâle ilâ ehli's-sağr ile Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'âyı yazmış olduğu dönemdir.

Hayatının büyük bir bölümünde Mutezile'nin fikirlerini savunan Eş'arî, daha sonra bu mezhepten ayrılarak yeni bir ekolün doğuşuna zemin hazırlamıştır. O, içinde yaşadığı toplumun siyasi ve sosyal olaylarının bir sonucu olarak kendisine yönelebilecek eleştirileri uzaklaştırmaya çalışmış, geçmişteki Mutezile izlerini silebilmek için başlangıçta Hanbelî ağırlıklı (ehl-i hadis) bir söylemi benimsemiştir. Nitekim Eş'arî, Mutezile'den ayrı-

⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1993, s. 77.

lışının ilk günlerinde yazmış olduğu “el-İbâne an usûlî'd-diyâne” adlı eserinin girişinde bunu belirtmiş, metot olarak Kur'an, sünnet, sahabe, tabiîn ve hadis imamlarından nakledilen rivayetlerin yolu üzerine olduğunu belirttikten sonra, Ahmed b. Hanbel'e⁶ olan bağlılığını ve onun görüşlerini benimsediğini ifade etmiştir.⁷ O, bu eserin başında akli te'vil yöntemini benimseyen Mutezile mezhebini haktan ve ehl-i hadis'in (Selef) yolundan ayrılmakla suçlayarak şöyle demiştir: “Mutezile ve Kaderiyye gibi haktan sapan fırkaların çoğu, Kur'an'ı, Allah'ın hakkında hiçbir delil indirmedeği, Hz. Peygamber'den ve Selef imamlarından rivayet edilmediği bir biçimde kendi görüşleri doğrultusunda tevil etmişlerdir. Sahabenin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği ve tevatür derecesine ulaşmış olan hadislere muhalefet etmişlerdir.”⁸

Daha çok ehl-i hadis (Selefi) bakış açısının sergilendiği el-İbâne adlı eserde Eş'arî, karşıt düşünceleri bu şekilde reddetmiş, meselelere akli çözüm getirmeye çalışan kelâmcılara büyük bir eleştiri getirmiştir. Eş'arî'nin başlangıçta göstermiş olduğu bu tavır sebebiyle kullandığı usulde akıl nakil konusundaki denge nispeten nakil tarafına doğru kaymıştır.

Bu devrede Eş'arî, itikadî esasları belirlerken büyük oranda Ahmed b. Hanbel'den faydalanmış olmakla birlikte, nakli akılla destekleyen görüşlere de yer vermiş, İbn Küllab, Muhâsibî ve Kalânisi gibi kelâmcıların görüşleri doğrultusunda bir çizgi takip etmiş, ancak kendine has bir kelâm sistemi de ortaya koymuştur. Onun sistemi Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının bir mektebi hâline gelmiştir.⁹ Dolayısıyla İbâneli dönemde Eş'arî'nin sadece naslara bağlı kalıp akli delil olarak kullanmadığını iddia etmek, ya da itikadî konularda akli kullanmayı yasakladığını öne sürmek ona karşı büyük bir haksızlık olur kanaatindeyiz.

Ünlü İslam filozofu İbn Rüşd, “Faslu'l-makâl” adlı eserinde Eş'arî'nin nasları yorumlama metodunu pek başarılı bulmamaktadır. O'na göre Eş'arî'nin nasları yorumlaması akli olarak ikna etmeye yetmediği gibi onun yorum yöntemi de zihni kesin bilgiye götürecek düşünce kuralları da içermektedir.¹⁰

⁶ Ahmed b. Hanbel, kelâmcıların akli usüllerini reddetmiş, dinî akideler ile fıkıh meselelerinin Kur'an ve sünnetten doğrudan alınmasında ısrar etmiş, nasların zahirine bağlılığını belirtmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Hasan Raşid, Kahire 1393.

⁷ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire 1987, s. 43.

⁸ Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 42, 43.

⁹ İrfan Abdülhamid, “Eş'arî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 446.

¹⁰ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti veş-şeriatî minel'ittisal*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 66.

Mutezile'den ayrılışının ilk dönemlerinde çok fazla tevil yoluna gitmeyen Eş'arî, Kur'an-ı Kerim'de yer alan müteşâbih ayetlerle ilgili de yorum yapmayı doğru bulmamış, Mutezile ve Cehmiyye'nin söz konusu ayetleri açıklarken akli teville kaçan yorumlarını da isabetli görmeyerek, onları şiddetli bir şekilde eleştirmiş,¹¹ zaman zaman bu eleştirilerini çok daha ileriye götürerek özellikle halku'l-Kur'an konusunda söz konusu ekolleri küfre düşmekle itham etmiştir.¹²

Bir nevi tepki dönemi olarak da nitelendirebileceğimiz bu ilk zaman diliminde Eş'arî'de böyle bir anlayışın söz konusu olmasını doğal olarak kabul etmemiz gerekir. Zira Mutezile'den ayrıldıktan sonra gitmiş olduğu Bağdat'ta hâkim olan görüş/anlayış, selefî-Hanbelî ağırlıklıydı. Eş'arînin bu ilk devrede yazdığı İbâne adlı eseri, Ahmed b. Hanbel'in "er-Reddü ale'z-Zenâdika" adlı eserine belirli yönleriyle (muhteva-işleyiş-üslup) paralellik arz etmektedir.¹³ Dolayısıyla bu iki eser birbirleriyle karşılaştırıldığında birçok yönden uyumlu oldukları görülecektir.

İrfan Abdülhamid, zamanın şartlarının Eş'arî'yi etkilediğini, bu sebeple başlangıçta güven sağlamak ve İslam tefekküründe merkezi bir rol üstlenmek için ıslahçı diyebileceğimiz bir metodu benimsediğini, kendisine yeterince itimat sağlandıktan sonra çabasının ikinci etabına geçtiğini belirtir. Ona göre bu safhada dînî akideler üzerindeki düşüncelerde kullanılan akli delillerin dine uygunluğunun tespiti yapılmıştır.¹⁴

Nitekim, ilk günlerde Eş'arî üzerinde bulunan Hanbelî ağırlığı daha sonra yavaş yavaş kaybolmaya başlamış, ikinci devre olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde kelâm ve akla karşı Selefîyye'nin arasında oluşmuş olan tepkisel görüşleri ortadan kaldırmak için "Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm" adlı eserini kaleme almıştır. Eş'arî bu davranışıyla akıl ve nassın hükümlerini telif etmeyi amaçlamış, kendi döneminde oluşmuş aşırı uçlar arasında bir nevi uzlaştırıcılık diyebileceğimiz denge görevi üstlenmiştir. O, bu eserinde sadece nakli esas alan bir anlayışın yetersiz kaldığını ve insanın asli taleplerini karşılayamayacağını anlatmış, bunun yanında nakli bir tarafa bırakarak sırf akli tercih etmeyi uygun görmemiş, aklın tek başına yeterli olamayacağını bunun yanında naklin de ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.¹⁵

¹¹ Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 97-112.

¹² Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 86.

¹³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire 1393.

¹⁴ İrfan Abdülhamid, *İslâmîda İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 149.

¹⁵ Bkz. Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm istihsân*, Lüma' içinde, nşr. Mccarthy, Beyrut 1953, s. 88-95.

Eş'arî “İstihsân” adlı eserinde kelâmle meşgul olmayı bidat olarak görenleri yani aklî düşünceyi ve tevili kabul etmeyenleri eleştirmiş, o, bunu iddia eden kişilerin, dinî konuda araştırma yapmak ve düşünmek (nazar ve istidlâl) kendilerine zor geldiği için cehaleti kelâma tercih ettiklerini, taklit ve kolaycılığa başvurduklarını, dinin temel ilkelerini akla uygun bir şekilde izah etmeye çalışan ve bu konularda araştırma yapan kimseleri (kelâm yapanları) bidat ve sapıklıkla itham ettiklerini belirtmiştir.¹⁶

1- Eş'arî' ye Göre Akıl-Nakil İlişkisi

Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde aklî meselelerin izahı bizim yaptığımız gibi olmamıştır. Bu yüzden de o gün kelâm ilmi doğmamıştır.¹⁷ Ona göre, kelâmcıların söz konusu ettikleri konulara Hz. Peygamber tarafından değinilmemiş olması, bu konularda müzakere ve akıl yürütülmeyeceği anlamına gelmez. Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber, dinî konularda ihtiyaç duyulan ve insanların zihinlerine takılan problemler hakkında konuşmuş, gerektiğinde araştırmış ve delillerle meseleleri izah etmiştir.¹⁸ Eş'arî, her mesele hakkında Hz. Peygamber'den cevap gelmemiş olsa da, en ayrıntısına kadar Hz. Peygamber'in bu meseleleri bildiğini ifade eder. Ona göre bu tür konuların temel prensipleri detaylara (ayrıntılara) inilmeksizin Kur'an ve sünnette mevcuttur.¹⁹

Eş'arî, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve hakkında nas bulunmayan birçok meseleyi, gerek sahabenin, gerekse daha sonraki Müslümanların tartıştıklarını, hakkında nas bulunmasa da Müslümanların bu türden sorunlarını Kur'an ve sünnette hakkında nas bulunan meselelere kıyas ettiklerini ve dolayısıyla içtihatla bu tür meseleleri çözdüklerini ifade eder.²⁰ Eş'arî bununla aklî bir çabanın ürünü olan kıyas ve içtihadın yapılmasının zorunlu olduğunu, her meselenin çözümüyle ilgili bir nassın bulunmasının söz konusu olmadığını belirtir.

Eş'arî'ye göre vahiy yönetimli dinî problemlerin hükmü yine vahiy yönetimine dayanan dinî ilkelere gönderilmelidir. Aklî meselelerin hükmü de kendi konusuna gönderilmelidir. Ona göre ne aklî konular nakli konulara, ne de nakli konular aklî konulara karıştırılmamalıdır. Hz. Peygamber zamanında halku'l-Kur'an, cüz vb. konularındaki görüşler ortaya çıksaydı, O, kendi döneminde ortaya çıkanları açıkladığı gibi bu konularla ilgi-

¹⁶ Eş'arî, *İstihsân*, s. 87.

¹⁷ Eş'arî, *İstihsân*, s. 91.

¹⁸ Eş'arî, *İstihsân*, s. 94-95.

¹⁹ Eş'arî, *İstihsân*, s. 89-95.

²⁰ Eş'arî, *İstihsân*, s. 95.

li de konuşurdu.²¹ Eş'arî'nin ifadesine göre Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan meselelerde tarafsız olmak da meselelere çözüm getirmez. Şayet bir tercih yapılmışsa, bununla Hz. Peygamberin yolundan çıkıldığını söylemek de mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre yeni çıkan problemlere çözüm aramak gerekmektedir.

Eş'arî, İstihşân adlı risalesinde birçok örnekleme ile nazar ve istidlale karşı çıkanları eleştirir ve bu kişilere karşı mantıki cevaplar verir.²² Ayrıca o, akli incelemenin meşruiyetini temellendirirken, muhataplarına karşı tekfir silahını kullananları da itidale davet eder.²³

Kelâmî konuların Kur'anî ve nebevî dayanaklarının bulunduğunu ifade eden Eş'arî,²⁴ gerek Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hudûsu, öldükten sonra dirilme vb. konuları gerek ayetlerden delillerle, gerekse akli istidlallerle ispatlamaya çalışır ve bizzat Kur'an'daki ayetlerin insanları bu konularda akli tefekküre davet ettiğini belirtir.²⁵ Nitekim Allah Tealâ: "Eğer yerde gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve göğün dengesi bozulurdu. Allah'ı, arşın sahibini, onların nitelendirmelerinden tenzih ederiz."²⁶ buyurmaktadır. Bu ayet, Allah'ın bir olduğu ve ortağı bulunmadığı delilini belirten sözün özüdür.²⁷ Bu ifadelerden, Eş'arî'nin aklın kullanılmasına karşı çıkmadığı, aksine imanın aklen izahının İslam'da bir zorunluluk olduğunu benimseyişini ifade etmek mümkündür.²⁸

Eş'arî, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı ve son eserlerinden biri olarak kabul edilen Lüma' adlı kitabında, meseleleri İbâne adlı eserinden farklı bir üslup ve metotla incelemeye çalışır. Burada daha çok akla önem veren, konuları açıklarken akli deliller getiren, bunlara itikat derecesinde değer veren nazarı (derin düşünceyi destekleyen) bir Eş'arî profili karşımıza çıkar. Eş'arî bu eserinde metod olarak Ahmed b. Hanbel'i takip etmediği gibi,²⁹ meseleleri izah ederken onun ismini de zikretmez. Ondan farklı olarak meseleleri ele alarak incelemeye çalışır. Aynı zamanda Eş'arî, nazar ve

²¹ Eş'arî, *İstihşân*, s. 95-96.

²² Eş'arî, *İstihşân*, s. 97.

²³ Bkz. Eş'arî, *İstihşân*, s. 97.

²⁴ Eş'arî, *İstihşân*, s. 89.

²⁵ Eş'arî, *İstihşân*, s. 89-93.

²⁶ En'âm, 21/22.

²⁷ Eş'arî, *İstihşân*, s. 89.

²⁸ Eş'arî'nin, Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabileceğine ilişkin görüşü için bkz. Eş'arî, *Lüma'*, s. 82; Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî min imlâîş-Şeyh İbn Fûrek*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 248 vd.

²⁹ Ahmed b. Hanbel'in eseriyle mukayese edildiği zaman.

istidlâli benimsemeyen ve böyle bir metot kullanılmasını bidat olarak değerlendiren Hanbelî anlayışı da tenkit etmekte, isim vermeden sert eleştirileriyle bunlara karşı göndermelerde bulunmaktadır.³⁰

Eş'arî, Lüma' adlı eserinin hemen başında Allah'ın varlığını ve birliğini akli delillerle ispatlamaya gayret ederek, Allah'ı her türlü cismânîlikten ve sonradan yaratılan varlıklara benzemek gibi insanî tasavvurlara yol açacak hususlardan soyutlar. Zaman zaman mukayeseler yapmak suretiyle meseleleri akli bir temele oturtmaya çalışır.³¹ Eş'arî'ye göre, Allah'ın varlığını idrak etmek için insanın hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mü-kemmel bir varlık hâline geldiğini düşünmesi yeterlidir. O, insanın bu oluşum derecelerini kendi bilgi ve iradesiyle gerçekleştiremediğine dikkat çekmek suretiyle Allah'ın varlığını aklen ispat etmeye çalışır. O hâlde insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki, o da Allah'tır.³²

Nazar ve istidlal yapılmasının meşruluğu Kur'an'a ve çoğunlukla da Hz. İbrahim'den bahseden ayetlere dayandırılır. Söz konusu ayetin ifadesine göre, Yıldız, Ay ve Güneş'in ilah olması mümkün değildir. Zira her üçü de ortak bir illette buluşmaktadırlar ki bu da gözden kaybolmadır. Ayete göre kaybolanlar asla ilah olamazlar. Burada zihnin, bilinenlerden yola çıkarak, bilinmeyen bulma çabası söz konusudur. Bu da akıl yürütmedir.

Eş'arî de Hz. İbrahim'den bahseden ayetlerin nazar ve akli incelemenin (istidlal) doğruluğuna delil olduğunu ifade eder. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Gece karanlık basınca, (İbrahim) bir Yıldız gördü. “Bu, Rabbimdir.” dedi. “Bu, Rabbimdir.” dedi. Yıldız gözden kaybolunca : “Ben kaybolanları sevmem.” dedi. Ayı doğarken gördüğünde: “Bu, Rabbimdir.” dedi. Ay batınca: “Eğer Rabbim bana doğruyu göstermeseydi, kesinlikle yanlış yola sapmış olan bu toplumdun olurum.” dedi. Güneşi doğarken gördüğünde: “İşte Rabbim budur ve bu daha büyüktür.” dedi. Güneş de batınca: “Ey kavmim, ben sizin ortak koştuğunuzdan kesinlikle uzağım.” dedi. Kuşkusuz ben yönümü gökleri ve yeri yaratana dosdoğru bir şekilde çevirdim. Ben ortak koşanlardan değilim.”*³³ Ona göre İbrahim (a.s.) Ay ve Yıldızın batma (uful) özelliğine sahip olduklarını ortaya koyarak, bunlardan hiçbirisinin ilah olmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. İşte bu akıl yürütme yöntemi nazar ve istidlalde bulunmaktır.³⁴

³⁰ Bkz. Eş'arî, *Lüma'*, s. 6-9, 38-42

³¹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 6-7.

³² Eş'arî, *Lüma'*, s. 6-10; Krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 248.

³³ En'âm, 6/76-79.

³⁴ Eş'arî, *Lüma'*, s. 9.

Eş'arî, Kur'an-ı Kerim'de akıl yürütme ile ilgili; "Yaratanla yaratmayanın bir olmayacağı"³⁵, "Çürümüş kemikleri ilk defa yaratanın onları tekrar diriltebileceğini"³⁶, "Allah'tan başka ilahlar olması hâlinde kâinattaki düzenin bozulacağı"³⁷, Allah'tan başka tapılanların hiçbir şeye kadir olmadıklarını, bu yüzden ilah olmaya layık olmayacaklarını"³⁸ ifade eden ayetlerden ilham alarak birtakım akli istidlallere başvurur. Onun kullandığı akli delillerden birisi de şudur: *Şayet bir kimse mahlukatın yeniden yaratılacağını mümkün görmenin delili nedir? diye sorarsa, ona şöyle denir: Buna delil Allah'ın mahlukatı hiçbir örneği yokken ilk olarak yaratmasıdır. Mahlukatı ilk olarak yaratan Allah Tealâ, ikinci yaratılıştaki onu tekrar diriltmekten aciz olmaz. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "O, kendi yaratılışını unutup Bize bir örnek vererek: "Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek" dedi. De ki: "Bunları ilk defa yoktan yaratan diriltecek. O, her türlü yaratılışı bilendir."*³⁹

Allah bu ayetle ilk yaratılışı ikinci yaratılışın delili kılmıştır. Zira, ikinci yaratılış birinci yaratılış gibidir. Daha sonra Allah şöyle buyurur: "Size, yeşil ağaçtan ateş çıkaran O' dur. Siz ondan ateş yakarsınız."⁴⁰ Bu ayetle de Allah, yeşil ağaçtan ıslak ve rutubetli olmasına rağmen, sıcak ve kuru ateşi çıkarmayı, çürüyüp toprak olmuş kemiklere hayat vermesine ve benzerini yaratmaya kadir olduğuna delil getirmiştir. Yine ona göre "Gökleri ve yeri yaratanın, bunların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet (yeter). Çünkü O, her şeyi yaratan ve her şeyi bilendir."⁴¹ ayeti, mahlukatın yeniden yaratılışının mümkün olduğunu gösteren delillerin temel dayanağıdır.⁴²

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Lüma' adlı eserinde kesb,⁴³ ba's,⁴⁴ iman,⁴⁵ günah,⁴⁶ va'd ve va'id,⁴⁷ amm-has⁴⁸ vb. konular hakkında bilgiler vererek, akli izahlarla bu meselelere açıklık getirmeye çalışır. Böylece Eş'arî'nin yöntemi gidecek daha da sistemleşmiş, meselelerin izahında, İbâne'ye göre daha çok ak-

³⁵ Nahl, 16/17.

³⁶ Yâsin, 36/78-79.

³⁷ Enbiyâ, 21/22.

³⁸ Hac, 22/73.

³⁹ Yâsin, 36/78-79.

⁴⁰ Yâsin, 36/80.

⁴¹ Yâsin, 36/81.

⁴² Eş'arî, Lüma', s. 9-10.

⁴³ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 40-44.

⁴⁴ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 8-9.

⁴⁵ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 75-76.

⁴⁶ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 58-62.

⁴⁷ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 77-80.

⁴⁸ Bkz. Eş'arî, Lüma', s. 77-80.

lı kullanmış, bu yolla akılla nakil arasında bir orta yol bulmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla İbâne'de nastan tarafa ağır basan yönünü, bu eserinde dengelemeye çalışmıştır.

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte Eş'arî, başta Allah'ın varlığına iman olmak üzere dinî bilgilerin kaynağını akla değil, nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl Allah'ın varlığının bilgisine ulaşır, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkinini ayırabilse dahi, bunların doğruluğuna inanmayı gerekli kılan şey akıl değil, vahiy/nakildir.⁴⁹

2- Akıl- Nakil İlişkisinde Eş'arî'nin Kullandığı Yöntem

Eş'arî'ye göre akıl, tek başına Allah'ın hükmünü idrak edemeyeceğinden vahyin aydınlığına ihtiyaç duyar. Bu nedenle akıl bir alettir ve tek başına dinin hiçbir alanını tesis edemez. Çünkü akıl, gayb alemi ve sem'iyata taalluk eden konularda yanılabilir ve bunlara ilişkin bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği için Peygamberin bildirisine, dolayısıyla vahye muhtaçtır. Çünkü vahiy akla yardım eder, ona hitap ederek yol gösterir, o da vahyi teyit eder.⁵⁰

Buna göre Eş'arî akla nakil karşısında ikincil bir rol vermekte, akli, nakil tarafından belirlenen hususları kabul ve teyit eden bir bilgi kaynağı olarak görmektedir. Ancak Eş'arî'nin bu yaklaşımı daha sonraki Eş'arî kelâmcıları tarafından paylaşılmamıştır.⁵¹

Eş'arî, o dönemde hâkim durumda olan iki muhalif görüş olan akılla nakil arasında orta yolu benimseyen bir metodu kabul etmiştir. Ona göre temel kaynak aslında Kitap ve sünnettir. Ancak o kitap ve sünnetin açıklanmasında aklın önemini vurgulamıştır.⁵²

Bunlardan birisi vahye karşılık hakikatin yegâne ölçütü olarak akli getiren Mutezile, öbür uçta Zahiriler, Mücessimler, Muhaddisler ve Fakihler vardı. Ve bunların hepsi dinî nasların açıklanmasında ve savunulmasında aklın kullanılmasına karşıydı. Bunlar üzerinde yapılan tartışmaları bidat olarak nitelendiriyor ve kınıyorlardı. Ehl-i hadis nasların sadece zahiriyle yetiniyordu. Eş'arî, İstihsân adlı eserini öncelikle aşırı zahiri/selefi kesim tarafından imanî meselelerde aklın ya da kelâmın kullanılmasına getirilen itirazlara cevap olarak yazdı. Bu kitabında ehl-i hadise, özellikle de isim ver-

⁴⁹ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 242-245.

⁵⁰ Abdulgaffar Aslan, "Kelâmda Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Kelamda Bilgi Problemi içinde (Kelamda Bilgi Problemi Semp. Bursa 15-17 Eylül 2000)*, Bursa 2003, s. 137.

⁵¹ Bkz. Yavuz, "Akıl", *DİA*, c. II, s. 245.

⁵² M. Abdul Hayy, "Eş'arîlik", *İslâm Düşünce Tarihi İçinde*, edit. M. M.Şerif, İstanbul 1990, c. I, s. 259. Ayrıca bkz. Gurâbe, *Eş'arî*, Mısır trz. s. 67.

meden Hanbelilere önemli tenkitler yapmıştır. Eş'arî bununla inanç konularının akılla desteklendiğini, aralarında bir çatışma ve çelişkinin bulunmadığını ispat etmeye çalıştı.⁵³

İbn Asâkir'in ifadesine göre Mutezile, Cehmiyye ve Râfiziler Allah'ın sıfatlarını atıl hâle getirip, iptal etmişlerdir. Haşeviyye ile Mücessime ise Allah'ın sıfatlarını mahdut bir keyfiyete (sınırlı niteliklere) indirgemişlerdir. Eş'arî ise bu iki grup arasında orta yol takip etmek suretiyle Allah'ın ilminin, kudretinin, semî, basar sıfatlarının bizimki gibi olmadığını söyleyerek bunları ispat etmiştir.⁵⁴ İbn Asakir, bu ifadeleriyle Eş'arî'nin uzlaştırıcı yöntemine dikkat çekmektedir.

Ebu Zehra da Eş'arî'nin aşırı düşünceler arasında orta yolu benimsediğini, akait konularında delil getirirken hem nakil hem de akıl metodunu kullandığını belirtir. Ona göre Eş'arî, Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde yer alan Allah'ın sıfatlarını, peygamberlerini, ahiret gününü, melekleri, hesap, ceza ve sevabı olduğu gibi kabul eder. Bunun yanında, Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu hususların nakilde yer aldığı şekliyle tasdik edilmesine öncelik verilmesi şartıyla, bunların aklen de tasdik edilmesi için, akli delillere ve mantiki sonuçlara başvurduğunu söyler. Eş'arî'ye göre akıl, nasların zahiri destekleyen bir hizmet aracıdır.⁵⁵

Batılı araştırmacılardan Henry Corbin, Eş'arî'nin naslar alanında veya daha açık bir ifadeyle nasları ispat için getirilen delillerde hiçbir şekilde akli ispatın değerini inkâr etmediğini, bu konuda sadece lafza bağlı kalanlardan ayrıldığını söyler. Ona göre Eş'arî, Hz. Peygamber ve onun ashâbı tarafından uygulanmış olması sebebiyle akli delili bidat ve sapıklık olarak görmese de, iman ve temel dinî veriler karşısında akli, mutlak bir ölçüt (kıtas) olarak saymaz.

Corbin'e göre Eş'arî, Mutezile'nin karşısında bir durum alır ve bunu iki temel gerekçeye dayandırır, bunlardan biri; onun Mutezile'nin sisteminde görüldüğü gibi akli dinî verilerin üzerinde tutmadan akla mutlak bir değer vermesi, diğeri ise imanla ilgili bir mesele olması nedeniyle gaybî bilgilerin aklın kudretinin dışında bulunduğunu belirterek naslar söz konusu ol-

⁵³ M. Abdul Hayy, "Eş'arîlik", *İslâm Düşünce Tarihi İçinde*, c. I, s. 259; Ayrıca bkz. Ebul-Hasan Nedvî, *İslâm Düşünce Hayatı*, çev. Sait Şimşek, İstanbul 1997, s. 131-132; Cafer Sebehâni, *Buhûs fî'l-milel ve'n-nihal*, I-VI, Beyrut 1991, s. 32, 33; Zâhid el-Kevseri, *Tebyine Giriş*, s. 19; Lütfi Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelamında Eş'arî Mektebi*, Ankara 1961, s. 25-27.

⁵⁴ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyinü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 1979, (Dımaşk 1347'den ofset), s. 149.

⁵⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslâmîda Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul 1996, s. 177.

duğunda akılı mutlak kıstas olarak almanın iman ile bağdaşmayacağını ifade etmesidir.⁵⁶

İbn Haldun, bu konuda Eş'arî ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Eş'arî, yolların ortasını bulmuş, teşbihi reddetmiş, Allah için manevi sıfatlar ispat etmiştir. O Allah'ın dört manevi sıfatını (hayat, ilim, kudret ve irade), işitme, görme ve zatıyla kâim kelâmını aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. Bütün bu konularda bidat ehlinin iddialarını cevaplamış, salah-aslah, husun-kubuh gibi konularda onlarla mücadele etmiştir.”⁵⁷

Lütfü Doğan ise “Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi” adlı doktora tezinde, bir tablo ile çeşitli konulardan verdiği örneklerle Eş'arî'nin akıl ve nas arasında uzlaştırıcılığını anlatmaktadır.⁵⁸ Doğan'a göre Eş'arî, kelâmda getirdiği bu yeni metotla muhafazkarların ve Mutezilelerin aşırılıklarını durdurmuş, onları yepyeni Sünnî bir alana getirmiştir.⁵⁹ Abdulfettah el-Fâdi de “Makâlât” adlı eserinde Eş'arî'nin uzlaştırıcılığı üzerinde teferruatlı bir şekilde durmakta, özellikle onun ölçülü ve dengeli bir şekilde akılcı ve nasçı olduğunu, tevkîfîlik prensibin kabul ettiğini, taklitçiliğe karşı sert tavır aldığını, Hadisçi, Şii ve Müşebbihe'ye karşı sert eleştiriler getirdiğini, Allah'ın kelâmını lafzi ve nefsi olarak taksim ettiğini belirtmektedir.⁶⁰

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin başlangıçta çok daha nassa yakın bir görünüm sergilediği İbâne adlı eseriyle, daha sonra kaleme aldığı İstihsân ve Lüma' adlı eserlerinde ortaya çıkan metot ve düşüncesindeki bu farklılaşma, kendisine birtakım eleştirilerin yöneltilmesine sebep olmuştur. Wensinck nasstan akla doğru kayan bu farklılaşma sebebiyle Eş'arî'yi çift şahsiyetli biri olarak nitelendirir. Ona göre, İbâne'deki düşüncelere sahip olan birinin Lüma' ve İstihsân gibi bir eseri yazması mümkün değildir, ya da ona göre Eş'arî kendini gizlemiştir. Wensinck Eş'arî'nin İbâne adlı eserini okuduğu zaman, kendi değerlendirmesine göre hayret ve dehşete düşer, bu eserde aklı olmaktan uzak olan deliller ona, esas itibarıyla Kur'an ve hadislerden aynen iktibaslar gibi gelir ve şöyle der: “Manevî evlatları Hanbelilerce lanetlenen ve kendisi de İbn Hazm tarafından nefretle anılan Eş'arî bu mudur? Yoksa Eş'arî ikiyüzlü bir adam mıdır?”⁶¹

⁵⁶ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, 121, 122.

⁵⁷ Abdurrahman b. Mahmud İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1984, s. 464-465.

⁵⁸ Doğan, *a.g.e.*, s. 50-51.

⁵⁹ Doğan, *a.g.e.*, s. 51.

⁶⁰ Abdulfettah Fâdi, *el-Makâlâtü'l-aşr fi menheci ilmi'l-keîâm*, Kahire 1993, s. 95-105.

⁶¹ Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed His Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, s. 91.

Wensinck'in bu ağır ve suçlayıcı eleştirisini kabul etmek mümkün değildir. Zira Eş'arî'nin *İbâne* adlı eseri bütünüyle ayet ve hadislerden iktibaslar değildir. Onun bu eseri incelendiğinde zaman zaman aklı birtakım değerlendirmelerin yapıldığı görülecektir.⁶²

Watt da Wensinck'in Eş'arî ile ilgili olan bu değerlendirmesine katılmadığını ifade eder. Ona göre Eş'arî, *İbâne* adlı eserinde vahye kesinlikle birinci dereceden yer verirken, bununla birlikte akla da oldukça önemli bir pay ayırmıştır.⁶³ Watt'a göre Eş'arî *İbâne* adlı eserinde, sadece ayet ve hadislerden iktibaslar yapmamış, ayetler etrafında aklı deliller de ortaya koymuştur.⁶⁴ Watt, Eş'arî'nin *İbâne* adlı eserinde Allah'ın ahirette görülmesiyle ilgili olarak ortaya koymuş olduğu sekiz delilden beşinin Kur'an ve hadisten iktibaslara dayandığını, geriye kalan üç delilin ise aklı olduğunu belirtir.⁶⁵ Ona göre aklı olan bu üç delile, Hanbeliler tarafından asla müsamaha edilemezdi.⁶⁶

Fevkiyye Hüseyin Mahmud'a göre, *İbâne* ile *Lüma'* karşılaştırıldığında zahirde bir çelişki varmış gibi görünebilir. Ancak o, gerçekte böyle bir çelişkinin söz konusu olmadığını, her iki kitapta benzer konuların işlendiğini, ancak *Lüma'* adlı eserde işlenen konuların biraz daha derinlemesine geniş olarak işlenmiş, teferruata girilmiş olduğunu, daha felsefi ve aklı olduğunu belirtir.⁶⁷

Eş'arî, Allah'ın kelâmı meselesinde Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan akılcılarla Kur'an'ın kadim olduğuna inanan nakilcileri bir noktada buluşturmaya çalışmış, kendisinden sonra gelen talebeleri ise daha net bir şekilde nefsi kelâmı lafzi kelâm arasını ayırarak meseleye kalıcı bir çözüm bulmayı hedeflemişlerdir. Bu anlayışa göre nefsi kelâm kadim (yaratılmamış) –ki bu anlayışa göre nakil taraftarları özellikle de Hanbelilerle ittifak etmişler, lafzi kelâm (kelâm-ı lafzi) ise hâdis (sonradan olma – yaratılmış) idi. Bu tutumlarıyla da Kur'an'ın yaratılmışlığını savunanlarla birleşiyorlardı.⁶⁸

⁶² Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 66 vd. Ancak bu değerlendirmeler, *Lüma'* adlı eseriyle mukayese edildiği zaman az olduğu görülecektir.

⁶³ W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 174.

⁶⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 383.

⁶⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 382-386; Krş. Eş'arî, *İbâne*, s. 66 vd.

⁶⁶ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 384.

⁶⁷ Fevkiyye, *a.g.e.*, s. 194-195.

⁶⁸ Fehmi Cedan, *İslâm Düşüncesi: Oluşum ve Şekillenme*, (Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı- I) İstanbul 1997, s. 39.

Yazıcıoğlu, Eş'arî hakkında gümmümüzde bazı haksız ve ilmi yaklaşımdan yoksun bazı değerlendirmeler yapıldığını söylemektedir.⁶⁹ Bu değerlendirmelere göre Eş'arî, ilme ve akla düşman olarak takdim edilmekte, İslam düşüncesinin yerinde saymasına ve gerilemesine sebep olarak gösterilmek istenmektedir.⁷⁰ Ona göre böyle bir iddiayı doğrulayacak verilere sahip değiliz. Her şeyden önce Eş'arî ve onun takipçileri tetkik edildiği zaman, hiçbir şekil ve surette böyle bir fikre ulaşmak için malzeme bulunmaz. Tam aksine bir İslam düşünürü ve mütefekkeri, aynı zamanda Ehl-i sünnet mezhebinin bir kolunun kurucusu olarak, İslam düşüncesi içersinde hak ettiği yeri almıştır, İslam düşüncesinin çeşitliliği, onun dinamizmini ve hareketliliğini sağlamıştır. Eş'arî de bu düşüncenin ayrılmaz bir parçasıdır.⁷¹

Sonuç

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin başlangıçta çok daha nassa yakın bir görünüm sergilediği İbâne adlı eseriyle, daha sonra kaleme aldığı İstihsân ve Lüma' adlı eserlerinde ortaya çıkan metot ve düşüncesindeki bu farklılaşma onun düşünce dünyasının tabii değişiminden kaynaklanmaktadır. Wensinck gibi müsteşriklerin bu değişimi doğal seyrinden çıkartarak ahlaki bir zaaf gibi yansıtması ilmi gerçeklere ters düşmektedir.

Netice olarak Eş'arîyye, Mutezile ile Haşviyye arasında orta bir yol tutmuştur. Ne Mutezile'nin yaptığı gibi nakilden ve ne de Haşviyye'nin yaptığı gibi akıldan uzaklaşmışlardır. Ancak bütün bunlarla birlikte onların bu görüşleri, bazı araştırmacıların nezdinde, bazen akıl, bazen de nakilden uzaklaşma gibi değerlendirildiğinden tenkit edilmiştir.⁷²

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.
- Abdul Hayy, M., "Eş'arîlik", İslâm Düşünce Tarihi İçinde, Edit. M. M. Şerif, İstanbul 1990.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1981.
- , "Eş'arî", *DİA*, İstanbul 1995.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Hasan Raşid, Kahire 1393.

⁶⁹ Bu konudaki eleştiriler için bkz., Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 114-118. Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, "Kelim Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, sy. 35, 1995, s. 113-115.

⁷⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm*, Ankara 1987, s. 86.

⁷¹ Yazıcıoğlu, *Kelâm*, s. 86.

⁷² Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 326.

- Altıntaş, Ramazan, “Kelâm Açısından İlerlemeye Farklı Bir Bakış”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 35, 1995.
- , *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 326.
- Aslan, Abdulgaffar, “Kelâmda Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, Kelâmda Bilgi Problemi içinde (*Kelâmda Bilgi Problemi Semp. Bursa 15-17 Eylül 2000*), Bursa 2003.
- Cedan, Fehmi, “İslâm Düşüncesi: Oluşum ve Şekillenme”, Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı- I, İstanbul 1997.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, 121, 122.
- Doğan, Lütfi, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara 1961.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâmîda Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil (ö.324/936), *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire 1987.
- , *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyun, Taif 1990.
- , *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ, Beyrut trz.
- , *Risâle fi istihsânî'l-havz fi ilmi'l-kelâm istihsân*, Lüma' içinde, nşr. Mccarthy, Beyrut 1953.
- , *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, nşr. Abdulaziz İzzeddin es- Seyrevân, Beyrut 1987.
- , *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, nşr. Hamûde, Gurâbe, Kahire 1975.
- , *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, nşr. R. J. Mccarthy, Beyrut 1953.
- Fâdî, Abdülfettah, *el-Makâlâtü'l-aşr fi menheci ilmi'l-kelâm*, Kahire 1993.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyinü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Beyrut 1979, (Dımaşk 1347'den ofset).
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî min imlâiş-Şeyh İbn Fûrek*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Mahmud, *Mukaddime*, Beyrut 1984, s. 464-465.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti veş-şeriatî minel'l-ittisal*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan, *İslâm Düşünce Hayatı*, çev. Sait Şimşek, İstanbul 1997.
- Sebehânî, Cafer, *Buhûs fi'l-mîlel ve'n-nihal*, I-VI, Beyrut 1991.
- Wensinck, Arent Jan, *The Muslim Creed His Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.
- , *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm*, Ankara 1987.