



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:8 SAYI:2 2021 /2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634

e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Abdullâh ALTUNCU abdullahaltuncu@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDITÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Dr. Osman ÜLKER (İngilizce / English) osmanulker@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu (Arapça / Arabic) recep.haydaroglu@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Hamidullah GENÇ (İngilizce / English) mhamidullahgenc@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV (Rusça/ Russian) s.aliev@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Aysun YAŞAR DİLEK (Almanca / German) aysunyasar@web.de
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDITÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Metin GÜVEN metinguyen1416@hotmail.com
Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A
Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları
Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAVOOS

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2021 / December 2021

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.
Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KILIS
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr
Tel: 0 348 814 26 66
Faks: 0 348 814 58 65
<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKÜŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. ÖSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İSMAIL DEMİREN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNİYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
NAİME ÇAKIR-MATTNER	İSLAMFEINDLICHKEIT – VOM GASTARBEITER ZUM MUSLIM İslam Düşmanlığı – Konuk İşçiden Müslümana Islamophobia (Islamfeindlichkeit) – From Guest Worker to Muslim	417-429
SEMAR NAASOU	مفهوم الإنفاق في القرآن الكريم (دراسة دلالية) Kur'an-ı Kerim'de İnfak Kavramı (Semantik Çalışma) The Concept of Spending in The Holy Qur'an (Semantics Analysis)	431-452
EJDER OKUMUŞ	DEFTERÎ MEHMED PAŞA'NIN NESÂYİHU'L-VÜZERÂ VE'L-ÜMERÂ BAŞLIKLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE SİYASET DÜŞÜNCESİ Defterî Mehmed Pasha's Thought on Politics in the Framework of His Work En-Titled Nasâyih Al-Vuzarâ Wa Al-Umarâ	453-484
SAVAŞ KOCABAŞ	İSLAM HUKUKUNUN ROMA HUKUKUNDAN ETKİLENDİĞİ TEZİ KARŞITI İKİ ORYANTALİST Two Orientalists Against the Thesis That Islamic Law is Influenced by Roman Law	485-516

ALİ GÜNGÖR	UZAKTAN EĞİTİMDE ÖĞRETMEN ADAYLARININ SİBER AYLAKLIK DAVRANIŞLARI VE SEBEPLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME: KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ An Investigation on Prospective Teachers' Cyberloafing Behaviours During Distance Education, and Their Reasons (The Case of Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences)	517-548
VEYSEL KARANI ALTUN	DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DİNDARLIK VE OLUMLU DİNİ BAŞA ÇIKMA ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ Examining the Relationship Between Religiosity and Positive Religious Coping in Terms of Religious Education	549-571
OSMAN ZAHİT ŞENER	HZ. ALİ CENKNAMELERİ'NİN GÜNÜMÜZ DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE UYARLANMASI: DİNİ İÇERİK VE DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İMKAN VE SINIRLILIKLAR The Adaptation of Hz. Ali Cenknames in Contemporary Religious Children's Literature: Opportunities and Limitations in Terms of Religious Content and Values Education	573-604
MESUT AVCI	BÂBÜR ŞAH VE KÂBİL Bâbur Shâh and Kabul	605-631
AHMET ACARLIOĞLU	HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) EŞLERİ İLE İLETİŞİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME An Evaluation of the Prophet's Communication With His Wives	633-659
İSMAİL HALİTOĞLU	ORGANİZE TEVERRUK ÜZERİNE BİR ANALİZ VE TKBB DANIŞMA KURULU VE AAOIFI STANDARTLARININ MUKAYESESİ Organized Tawarruq Analysis and Comparison of Participation Banking Association of Turkey (Pbat) Advisory Board And Aaoifi Standards	661-695
VİLDAN SALI DUMAN	İSLÂM VE TÜRK (TMK) AİLE HUKUKUNDA İDDETİN HAMİLELİK İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ In Islamic and Turkish Family Law Association of 'Iddah With Pregnancy	697-723

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Yayın hayatına başladığı 2014 yılından bu yana her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan dergimizin 8. Cilt 2. Sayısını siz değerli okurlarımıza sunmanın sevincini yaşamaktayız.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, 2018 yılından itibaren ULAKBİM TR Dizin ve EBSCO tarafından dizinlenmektedir. Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da yeni bir indekse kabul edilme müjdesini buradan sizlerle paylaşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Bu indeks, ülkemizde sınırlı sayıda ilahiyat dergisinin dizinlendiği uluslararası alanda belli bir konuma sahip olan INDEX ISLAMICUS indeksidir. Bu başarının dergimize hayırlı olmasını dileriz. DOAJ gibi Uluslararası birçok indekslerde süreçlerimiz devam etmektedir. Önümüzdeki sayılarda bu süreçlerin olumlu neticelerini sizlerle paylaşmış olacağız.

Bu sayımızda yayımlanmak üzere dergimize gönderilen çalışmalar ön kontrolden ve intihal taramasından geçirilmiş, yayın ilkelerimiz doğrultusunda değerlendirmeye uygun olanlar editör ve yayın kurulu kararıyla tespit edilmiştir. Alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda biri Almanca biri Arapça olmak üzere toplam 11 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür. 4 çalışma ise hakemlerin kararı neticesinde reddedilmiştir.

Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle ...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are experiencing the joy of presenting the 8th Volume 2nd issue of our journal to our valuable readers, which has always adopted the principle of scientific and quality publication since its publication in 2014.

Our journal, which continues its publication life without compromising its academic publishing principles, has been indexed by ULAKBİM TR and EBSCO since 2018. As in every issue, we are happy to share with you the good news of being accepted to a new index in this issue. This one is the INDEX ISLAMICUS, which has a certain weight in the international arena where a limited number of theology journals from our country are indexed. We wish this success to be beneficial to our journal. Our processes continue to have our journal accepted in many international indexes such as DOAJ. In the upcoming issues, we will share the positive results of these processes with you.

Studies submitted to our journal for publication in this issue have been pre-checked and screened for plagiarism, and those suitable for evaluation in line with our publication principles have been determined by the decision of the editor and editorial board. As a result of the evaluations conducted by our competent referees, a total of 11 research articles, one in German and one in Arabic, were deemed suitable for publication. 4 studies were rejected because of the decisions of the referees.

We would like to thank our authors who preferred our journal to have their valuable works published, our esteemed referees who examined these studies with scientific sensitivity, and our valuable colleagues who contributed to the publication of this issue.

Hoping to meet you in our new issue...

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Dr. Mehmet KARAKUS

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا أن نقدم لقرائنا الكرام العدد الثامن من المجلد الثاني من مجلتنا التي بدأت في عام 2014 ، والذي اعتمد مبدأ عالي الجودة والعلمية في النشر. تم فهرسة مجلتنا في ULAKBİM و TR Index و EBSCO منذ عام 2018، وهي مستمرة في هذا النظام دون المساس بمبادئ النشر الأكاديمية. كما هي الحال في الأعداد السابقة، ويسعدنا أن نرفق إليكم خبراً ساراً عن قبولنا بفهرس جديد في هذا العدد. هذا الفهرس هو فهرس INDEX ISLAMICUS ، الذي له مكانة في الساحة الدولية، إذ يتم فهرسة عدد محدود من مجلات الإلهيات في بلدنا. نتمنى أن يكون هذا النجاح فاتحة خير لمجلتنا. تستمر جهودنا في قبول العديد من الفهارس مثل DOAJ. سوف نخبركم في الأعداد القادمة بالنتائج الإيجابية لهذه المبادرات. تم تدقيق البحوث المقدمة إلى مجلتنا للنشر في هذا العدد مسبقاً. وكذلك عرضها على (برنامج الانتحال). وأخيراً تم تحديد البحوث المناسبة للنشر وفقاً لمبادئ النشر بقرار (من المحرر وهيئة التحرير؛ نتيجة للتقييمات التي أجراها المحكمون المختصون، وقد تم اختيار 11 مقالة بحثية، واحدة منها باللغة الألمانية، وأخرى باللغة العربية. وتم رفض (4 بحوث بقرار) من المحكمين.

نود أن نشكر مؤلفينا الذين رغبوا في أن تنشر بحوثهم في مجلتنا، كذلك نود أن نشكر محكمينا الأعزاء الذين قرؤوا هذه البحوث بمنظور علمي، وينبغي أن لا يفوتنا شكر زملائنا القيمين الذين ساهموا في نشر هذا العدد.

مع أمل اللقاء في الأعداد القادمة ...

نيابة عن هيئة التحرير

الأستاذ المشارك محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2021/2 | CİLT: 8 | SAYI: 2

ISLAMFEINDLICHKEIT – VOM GASTARBEITER ZUM MUSLIM

İSLAM DÜŞMANLIĞI – KONUK İŞÇİDEN MÜSLÜMANA
ISLAMOPHOBIA (ISLAMFEINDLICHKEIT) – FROM GUEST WORKER TO MUSLIM

NAIME ÇAKIR-MATTNER

PROF. DR. GIESSEN JUSTUS-LIEBIG ÜNİVERSİTESİ, TARİH VE KÜLTÜR BİLİMLERİ BÖLÜMÜ,
İSLAM İLAHİYATI ANABİLİM DALI, GIESSEN, ALMANYA.

naime.cakir-mattner@islamtheologie.uni-giessen.de

 <http://orcid.org/0000-0002-3453-2780>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1002752>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
27 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Çakir-Mattner, Naime, "Islamfeindlichkeit – vom Gastarbeiter zum Muslim [İslam Düşmanlığı – Konuk İşçiden Müslümana]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 417-429

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



ISLAMFEINDLICHKEIT – VOM GASTARBEITER ZUM MUSLIM¹

Zusammenfassung

Zunächst wird im vorliegenden Artikel in historischer Rückschau darauf hingewiesen, dass in vielen europäischen Ländern sich das als bedrohlich empfundene Fremde gegenüber dem vertrauten Eigenen wesentlich entlang der islamischen Religionszugehörigkeit zeigt. Diese damit zunehmende „Islamfeindlichkeit“ wird, was die terminologische Unsicherheit kennzeichnet, mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet wie Muslimfeindlichkeit, Islamophobie bzw. antimuslimischen Rassismus. Die Autorin zeigt im Weiteren auf, dass dieses Fremde insbesondere infolge der Entkolonialisierung in den 1950er- und 1960er-Jahren und der dadurch ausgelösten post-kolonialen Wanderungen aus Nordafrika und durch die Gastarbeiterwelle der „Pioniermigranten“ aus muslimisch geprägten Ländern nach Europa zunehmend ins Blickfeld der Öffentlichkeit geriet. Mit der sichtbaren Zunahme der religiösen Orientierung und den damit verbundenen Riten und Symbole wuchs offenkundig die Skepsis gegenüber dieser aus der Fremde importierten Religion, die mittlerweile in den europäischen Metropolen angekommen ist. Hier entwickelte sich sowohl durch die Bleibeorientierung der ehemaligen Einwanderer als auch durch die damit verbundene Loslösung des Islam aus seinen ursprünglichen Kernländern (Entterritorialisierung) das Kennzeichen eines neuen sichtbar gewordenen „europäischen Islam“, der die Identitätskonstruktionen des „Eigenen“ insgesamt zu erschüttern scheint. Dies ist der Hintergrund dessen, dass diese Entwicklung eine massive Abwehr bis hin zur Feindlichkeit gegenüber dem Islam auszulösen scheint. In diesem Spannungsfeld versuchen die neuen „europäischen Muslime“, öffentliche Räume religiös zu besetzen und einen eigenen Weg zwischen Moderne und Tradition zu finden. In diesem Prozess geht es dieser Generation in weiten Teilen längst nicht mehr um eine bloße Konservierung des vom jeweiligen Herkunftsland importierten elterlichen Religionsverständnisses, sondern sie sind vielmehr im Sinne einer relativen Entkoppelung des Islam von der Herkunftskultur darum bemüht, im Rückgriff auf die Primärquellen des Islam ein enttraditionalisiertes, gewissermaßen „reines“ Islamverständnis zu entwickeln und zu rekonstruieren und diesen Islam öffentlich sichtbar und lebbar zu machen. Insofern findet mit diesem Bemühen um ein neues Religionsverständnis nicht nur eine Entterritorialisierung des Islam statt, sondern auch eine Form der Enttraditionalisierung, bei der es unter anderem darum geht, den Islam in die europäische Kultur zu implementieren.

Dieser Prozess der Integration löste Abwehrreaktionen aus, wodurch der Islam nicht nur zum zentralen Differenzmarker zwischen dem Eigenen und dem Fremden wurde, sondern zunehmend als feindlicher Antagonist zum Eigenen erlebt wird. In diesem Zusammenhang wird durch die Autorin verdeutlicht, dass im deutschen Kontext sich dieser Prozess im Zuge der Integrationsbemühungen der Nachkommen der ehemaligen Gastarbeitergeneration aufzeigen lässt. Im Zuge von Bleibeorientierung und zunehmendem Selbstbewusstsein der zweiten und der dritten Generation wurden die etablierten Rollen des Gastgebers und des Gastes infrage gestellt, weshalb es einer Neujustierung der Rollen innerhalb des Gesellschaftsgefüges bedurfte, die die Marginalisierung der mittlerweile etablierten Einwanderer weiterhin zu gewährleisten hatte.

In ihrem Artikel führt Naime Çakır-Mattner somit kurz in die moderne Form der Islamfeindlichkeit ein, die sie auch als eine Reaktion auf die Dauerpräsenz von

¹ Dieser Artikel wurde bis auf wenige Änderungen bereits schon publiziert (vgl. Naime Çakır, „Das Eigene und das Fremde – zwischen Heterophobie und Rassismus“, In: Bülent Ucar und Wassilis Kassia (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit in Deutschland und Europa* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019), 77-101.

Muslim_innen im Zuge der Einwanderungsgeschichte in Deutschland analysiert. Hierbei wird der Islam zum Gegenstand öffentlicher Anerkennungskonflikte. Im Konkurrenz um die besten Plätze innerhalb der Gesellschaft werden antiislamische Vorurteile und Feindbilder aktiviert und als Ausschließungspraxis eingesetzt, um insbesondere diejenigen, die den sozialen Aufstieg vollzogen haben, an die randständigen Positionen innerhalb der Gesellschaft zu binden. In diesem Zusammenhang verweist die Autorin auf mehrere rechts-populistische Gruppierungen, die neben einer mittlerweile rechts orientierten etablierten Partei (AfD) entstanden und im gemeinsamen Bestreben vereint sind, der Islamisierung im eigenen Land Einhalt zu bieten, um das durch Islamisierung bedrohte Verschwinden einer europäische-kulturellen Identität zu verhindern.

Schlüsselbegriffe: Islam, Muslime, Integration, Migration, Rassismus, Islamophobie, Islamfeindlichkeit

ISLAMOPHOBIA (ISLAMFEINDLICHKEIT) – FROM GUEST WORKER TO MUSLIM

Abstract

The article points out, in historical retrospect, that in many European countries the foreign, which is perceived as threatening in comparison to the familiar, is essentially shown along the lines of Islamic religious affiliation. This increasing “Islamophobia”, which is characterised by terminological uncertainty, is described with different terms such as Muslimphobia, Islamophobia or anti-Muslim racism. In addition, the author shows that this foreignness increasingly came into the public eye, particularly because of decolonisation in the 1950s and 1960s associated with the post-colonial migrations from North Africa, and through the wave of guest workers of “pioneer migrants” from Muslim-majority countries to Europe. With the visible increase in religious orientation associated with the rites and symbols, there was an obvious growth in scepticism towards this religion, which is imported from abroad and has now arrived in the European metropolises. Here, the characteristic of a new visible “European Islam” developed through the former immigrants’ orientation towards staying and through the associated disengagement of Islam from its original core countries (de-territorialisation), which seems to shake the identity constructions of the “own” as a whole. This development seems to trigger a massive rejection of Islam, even hostility towards it. Within this field of tension, the new “European Muslims” are trying to fill public spaces religiously and to find their own way between modernity and tradition. This new generation of Muslims has long since stopped to be concerned with merely preserving the parental understanding of religion imported from the respective country of origin. In the sense of a decoupling of Islam from the culture of origin, they are striving to develop and reconstruct a de-traditionalised, to some extent “pure” understanding of Islam, by taking recourse to the primary sources of Islam, and to make this Islam visible and liveable in public. In this respect, this effort towards a new understanding of religion is not only a de-territorialisation of Islam, but also a form of de-traditionalization, which, among other things, is about implementing Islam in European culture.

This process of integration triggered defensive reactions, whereby Islam not only became the central marker of difference between its own and the foreign, increasingly began to be perceived as a hostile opponent for them. In this context, the author makes clear that this process can be seen in the German context during the integration efforts of the descendants of the former guest worker generation. In the

course of the second and third generation's orientation towards a long-term home and increasing self-confidence, the established roles of host and guest were challenged, which is why a readjustment of the roles within the social structure was required, to ensure the marginalisation of the by now established immigrants.

In her article, Naime Çakır-Mattner thus briefly introduces the modern form of Islamophobia, which she also analyses as a reaction to the permanent presence of Muslims during immigration history in Germany. In this process, Islam becomes the object of public conflicts of recognition. In the competition for the best places within society, anti-Islamic prejudices and images of the enemy are activated and used as a practice of exclusion in order to bind especially those who have achieved social advancement to the marginal positions within society. In this regard, the author refers to several right-wing populist groups that have emerged alongside a now right-wing established party (AfD) and are united in the common endeavour to put a stop to Islamisation in their own country to prevent the disappearance of a European cultural identity threatened by Islamisation.

Keywords: Islam, Muslims, Integration, Migration, Racism, Islamophobia

İSLAM DÜŞMANLIĞI – KONUK İŞÇİDEN MÜSLÜMANA

Öz

Bu makalede geriye dönük tarihi bir bakışla Avrupa'nın aşına olduğu kendi benliği karşısında Avrupadaki birçok ülkede tehdit olarak algılanan yabancılığın İslami din mensubiyeti çizgisinde gösterdiği belirtilmektedir. Böylece artan "İslam düşmanlığı", terminolojik tedirginliği gösterdiği şekliyle örneğin Müslüman düşmanlığı, İslamofobi veya Müslüman aleyhtarlı ırkçılık gibi farklı kavramlarla isimlendirilmektedir.

Makalenin sonraki kısımlarında özellikle 1950 ve 1960'lı yıllarda misafir işçi dalgasının "göçmenlerin öncülerinin" Müslüman kültürünün etkin olduğu ülkelerden Avrupa'ya göç, Avrupa kamuoyunun dikkatini çekmeye başladığı üzerinde durmaktadır. Dini oryantasyon ile buna bağlı olan dini törenler ve sembollerin artarak görünür hale gelmesi ile artık Avrupa metropollerine ulaşmış olan ve yabancı ülkelerden ithal edilen bu dine karşı tedirginlik aleni hale gelmiştir. Bunlar nezdinde ise hem önceki göçmenlerin ülkede yerleşik şekilde kalma oryantasyonları hem de bununla bağlantılı olarak İslam'ın asıl menşe ülkelerinden bağlarını koparması (Enttoritorialisierung) ile "Avrupâî İslam'ın" görünür hale gelmiş olması, "Avrupalı insanların kendi benliklerinin" şahsiyet inşalarını bütüncül olarak sarsmış gibi görünmektedir.

Bu gelişme, İslam'ın müthiş bir dirençten düşmanlığa kadar varan bir hareketi tetiklediği intibaini vermesinin arkaplanıdır. Bu gerginlik alanında yeni "Avrupâî Müslümanlar" kamusal alanları dini olarak simgelemeye ve modernite ile gelenek arasında kendi yollarını bulmaya çalışmaktadırlar. Bu kuşak açısından bu süreç artık geniş kapsamda ilgili menşe ülkeden ebeveynin din anlayışının ithali sözkonusu değil, bilakis bu kuşak İslam'ın menşe kültürlerden görece bağımlılığını koparma anlamında İslam'ın ana kaynaklarına dayanarak gelenekten arındırılmış, bir anlamda "temiz" bir İslam anlayışı geliştirme ve yeniden inşa ile bu İslam'ı kamu nezdinde görünür ve yaşanır hale getirmek için gayrette bulunmaktadırlar. Bu yeni din anlayışına bağlı gayretler bağlamında İslam'ın Avrupa kültürüne uyarlama açısından sadece İslam'ın bir ülkeden bağının koparılmasının (Entteritorialisierung) gerçekleşmesiyle kalmamakta, bilakis aynı zamanda gelenekten de bağımsızlaşmanın bir şekli de gerçekleşmektedir.

Uyumun bu süreci, bazı savunma reaksiyonlarına sebep olarak İslam, bu yolla kendi benliği ile yabancılar arasında sadece farkların markörü olmakla kalmamış, bilakis gitgide kendileri için düşman bir muhalif olarak algılanmaya başlamıştır. Bu çerçe-

vede Almanya bağlamında bu sürecin eski misafir işçi neslinin sonraki kuşaklarının uyum süreci gayretleri üzerinde gösterilebildiği etki üzerinde durulmaktadır. Almanya'da kalıcı hale gelme oryantasyonu ile ikinci ve üçüncü kuşağın artan özgüvenleri ile yerleşik ev sahibi ve misafir rollerinin sorgulanır hale geldimesinden dolayı toplum dokusundaki rollerin yeniden düzenlenmesi gerektiği ve bu hususun da bu arada yerleşik hale gelmiş göçmenlerin artarak marjinalleşmelerini beraberinde getirmesi söz konusudur.

Naime Çakır-Mattner makalesinde böylece İslam düşmanlığının modern bir şeklini özetlemekte ve Almanya'daki göç tarihi bağlamında bunu Müslümanların daimi mevcudiyetine bir tepki olarak da analiz etmektedir. Bu bağlamda ise İslam kamusal tanınmaya yönelik çatışmaların konusu haline gelmektedir. Toplum nezdindeki en iyi pozisyon ve yerlerle ilgili gelişen rekabet kapsamında sosyal tırmanışını gerçekleştiren kişileri toplumda bulunan çeperlerdeki ve kenarlardaki pozisyonlara bağlama şekliyle İslam aleyhtarı önyargılar ve düşman algılarının aktif hale getirilmesi ve dışlama uygulamaları söz konusudur. Bu bağlamda yazar, birçok sağ oryantasyonu bulunan ve yerleşik populist grupların (AfD) yanında birçok sağ populist grupların ortak gayrette birleşerek kendi ülkelerindeki İslamlaşmayı engellemeye yönelik gayretler göstererek İslamlaşma ile Avrupalı kültürel kimliğin ortadan kalkması tehline karşı bir girişim olduğuna işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Müslümanlar, Entegrasyon, Göç, Irkçılık, İslamofobi, İslam Düşmanlığı

EINLEITUNG

In der wissenschaftlichen wie in der öffentlichen Debatte um Islamfeindlichkeit existiert eine gewisse terminologische Unsicherheit zur Bezeichnung dieses Phänomens. Die auf antiislamische Vorurteile bezogenen Termini, die teilweise synonym benutzt werden, reichen von Islamfeindlichkeit,² Muslimfeindlichkeit,³ Islamophobie bzw. islamophober Populismus⁴ bis hin zum antimuslimischen Rassismus⁵. Ganz allgemein umfasst Islamphobie die „Ablehnung und Angst vor Muslimen, ihrer Kultur sowie ihren öffentlichen, politischen und religiösen Aktivitäten.“⁶ Muslimfeindlichkeit zeigt sich in „negativ-stereotypen Hal-

² vgl. Achim Bühl, *Islamfeindlichkeit in Deutschland* (Hamburg: VSA, 2010).; Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), *Islamfeindlichkeit, Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (Wiesbaden: VS-Verlag, 2009).

³ vgl. Heiner Bielefeldt, „Facetten von Muslimfeindlichkeit. Differenzierung als Fairnessgebot.“ *Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 6 (September 2010), 2.* (<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/vortrag-bielefeldt,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/vortrag-bielefeldt.pdf>)

⁴ vgl. Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002).; Wilhelm (Hrsg.), *Deutsche Zustände* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003).; Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), *Deutsche Zustände* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2008).; Farid Hafez (Hrsg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung* (Wien: ZDB-Verlag 2010), 16

⁵ vgl. Iman Attia, *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Destruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus* (Bielefeld: transcript, 2009).

⁶ Wilhelm Heitmeyer, „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit - Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004“, In: Wilhelm Heitmeyer, (Hrsg.), *Deutsche Zustände* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005), 15

tungen gegenüber dem Islam und seinen tatsächlichen oder mutmaßlichen Angehörigen.“⁷ Islamfeindlichkeit bezeichnet eine „verallgemeinernde Zuweisung (negativ-)stereotyper Fakten und Fiktionen auf den Islam und/oder die Muslime, die man spontan dieser Gruppe zuordnet.“⁸

Diese teilweise synonym gebrauchte Terminologie ist sicherlich dem Wunsch einer inhaltlichen Differenzierung dieses Phänomens geschuldet, was sich offenbar als schwierig erweist. Insbesondere der gegenwärtig im wissenschaftlichen Diskurs etablierte Terminus „Islamophobie“ zur Kennzeichnung des Phänomens der Ausgrenzung und Diskriminierung einer Menschengruppe ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, da ihm mit dem Suffix „Phobie“ eine psychopathologische und damit entlastende enthistorisierende Konnotation anhaftet. Der Begriff „Phobie“ bezieht sich im allgemeinen Sinne auf ein psychopathologisches Krankheitsphänomen wie Klaustro- oder Agoraphobie und wäre demnach Gegenstand einer psychotherapeutischen bzw. pharmakologischen Therapie. Demgegenüber beinhaltet eine „Islamophobie“ im Kontext islamfeindlicher Positionen negativ-ablehnende Einstellungen gegenüber Muslim_innen, die keinesfalls psycho-pathologisch erklärbar, geschweige denn entschuldigbar sind, da es sich hierbei wohl kaum um psycho-pathologische Hass-Symptome mit Krankheitswert handelt, sondern wohl eher um sozial produzierte Haltungen gegenüber dem unerwünschten Anderen des Eigenen.⁹ Zentral zur Bezeichnung des Phänomens Islamfeindlichkeit sind demnach primär die inhaltlichen Aspekte wie eine vor-urteilende Zuweisung (negativ-)stereotyper Fakten und Fiktionen auf den Islam und auf Menschen, die man aus unterschiedlichen Gründen dieser Gruppe zuordnet.

Çakır spricht in diesem Zusammenhang im Kontext der modernen Islamfeindlichkeit vom antiislamischen Ethnizismus im Sinne des Rassismus ohne Rassen. Der antiislamische Ethnizismus „thematisiert das gesamte Spektrum negativer Einstellungen, das von diskriminierenden Vorurteilen bis hin zu offenen rassistischen Haltungen und Handlungen reicht, die von einer *Ideologie der Ungleichwertigkeit* mit impliziten unkorrigierbaren Vorurteilen und geschlossenen Feindbildern gekennzeichnet sind.“¹⁰

⁷ Heiner Bielefeldt, „Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam“, In: Th. G. Schneiders, (Hrsg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. (Wiesbaden: VS-Verlag, 2009), 182

⁸ Sabine Schiffer, „Islamophobie - Plädoyer für eine internationale Bezeichnung“, In: *INAMO. Feindbild Islam. Islamfeindlichkeit und Rechtspopulismus*, Heft 68, Jahrgang 17, Winter 2011, 22

⁹ vgl. Naime Çakır, *Islamfeindlichkeit - Anatomie eines Feindbildes in Deutschland* (Bielefeld: Transcript, 2014), 153f.

¹⁰ Naime Çakır, *Islamfeindlichkeit*, 151 f.

1. MODERNE FORM DER ISLAMFEINDLICHKEIT

Antiislamische Motive und negative Bilder über den Islam können wir historisch in der mittelalterlichen Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam und später auch im Zuge des Orientalismus' im 19. Jahrhundert finden. Die Anfänge der „modernen“ Islamfeindlichkeit ist am ehesten im 20. Jahrhundert zu suchen. Allerdings sind der historische und die moderne Form der Islamfeindlichkeit nicht identisch, obgleich auch Gemeinsamkeiten zu finden sind. Beispielsweise rekurrierte die historische Islamfeindlichkeit auf religiös begründete Weltbilder, während die moderne Form der Islamfeindlichkeit antiislamische Vorurteile und Feindbilder als Mechanismen der sozialen Ausgrenzung gegenüber Migrant_innen nutzt, um insbesondere diejenigen, die bereits in der Mitte der Gesellschaft angekommen sind, an die randständigen Positionen innerhalb der Gesellschaft zu binden. War das historische Thema der Islamfeindlichkeit, den Fremden in der Fremde zu bekämpfen, ist das Thema der modernen Islamfeindlichkeit, den „Fremden“ im Inneren zu bekämpfen. Der Fremde im Inneren erscheint hierbei gefährlicher als der äußere Feind, der durch territoriale Grenzziehungen beherrschbar erscheint, während der Fremde im Inneren sich der Kontrolle jederzeit entziehen kann und somit unberechenbar bleibt. Die moderne Form der Islamfeindlichkeit ist auch eine Reaktion auf die Dauerpräsenz von Muslimen im Zuge der Einwanderungsgeschichte in Deutschland und die damit verbundene Irritation der Rollen zwischen dem Gast und dem Gastgeber. Die Gäste haben schon längst die ihnen zugewiesene Rolle als Gäste verlassen, die sie in den 1960er und 1970er Jahren auch räumlich in das innere Ausland (Türkenschulen/ Wohnvierteln in randständigen Bezirken oder Hinterhofmoscheen etc.) verwies, die eine Nicht-Beachtung - im Sinne einer „Vergegnung“ - ermöglichte. Wurden sie (auch im eigenen Selbstverständnis) in den ersten zwanzig Jahren der Einwanderung in der Rolle als „Gast“-Arbeiter primär als Hilfsarbeiter wahrgenommen, die Arbeiten zu verrichten hatten, für die nicht genügend Einheimische zur Verfügung standen, um nach verrichteter Arbeit in die Heimatländer zurückzukehren, so haben sich diese Rückkehr-Erwartungen beiderseits nicht erfüllt. Sie sind heute in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Allen ist nun klar: Die ehemaligen Gastarbeiter haben ihren Lebensmittelpunkt auf Dauer in die Bundesrepublik verlegt und beanspruchen, „Objekt von Verantwortung“ (Bauman) zu sein. Als mündige Bürger dieses Landes beanspruchen sie Rechte und Rollen, die für sie nicht vorgesehen waren. Die Nachkommen der ursprünglich zugewanderten „Gast“-Arbeiter mit entsprechenden Bildungsabschlüssen konkurrieren

nun nicht mehr nur mit dem Hilfsarbeiter, sondern mit Angestellten und Beamten. Es bedurfte nun einer Neujustierung der Rollen innerhalb des Gesellschaftsgefüges, die die Marginalisierung der mittlerweile etablierten Einwanderer weiterhin zu gewährleisten hatte. Im Zuge dessen ist der Islam zum Gegenstand öffentlicher Anerkennungskonflikte geworden. D.h. in der Konkurrenz um die besten Plätze innerhalb der Gesellschaft werden antiislamische Vorurteile und Feindbilder als Ausschließungspraxis eingesetzt, da das Privileg des „Staatsbürgers für die autochthone Gruppe“ nicht mehr greift. Daher sind islamfeindliche Haltungen und Tendenzen mittlerweile nicht nur am (rechten) Rand der Gesellschaft zu finden, sondern auch in der Mitte, wie wir dies am Erfolg der AfD (Alternative für Deutschland) sehen, die sich als parlamentarischer Arm des rechtspopulistischen Spektrums etabliert hat.

2. AfD – DIE „PROTEST-PARTEI“ GEGEN DEN ISLAM

Mittlerweile hat sich eine im Jahre 2013 gegründete Partei *Alternative für Deutschland* (AfD) mit offen geäußerten islamfeindlichen Positionen neben den etablierten Volksparteien mit besorgniserregender anwachsender Popularität im Parteienspektrum etabliert.¹¹ Nach einem monatelangen innerparteilichen Machtkampf im Jahre 2015, der schließlich zum Ausschluss bzw. Austritt ursprünglicher *AfD*-Begründer führte, wurde diese ursprünglich gegen die Europapolitik gerichtete Bewegung immer mehr zu einer rechtspopulistischen Anti-Islam-Partei, für die der Islam eine dem Grundgesetz widersprechende politische Ideologie ist. So ist für den ehemaligen *AfD*-Chef *Alexander Gauland* der Islam „keine Religion wie das katholische oder protestantische Christentum, sondern intellektuell immer mit der Übernahme des Staates verbunden.“¹² Für ihn gibt es neben der fundamentalen Ausrichtung des Islam keinen aufgeklärten Islam, der mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung vereinbar sei.¹³ Noch wesentlich schärfer formulierte dies der ehemalige stellvertretende Chefredakteur der „Bild am Sonntag“ *Nicolaus Fest*, ehemalige Sprecher, der vom Januar 2020 bis März 2021 Vorsitzender des Notvorstands der Berlin *AfD* Berlin war. Er sprach sich 2016 dafür aus, dass für Deutschland keine andere Möglichkeit bestünde, als „alle Moscheen zu schließen.“¹⁴ Anlässlich

¹¹ Nach Erhebungen des Deutschland Trend von Infratest vom 21.9. 2018 schob sich die AfD erstmals an der SPD auf den zweiten Platz vorbei (vgl. <https://www.tagesschau.de/inland/deutschlandtrend-1381.html>) (Zugriff am 5.10.2018).

¹² Deutschlandfunk, „Der Islam ist ein Fremdkörper“ (Zugriff am 11. 10.2018).

¹³ vgl. FAZ-Sonntagszeitung, „Gauland: Verfasster Islam nicht mit Grundgesetz vereinbar“ (Zugriff am 3. 9. 2019)

¹⁴ Markus Decker, „Prominentes neues AfD-Mitglied“. *Frankfurter Rundschau* (Oktober 2016), 72.Jg.,

seiner offiziellen Vorstellung als neues Parteimitglied hob *Fest* hervor, dass der Islam eine „... eine totalitäre Bewegung“, sei.¹⁵

Die *AfD* fixierte schließlich anlässlich ihres Bundesparteitages vom 30.4./1.5. 2016 ihre Anti-Islam-Rhetorik in ihrem Grundsatzprogramm. Dort wurde mit dem Unterpunkt 7.6.1 programmatisch festgehalten: „*Der Islam gehört nicht zu Deutschland*“.¹⁶ Als Bundestagsfraktion brachte die *AfD* am 11.10. 2018 schließlich einen Antrag „*Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat – Der Radikalisierung den Boden entziehen, keine Verbreitung gesetzwidriger Lehren*“ ein, womit die Bundesregierung aufgefordert wurde, die Verbreitung von im Koran enthaltenen gesetzwidrigen Inhalten und Aufrufen zu unterbinden, dem seitens der übrigen Fraktionen widersprochen wurde.¹⁷

Inzwischen kam es zu einem ideologischen Zusammenschluss von *AfD* mit dem Bündnis „*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*“ (Pegida). Mit einem *AfD*-Parteibeschlusses 2018 wurde es *AfD*-Mitgliedern zukünftig gestattet, gemeinsam mit der Pegida zu demonstrieren, womit das 2016 beschlossene Kooperationsverbot der *AfD* mit dem ausländerfeindlichen Pegida-Bündnis zusammenzuarbeiten aufgehoben wurde.¹⁸ Inzwischen sammelte sich eine Gruppe völkisch-nationalistischer, rechtsextremer Parteigenossen um den Thüringer *AfD*-Vorsitzenden Höcke, die unter dem Namen „*Der Flügel*“ der *AfD* fungierte, dem neben anderen auch der Islamwissenschaftler und Landtagsabgeordneter von Sachsen-Anhalt, *Hans-Thomas Tillschneider*, angehörte. Dieser Zusammenschluss rechtsextremistischer, islamfeindlicher Kräfte der *AfD*, die sich insbesondere gegen gemäßigte Strömungen der eigenen Partei richtete, wurde allerdings im Jahre 2020 wegen rechtsextremistischer Bestrebungen durch den Verfassungsschutz nachrichtendienstlich beobachtet und deshalb seitens der *AfD* offiziell als aufgelöst erklärt.

Als weiteres Bindeglied zwischen *AfD* und *PEGIDA* kann wohl die seit dem Beginn der 2016er Jahre zunehmend ins Blickfeld geratene rechtsnational-völkisch orientierte Bewegung der „*Identitären*“¹⁹, die sich als Teil der „*Neuen Rechten*“²⁰ bezeichnet, angesehen werden. Die „*Identitären*“

Nr.233, 5.; Ferdinand Otto, „Ein neuer Scharfmacher für die *AfD*“. *Die Zeit* (Zugriff am 11. 10 2018).

¹⁵ Focus Online, „Neuer *AfD*-Mann vergleicht Islam mit Nationalsozialismus“ (Zugriff am 3. 4. 2018)

¹⁶ Alternative für Deutschland (*AfD*), „Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der *AfD*“ (Zugriff am 19.12.2021)

¹⁷ Deutscher Bundestag, „*AfD*-Antrag über Islam und Scharia erntet Widerspruch übriger Fraktionen“ (Zugriff am 20.12. 2018).

¹⁸ Zeit Online, „*AfD* Politiker dürfen bei Pegida auftreten“ (Zugriff am 11.8.2018)

¹⁹ <https://www.identitaere-bewegung.de/> (Zugriff: 8.10. 2018).

²⁰ Richard Stöss, „Die ‚Neue Rechte‘ in der Bundesrepublik“ (Zugriff am 12.10.2018).

(ID)²¹, die sich als metapolitischer und aktivistischer Arm der Neuen Rechten in Abgrenzung zur Alten Rechten (Nationalisten, Rassisten, Neonazis etc.) verstehen und sich durch eine zunehmende Islamisierung und eines befürchteten „großen Austauschs“ die europäisch-kulturelle „Identität“ bedroht sieht, vertreten eine „neo-rassistische Position“²², mit der die Achtung einer jeden Ethnie und Kultur betont wird, die sich und ihre identifikatorischen Besonderheiten im Sinne eines „Ethnopluralismus“²³ jedoch lediglich in ihrem angestammten Herkunftsgebiet zu entfalten und zu bewahren habe²³

Zu diesem genannten islamfeindlichen Spektrum kommt eine kaum zu überblickende Vielzahl von offen geäußerten islamfeindlichen Positionen im Internet hinzu, die sich in bekannten Internetforen wie „*Politically Incorrect*“ (PI)²⁴ finden lassen, in denen, wie es Gerhold nennt, zum „*Islam-bashing* für jedermann“ eingeladen wird²⁵

Es muss in diesem Zusammenhang auch eingeräumt werden, dass nicht alle kritischen Haltungen zum Islam von einem *antiislamischen Ethnizismus* mit entsprechendem Hasspotenzial zeugen. Ein nicht unerheblicher Teil, die beispielsweise bei (Pegida) mitlaufen, sind Menschen, die im Zuge eines *auf den Islam bezogenen Ethnizismus* Ängsten und Vorurteilen aufsitzen, aber wohl mehrheitlich (noch) nicht von einer Ideologie der Ungleichwertigkeit oder von einem geschlossenen Feindbild gegenüber dem Islam durchdrungen sind. Hier bleibt zu hoffen, dass dieser Teil politischen Konzepten und vernünftigen Argumenten noch zugänglich ist und deshalb gesellschaftspolitischer Aufmerksamkeit bedarf.

FAZIT

In diesem Artikel wurde ausgeführt, dass die moderne Form der Islamfeindlichkeit auch eine Reaktion auf die Dauerpräsenz von Muslim_innen im Zuge der Einwanderungsgeschichte in Deutschland und die damit verbundene Irritation der Rollen zwischen dem Gast und dem Gastgeber ist.

²¹ [www.identitaere-bewegung.de/idee & tat/](http://www.identitaere-bewegung.de/idee%20&%20tat/) (Zugriff: 26.09.2016).

²² Mit „Neo-Rassismus“ ist ein „Rassismus ohne Rassen“ gemeint, der gegenüber dem klassisch-biologischen Rassismus andere Begründungen heranzieht, um Ungleichwertigkeiten zwischen Menschen-(Gruppen) zu begründen und Hierarchien zu etablieren. Gegenüber früheren biologischen Rassemerkmalen sind es dort die betonten unvereinbaren Lebensweisen unterschiedlicher Kulturen bzw. Ethnien, wobei hier im Grunde der Terminus „Ethnie“ gewissermaßen als euphemistischer Ersatz für den kompromittierenden Begriff „Rasse“ steht.

²³ vgl. Andreas Speit, *Das Netzwerk der Identitären. Ideologie Aktionen der Neuen Rechten* (Berlin: Christian Links Verlag, 2018), 10.

²⁴ Die PI-Website ist einsehbar unter <http://www.pi-news.net>.

²⁵ Markus Gerhold, „Islam-bashing für jedermann. Leserbrief und Onlinekommentare als Ort privater Stimmungsmache“, In: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), *Islamfeindlichkeit, Wenn die Grenzen der Kritikverschwimmen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), 231

Hierbei werden antiislamische Vorurteile und Feindbilder als Mechanismen der sozialen Ausgrenzung gegenüber Migrant_innen aus muslimisch geprägten Herkunftsstaaten oder Menschen, die als Muslime markiert werden, aufgegriffen bzw. reproduziert, um insbesondere diejenigen, die bereits in der Mitte der Gesellschaft angekommen sind, an die randständigen Positionen innerhalb der Gesellschaft zu binden.

Genannt sei hier zudem als markanter Punkt, die der modernen Islamfeindlichkeit in den 1990er Jahren Anschlag verlieh, das Ende des „Kalten Krieges und dem damit verbundenen Ende der poststalinistisch-osteuropäischen Systeme. Seither kam dem Islam anstelle des Antikommunismus‘ eine zentrale Feindbildfunktion zu, die offenbar zum Zwecke der Selbstdefinition und Selbstvergewisserung als dialektisches Gegenüber zur eigenen Identitätserfassung existenziell notwendig war und ist. Nicht zu vernachlässigen ist ebenfalls die deutsche Wiedervereinigung, die mit der Suche nach einer neuen deutschen Identität einherging. Dennoch kann die Islamfeindlichkeit nicht nur auf aktuelle Ereignisse der Zeitgeschichte reduziert werden.

LITERATUR

- Attia, Iman. Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Destruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript, 2009.
- Bielefeldt, Heiner. Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. In: Schneiders, Th. G. (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS-Verlag, 2009, 167-200.
- Bielefeldt, Heiner. *Facetten von Muslimfeindlichkeit. Differenzierung als Fairnessgebot. Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 6. September 2010*; online unter: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/Shared-Docs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/vortrag-bielefeldt_templateId=raw,property=publicationFile.pdf/vortrag-bielefeldt.pdf (Zugriff 25. Oktober 2018).
- Bühl, Achim. *Islamfeindlichkeit in Deutschland*. Hamburg: VSA, 2010.
- Çakır, Naime. *Islamfeindlichkeit - Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Bielefeld: Transcript, 2014.
- Çakır, Naime. „Das Eigene und das Fremde – zwischen Heterophobie und Rassismus“. In: Uçar Bülent – Kassis
- Wassilis (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 77-101.

- Decker, Markus. „Prominentes neues AfD-Mitglied“. *Frankfurter Rundschau* 72.Jg., Nr.233, (Oktober 2016).
- Gerhold, Markus. „Islam-bashing für jedermann. Leserbriefe und Onlinekommentare als Ort privater Stimmungsmache“, In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- Hafez, Farid (Hrsg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, Wien: ZDB-Verlag 2010.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.). *Deutsche Zustände. Folge 1*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.). *Deutsche Zustände. Folge 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- Heitmeyer, Wilhelm., „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit - Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004“. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), *Deutsche Zustände*. Folge 3. Frankfurt/Main 2005: Suhrkamp, 13-34.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.). *Deutsche Zustände*. Folge 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2008.
- Schiffer, Sabine. „Islamophobie - Plädoyer für eine internationale Bezeichnung“. In: *INAMO*. Feindbild Islam. *Islamfeindlichkeit und Rechtspopulismus*. Heft 68, Jahrgang 17, Winter 2011, 22-24
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, 2009.
- Speit, Andreas (Hrsg.). *Das Netzwerk der Identitären. Ideologie Aktionen der Neuen Rechten*. Berlin: ChristianLinks Verlag, 2018.

Zeitung- und Zeitschriftenartikel (online):

- Deutschlandfunk. „Der Islam ist ein Fremdkörper“ (April 2016), online: <https://www.deutschlandfunk.de/afd-der-islam-ist-ein-fremdkoerper-100.html> (Zugriff: 11. 10 2018)
- FAZ-Sonntagszeitung, „Gauland: Verfasster Islam nicht mit Grundgesetz vereinbar“ (Mai 2019), online: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/afd-chef-gauland-verfasster-islam-nicht-mit-grundgesetz-vereinbar-16171578.html> (Zugriff: 3. 9. 2019).
- Ferdinand Otto, „Ein neuer Scharfmacher für die AfD“. *Die Zeit* (Oktober 2016), online: <http://www.zeit.de/politik/2016-10/nicolaus-fest-journalist-afd-beitritt-islam> (Zugriff am 11. 10 2018).

- Focus Online, „Neuer AfD-Mann vergleicht Islam mit Nationalsozialismus“ (Oktober 2016), online: https://www.focus.de/politik/deutschland/nicolaus-fest-neuer-afd-mann-vergleicht-islam-mit-nationalsozialismus_id_6038387.html (Zugriff 3. 4. 2018).
- Stöss, Richard „Die ‚Neue Rechte‘ in der Bundesrepublik“ (Juni 2016), online: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/229981/die-neue-rechte-in-der-bundesrepublik> (Zugriff: 12.10.2018).
- Zeit Online, „AfD Politiker dürfen bei Pegida auftreten“ (April 2018), online: <https://www.zeit.de/news/2018-03/04/parteibeschluss-afd-politiker-duerfen-bei-pegida-auftreten-180304-99-333607> (Zugriff: 11.8.2018).

مفهوم الإنفاق في القرآن الكريم (دراسة دلالية)

KUR'AN-I KERİM'DE İNFAK KAVRAMI (SEMANTİK ÇALIŞMA)

THE CONCEPT OF SPENDING IN THE HOLY QUR'AN (SEMANTICS ANALYSIS)

SEMAR NAASOU

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE BELÂGATI ANABİLİM DALI

PHD STUDENT, MARMARA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

semarnaasou@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7081-0867>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.974568>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
26 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted
24 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Naasou, Semar, "مفهوم الإنفاق في القرآن الكريم (دراسة دلالية)" [Kur'an-ı Kerim'de İnfak Kavramı (Semantik Çalışma) ; The Concept of Spending in the Holy Qur'an (Semantics Analysis)]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 431-452

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



مفهوم الإنفاق في القرآن الكريم (دراسة دلالية)¹ ملخص البحث

تضيء دراستنا المعنونة ب: الإنفاق في القرآن الكريم (دراسة دلالية) جانبَ توظيف علم الدلالة في تحديد هذا المفهوم في القرآن الكريم، وذلك بالاستفادة من المحاور الدلالية التي تناولت في جزء منها العلاقة بين الدال والمدلول وما نتج عن هذه العلاقة من انعكاسات اجتماعية ونفسية وفكرية، انطلقت من التركيب الداخلي للمفردة موضوع الدراسة.

وإن جانب الدلالة المحورية التي يمكن اعتمادها قاعدة تُتبع في إيجاد مفردات ومصطلحات تواكب الحياة الاجتماعية والفكرية وكذلك الحالة النفسية للفرد والمجتمع ككل، هو جانب لم نره إلا في محاولات حثيثة وقليلة عند اللغويين وأصحاب المعاجم اللغوية.

وإضافة إلى ذلك يتناول البحث دراسة تطبيقية للعلاقات الدلالية بين المفردات التي تدخل في الحقل الدلالي لمفهوم الإنفاق من شمول وترادف وتضاد، وهو ما ساعد على رسم ملامح المفهوم موضوع الدراسة بدقة. وبذلك صحّح الوقوف عند المفردات، من خلال ورودها في السياق القرآني، الكثير من المغالطات والتداخل الذي رأيناه فيما وقفنا عنده من المعاجم اللغوية وكتب التفسير، من خلال توضيح ماهية المفردات المدروسة وما بينها من علاقات.

وقد خرج البحث بنظرية واضحة المعالم للإنفاق في القرآن الكريم، من خلال الوقوف عند السياق الذي وردت فيه. واستطاع البحث كذلك تحديد ماهية مفهوم الإنفاق، من خلال رصد سياقاته اللغوية والاصطلاحية في القرآن الكريم، ورصد ما يدخل معه من مفردات أخرى في علاقات دلالية. وفي تفصيل ذلك نقول: إن أهمية دراسة مفهوم الإنفاق في القرآن الكريم تأتي من خلال إظهاره اختلال المجتمع الجاهلي في هذه المسألة، وهو ما صحّح مساره ظهور الإسلام والعمل بتعاليمه، فكل ما روي من أشعار وحكايات عن كرم الجاهلي كانت غايته المجد واكتساب السمعة والسيادة.

وقد أثبت البحث من ناحية دلالية أن القرآن الكريم لم يثبت ما راج في المعاجم اللغوية من أن ضد البخل هو الكرم، بل إن ضد البخل في القرآن هو الإنفاق. ولذلك دلالة قوية تشير إلى الغايات التي كانت مرجوة من الإنفاق، وهي أمور تتعلق بالمنفق وحده دون التفتاح لمن ينفق عليه في الجاهلية، أما مصطلح الإنفاق في القرآن الكريم فالأصل فيه الإخراج وخلق صلة بين المنفق والمنفق عليه، وفي ذلك تركيز على الفعل نفسه لا على القائم بالفعل، وهنا يبرز الفرق الجوهرية بين العطاء في الجاهلية والعطاء في الإسلام. لذلك نرى أن اللغويين قصّروا في الوقوف على حقيقة الإنفاق وعلى دلالة أصله اللغوي فيما ذهبوا إليه، فقد راج عندهم أن معنى الجذر نفق هو الفناء أو النقص أو النفاذ، وفي ذلك تغيير للمعنى الحقيقي للجذر نفق الذي هو في الأصل الخروج من الحالة التي كان فيها إلى حال أخرى وإلى جهة أخرى. وهنا يظهر دور المؤمن فيما يحدّد من جهة يُخرج إليها مما معه، فيكون الإنفاق عندئذ عملاً مشتركاً بين الدين والدنيا.

ومن الدلالات المهمة لاستعمال مصطلح الإنفاق في القرآن إبرازه أن ما على الإنسان من شيء إلا أن ينفق من شيء أعطاه الله إياه، وهو ما يخالف مصطلح الكرم الجاهلي الذي كان يعطي فيه الإنسان

¹ هذا المقال هو جزء من رسالة الدكتوراه المعنونة ب"الأخلاق الاجتماعية في القرآن" (دراسة دلالية)

معتدًا بنفسه ظانًا أن ما يعطيه هو من ملكه فيحق له بذلك أن يفرض سيطرته على من ينفق عليه أو يتكبر عليه ويعلو بنسبه وقدره على من يعطيه. وانطلاقًا من الأصل اللغوي للإنفاق وهو الإخراج والوصول إلى جهة أخرى، سيتحدد مفهوم ما يدخل معه من مصطلحات في علاقات دلالية. هذه المصطلحات هي: الإسراف، والإقتار، والقوام، والشُّح، والبخل، والتبذير، والصدقة، والزكاة، والإعطاء، فقد بيّن السياق القرآني أنّ القوام هو أهم ركيزة من ركائز الإنفاق، وذلك يكون بين توسّطه بين الإسراف والإقتار، كما بيّن ترادف مصطلحي البخل والإقتار، فالبخل هو المنع، أما الإقتار فهو إنفاق لكنه لا يؤدي وظيفته لقلته. وكذلك اتضح الفرق بين البخل والشح، وثبت أن الشح أعم من البخل، وهو الحالة النفسية التي تؤدي إلى البخل. وأخرج السياق القرآني مفهوم التبذير خارج حدود الإنفاق، وذلك تماشيًا مع ما ذكرنا من أن الغاية من الإنفاق هو إحراج المال من يد صاحبه ليصل نفعه إلى غيره. أما التبذير فهو تفريق للمال دون غاية النفع بل لغايات أخرى يريد بها المبدّر لنفسه. كما أثبت السياق القرآني تقارب مصطلحي الإنفاق والصدقة، وكذلك الإنفاق والزكاة، والإنفاق والإعطاء.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، علم الدلالة، الإنفاق، القرآن، السياق.

KUR'AN-I KERİM>DE İNFAK KAVRAMI (SEMANTİK ÇALIŞMA)²

Öz

Kur'an-ı Kerim'de İnfak Kavramı (Semantik Çalışma) başlıklı araştırmamız, "İnfak" kavramını Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarından hareketle semantik açıdan aydınlatmayı hedeflemektedir. Çalışmamız kavramın geçtiği bağlamlardan hareketle gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiden kaynaklanan sosyal, psikolojik ve entelektüel yansımaları ele alacaktır.

Merkeze aldığımız semantik yöntem, gerek toplumsal ve entellektüel hayata gerekse de kişisel ve toplumsal psikolojik durumlara paralel olarak gelişen kavramların ortaya konmasında son derece önem arz etmektedir. Ancak şimdiye kadar dilbilimcilerin ve sözlük yazarlarının bu yönüme sadece sınırlı ve yüzeysel bir şekilde başvurduklarını görmekteyiz.

Buna ek olarak çalışma, kapsam, eş anlamlılık ve zıt anlamlılık bakımından infak kavramının semantik alanına giren kelimeler arasındaki anlam ilişkilerini ele almaktadır. Zira anlam ilişkileri araştırma konusu olan kelimelerin ayırt edici anlamsal özelliklerini dikkatlice betimlemede son derece önemlidir. Kur'an'da çeşitli bağlamlarda kullanımlarını göz önünde bulundurarak kavramların mahiyetlerini ve aralarındaki anlamsal ilişkileri ortaya koymak, kimi luğavi sözlüklerde ve tefsirlerde rastladığımız bazı yanlış anlamaları tashih etmeye de yardımcı olacaktır.

Çalışmamız infak kavramının Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bağlamları dikkate alan, sınırları ve özellikleri belli bir bakış açısıyla hareket etmiş, luğavi ve ıstılahi bağlamları ve anlamsal ilişkilere girdiği diğer kelimeleri göz önünde bulundurarak infak kavramının mahiyetini ortaya koyabilmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki infak kavramı hakkındaki çalışmanın önemi, cahiliye toplumunun infak konusunda yozlaşmış bir toplum olduğunu açığa çıkarmasında yatmaktadır. Çünkü ahlaki bir tutum olarak infak,

² Bu makale "Kuran'da Sosyal Etik (Semantik Çalışma)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ancak İslam'ın zuhuruyla ve öğretilerine göre amel etmekle gerçek amacına ulaşmıştır. Cahiliye döneminde hakkında şiirler hikâyeler aktarılan "cahiliye cömertliği (el-kerem el-câhili)", aslında sadece şeref ve itibar kazanma aracı idi.

Araştırma, sözlük yazarlarının genelde kabul ettiği şekilde cimriliğin zıddının, cömertlik olduğu görüşünün aksine, Kur'an'daki semantik yönü dikkate alarak infak olduğunu göstermiştir. Bunun, infaktan umulan gayelere işaret eden güçlü bir göstergeler vardır. Kur'an-ı Kerim'deki infak terimi asıl olarak çıkarmak infak edenle edilen arasında bir bağ kurmaktır. Dolayısıyla burada dikkat fiilin kendisine çekilmiştir; fiili gerçekleştirene değil. Böylelikle cahiliye dönemindeki cömertlik ile İslam'ın cömertlik anlayışı arasındaki özde fark ortaya çıkmaktadır. Bazı dilcilerin, infak hakikatine ve sözlük anlamına vukufiyette yeterince başarılı olmadıklarını düşünmekteyiz. Çünkü bu dilciler nazarında infak kökünün yok olmak eksilmek ve tükenmek anlamına gelen "nfk" kökünden gelmektedir. Bu durumda "nfk" kökünün bir halden çıkıp başka bir hale girmek şeklinde asıl sözlük anlamı kaybolmaktadır. Çünkü ancak bu asıl sözlük anlamıyla belli bir malı elinden çıkararak müminin rolü ve infakin dini ve dünyevî yönü açığa çıkmaktadır.

İnfak kavramının Kur'an'daki kullanımının önemli delaletlerinden birisi "insanın ancak Allah'ın verdiği bir şeyden harcama yaptığını" anlamını göstermesidir. Sahip olduğumuz servetin asıl sahibi Allah'tır. Bu anlayış, cahiliye dönemindeki cömertlik kavramına aykırıdır. Zira cahiliye döneminde kişi, kendisiyle övünerek ve kendi malından verdiğini zannederek harcama yapıp, bağışta bulunduğu insanlara karşı büyüklük taslama ve üzerlerinde hâkimiyet kurma hakkına sahip olduğuna inanmakta idi.

Sonuç olarak sözlük anlamı çıkarmak ve başka bir tarafa geçmek olan infak kavramı, anlamsal ilişkilere girdiği başka kavramların/terimlerin belirlenmesinde yardımcı olmaktadır ki bu kavramlar, "israf, iktâr, kavâm, şuhh, buhl, tebzîr, sadaka, zekât ve i'tâ kavramlarıdır.

Kur'an'daki bağlam infak ile sadaka, infak ile zekât ve infak ile i'tâ terimlerinin semantik açıdan birbirlerine yakın olduğunu da kanıtlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Semantik, İnfak, Kur'an, Bağlam.

THE CONCEPT OF SPENDING IN THE HOLY QUR'AN (SEMANTICS ANALYSIS)

Abstract

Our study, entitled Spending (Infaq) in the Holy Qur'an (Semantics Analysis), sheds light on the aspect of using semantics in defining this concept in the Holy Qur'an, based on making use of the semantic axes that clarified the relationship between the signifier and the signified, and the social, psychological and intellectual repercussions of this relationship, depending on the internal structure of the vocabulary.

In addition to the semantic change that started from a firm foundation represented in what we call The Pivotal Meaning or The Word Root, which can be adopted as a rule to be followed in finding vocabulary and terms that keep pace with social and intellectual life as well as the psychological state of the individual and the society as a whole. Unfortunately, we have not touched this aspect except in a few attempts by linguists.

An applied study of semantic relationships between related vocabulary in the semantic field of the concept of Spending was also covered in a comprehensive manner, taking into account the synonyms and antonyms, which helped to delineate the features of the concepts accurately. Thus, examining the vocabulary through its occurrence in the Qur'anic context corrected many of the fallacies that we saw

in linguistic dictionaries and interpretation books, in identifying the nature of the studied vocabulary and the relationships between them.

The research came out with a clear theory of the concept of Spending in the Holy Qur'an, by standing at the context in which it was mentioned. In addition to determining the nature of the concept of Spending by monitoring its linguistic and idiomatic contexts in the Holy Qur'an and its related vocabulary in semantic relations. We conclude from the aforementioned that the importance of studying the concept of Spending in the Holy Qur'an is manifested by shedding light on the imbalance of the pre-Islamic society on this issue. Upon the emergence of Islam and the implementation of its teachings, the path was corrected. All the poems and stories narrated about the generosity of the people of the pre-Islamic era were aimed at glory and gaining reputation and sovereignty.

The research has proven from a semantic point of view that what appeared in the linguistic dictionaries that the opposite of miserliness is generosity, was not proven by the Holy Qur'an, but that the opposite of miserliness in the Qur'an is Spending. Here we see a strong indication that indicates the goals that were desired from spending, which are matters related to the person who spends without paying attention to who is being spent on in the pre-Islamic era.

As for the term Spending in the Holy Qur'an, it is spending money and creating a link between the person who spends and the person is being spent on. Here the focus is on the action, not on the doer of the action, and here is the essential difference between giving in the pre-Islamic era and giving in Islam. Therefore, we see that linguists have failed to understand the reality of Spending and the significance of its linguistic origin in what they went to, for it was popular among them that the meaning of the word root of *انْتَفَقَ* annihilation or depletion. we note the lack of realization of the true meaning of the word root which means to leave the state in which it was to another state and to another direction. Here the role of the believer appears by defining the people on whom he will spend the money, so the Spending will then be a joint action between his religion and his worldly life.

Keywords: Arabic Rhetori, Semantics, Spending, Holy Qur'an, Context.

مدخل

انطلاقاً من حقيقة أن اللغة انعكاس لفكر الإنسان وثقافته ومجتمعه، تأتي أهمية دراسة المعنى الذي هو موضوع علم الدلالة، يقول بيير جيرو: «علم الدلالة هو دراسة معنى الكلمات»³ فدلالة أي لفظة هي ما ينصرف إليه هذا اللفظ في الذهن من معنى مدرك أو محسوس، والتلازم بين الكلمة ودلالاتها أمر لا بد منه في اللغة ليتم التفاهم بين الناس⁴. لذلك فالجانب الدلالي هو أحد أهم جوانب الدرس اللغوي و«المشكلة الجوهرية في علم اللغة»⁵. وهو غاية الدراسات الصوتية والفونولوجية والنحوية والقاموسية، إنه كما يرى محمود السعران قمة هذه الدراسات⁶.

وانسجاماً مع غاية البحث فإننا نتطلع إلى الخروج بالرؤية القرآنية لأخلاقيات الإنفاق مستعينين بجوانب الدرس الدلالي، فاللغة ليست أداة للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم من ذلك أنها أداة لفهم العالم، وإن علم

³ جيرو، بيير، علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس للنشر، دمشق، 1988، ص6-10

⁴ آل ياسين، محمد حسين، الأضداد في اللغة، ط1، مطبعة المعارف، بغداد، 1974م، ص46

⁵ أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمه وقدم له وعلق عليه: كمال بشر، مكتبة الشباب، د.ت، ص63

⁶ السعران، محمود، علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص261

الدلالة بهذا الفهم نوع من علم الرؤية للعالم، ودراسة لطبيعة رؤية العالم⁷. ويرى الراجعي أن «حقيقة معنى اللغة أنها مجموع العادات الخاصة بطائفة من طوائف الاجتماع»⁸، لذلك فقد اتجه علم الدلالة إلى العوامل الخارجية ذات الأثر في الألفاظ، من إنسانية واجتماعية ونفسية وعاطفية، وما لها من آثار في تغيير بعض الألفاظ دلالياً، سمواً أو انحداًراً.

وفي هذا البحث سنقف عند بنية مصطلح الإنفاق في القرآن الكريم لأن البنية في مفهومها الفلسفي البسيط تعرف بأنها نسق عقلائي يحدد وحدة الشيء، وهي القانون الذي يفسره⁹. هذا التعريف يميل إلى افتراض وجود نظام داخلي للشيء، يعبر عن وحدته، ويتضمن روابط عقلانية تفسره، وهذا لا يستلزم بالضرورة استبعاد أثر أي عنصر خارجي في تفسيره، وإن كان مبدأ التفسير الداخلي هو الحاكم في التفسير والمنطلق¹⁰. من هنا فإن التركيز في هذا البحث سيكون على الناحية الاشتقاقية للمفردات موضوع البحث، أي دراسة التركيب الداخلي للمفردة، وما يؤول إليه من دلالات في مجالات استعماله التي سيكون ميدانها النص القرآني، في محاولة متواضعة لتلافي الاضطراب في المعاجم القديمة في شرح مدلولات الكثير من الألفاظ.

ويدخل في نطاق البحث الدلالي في هذا البحث، النظر في القيم العاطفية للمعنى، منطلقين من أن الظلال المعنوية للمفردات، لا تقل أهمية عن القيم التجريدية التي تذكرها المعاجم. هذه الانفعالية العاطفية تعبر عن نفسها بصورتين كما جاء عن فندرييس، الأولى: اختيار الكلمات، والثانية: المكان الذي يخصص لها في الجملة.¹¹

ولأن المواقف في القرآن هي التي تحدد طبيعة التركيب للمفردات المختارة، لن ندخر جهداً في الوقوف على إيضاح جمالية الحركة التي تنقلها بعض مفردات القرآن، وما تعطيه من حالة شعورية تناسب الموقف، والمفردة قد تكون عادية، فإذا قرئت في القرآن وجدنا لها طعماً آخر، وتأثيراً فريداً¹². وسيُعنى هذا البحث أيضاً بما تحمله الصيغة من إيجاءات ودلالات نفسية، محاولين أن يتسم عملنا في هذا البحث بالموضوعية، من خلال الانطلاق من الأصل اللغوي للمفردة، ورصد استعمالها في سياقات القرآن الكريم وما تحمله من دلالات معنوية ونفسية توحي بما المفردة المنتقاة دون غيرها، وما يجعلها في الوقت نفسه تتقارب من مفردات أخرى أو تقابلها.

1. والإسلام مفهوم الإنفاق بين الجاهلية

لعل من المستغرب أن يتناول القرآن الكريم مسألة البخل ويدعو إلى الإنفاق في المجتمع العربي الجاهلي الذي اشتهر بالكرم والجد والسخاء، فلا يخفى ما تغنى به العربي في العصر الجاهلي من هذه القيم وحاول الاتصاف بما لينال بها المجد.

إن وقفة متأنية لما جاء في القرآن الكريم من تناول لمسألة الإنفاق والبخل، تُظهر اختلال المجتمع الجاهلي

⁷ إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007م، ص 22

⁸ الراجعي، مصطفى صادق، تاريخ الأدب، ضبط: عبدالله المنشاوي ومهدي البحقيري، ط1، دار الإيمان، 1997م، 54/1

⁹ ينظر: الموسوعة الفلسفية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1986م، 198/1

¹⁰ ينظر: حلي، عبدالرحمن، بنية القرآن مدخلاً لإعادة القراءة، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، 27، د.ت، ص104-111

¹¹ ينظر: فندرييس، اللغة، ترجمة: عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، طبعة لجنة البيان العربي، 1950م، ص235

¹² ياسوف، أحمد زكريا، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، سورية، ط2، دمشق، 1999م، ص283

في هذه المسألة، وهو ما صحّح مساره ظهور الإسلام والعمل بتعاليمه، فكل ما روي من أشعار وحكايات عن كرم الجاهلي كانت غايته المجد واكتساب السمعة الحسنة والسيادة، يبيّن ذلك ما جاء في قول حاتم الطائي وهو رمز الكرم في العصر الجاهلي:

¹³ يقولون لي: أهلك مالك فاقصد وما كنت لولا ما تقولون، سيداً

وهذا هو الأساس الذي قام عليه مفهوم الكرم في العصر الجاهلي. ويعزز ما نذهب إليه ما جاء في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله عدي بن حاتم الطائي عن أبيه، قال: «قلت: يا رسول الله إن أبي كان يصل الرحم ويفعل كذا وكذا، قال: إن أباك أراد أمراً فأدركه يعني الذكر¹⁴»، ونستدلّ على ذلك في المقابل بذكر أشعار تعرّض بأولئك الذين ينعمون وهم متخمون ويطونهم ملأى وحيرتهم يتصورون جوعاً، يقول الأعشى:

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى يبين خمائصاً¹⁵

وفي هذا المجال نذكر أيضاً قول بشر بن المغيرة:

وكلهم قد نال شبعاً لبطنه وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه¹⁶

وقد جاء عن الألويسي (1342هـ، 1924م)، فيما عرّف من رغبة الجاهلي بالتباهي والثناء والشهرة قوله: «وإن قرى أحدهم ضيفاً عدها مكرومة، وإن أطعم أكلة عدها غنيمة تنطق بذلك أشعارهم، وتفتخر بذلك رجالهم»¹⁷، في حين عدها الإسلام واجباً ملزماً.

وفي المقابل هناك من له وجهة نظر أخرى في مسألة اكتساب المجد والسيادة، فيرى أن ذلك يكون في الغنى والتباهي به. وأكثر ما ظهر ذلك في طبقة التجار الأثرياء الذين لم يجرؤ أحد من الناس على وصفهم بالبخل، إلى أن ظهر الإسلام وأشار إليهم القرآن صراحة. وقد كانوا قبل ذلك سادة، فعزى الإسلام الحقائق وأظهر الغايات وصحّح مسارها. وإن أول خطوات تصحيح المسار في الإسلام هو تغيير مصطلح الكرم والوجود والسخاء واستبدالها بمصطلح الإنفاق. فما عدنا نرى في سياق الآيات القرآنية الحديث عن الكرم والإكرام إلا كضدّ للإهانة أو كصفة من صفات المتقين. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾¹⁸، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾¹⁵ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾¹⁹.

واللافت أن ما راجع في المعاجم اللغوية من أن ضدّ البخل هو الكرم²⁰، لم يثبتته القرآن الكريم، بل إن ضدّ البخل في القرآن هو الإنفاق أو الإعطاء. ولذلك دلالة قوية، فالعربي الجاهلي كما بيّنا سابقاً، أراد من عطائه

¹³ الطائي، حاتم، الديوان، شرحه وقدم له: أحمد رشاد، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص18

¹⁴ ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001م، 30/202

¹⁵ الأعشى، ميمون بن قيس، الديوان، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب بالحماميز، المطبعة النموذجية، د.ت، ص19

¹⁶ التبريزي، يحيى بن علي، شرح ديوان الحماسة، دار القلم، بيروت، د.ت، ص92

¹⁷ الألويسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري، ط2، دار الكتاب المصري، د.ت، 1/147

¹⁸ سورة الحجرات: 13

¹⁹ سورة الفجر: 15-16

²⁰ ينظر: الزبيدي، المرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت، 28/63. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 47/11

أن يكسب صفة المجد وعلو النسب، لذلك قيل هو كريم وجواد، وفي ذلك إشارة واضحة إلى الغايات التي كانت مرجوة من الإنفاق، وهي أمور تتعلق بالمنفق وحده دون التفتات لمن ينفق عليه. أما مصطلح الإنفاق الذي استعمل في القرآن الكريم، فلأصل فيه الإخراج وحلق صلة بين المنفق والمنفق عليه، وفي ذلك تركيز على الفعل نفسه لا على القائم بالفعل، وهنا يبرز الفرق الجوهرى بين العطاء في الجاهلية والعطاء في الإسلام.

ومن الدلالات المهمة لاستعمال مصطلح الإنفاق في القرآن الكريم، إبرازُه أن ما على الإنسان من شيء إلا أن ينفق من شيء أعطاه الله إياه، وهو ما يخالف مصطلح الكرم الجاهلي الذي كان يعطي فيه الإنسان ممتدداً بنفسه ظاناً أن ما يعطيه هو من ملكه فيحق له بذلك أن يفرض سيطرته على من ينفق عليه أو أن يتكبر عليه ويعلو بنسبه وقدره على من يعطيه. لذلك نجد أن السياق القرآني كثيراً ما ركز في مسألة الإنفاق على التأكيد على أن ما ينفقه الإنسان هو مما رزقه الله إياه ولا فضل له فيه، وما الإنسان إلا وسيلة لإيصال نعمه إلى عباده، وهو ما نلاحظه في مصاحبة مصطلح الإنفاق لقوله تعالى: «وَمَا رَزَقَكُمْ اللَّهُ»، وذلك كثير الورد في سياق ذكر الإنفاق في القرآن الكريم. يقول تعالى: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢١﴾»، «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ﴿٢٢﴾»، «قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا يَخَالُ ﴿٢٣﴾»، «الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُفِيي الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٤﴾»، وغيرها من الآيات.

وكما أظهر مصطلح الإنفاق أن المنفق هو من رزق الله، فسيكون من الطبيعي أن ينفق هذا الرزق فيما يرضي الله الرزاق، قال تعالى: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٥﴾»، وقال تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦﴾».

ومن الدلالات المهمة التي ركز عليها القرآن الكريم في سياق آيات الإنفاق، هو الجهة التي ينفق عليها، وفي ذلك توجيه من الله لما كان عليه الإنفاق قبل الإسلام، فأكثر ما وردنا عن الكرم وحكاياته في العصر الجاهلي كان في الضيفان، وهو أمر اهتم به العربي قبل الإسلام لما فيه من انتشار أوسع لصيته ورغبة منه في تداول اسمه بين القبائل. أما في الإسلام فقد كانت الأولوية في الإنفاق للقرابة وللمساكين. وبذلك وجه السياق القرآني الإنفاق وجعل له غاية النفع وليس مجرد الاستعراض لما ينفقه الإنسان، فقال سبحانه تعالى: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّذِينَ وَاللَّذِينَ الْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴿٢٧﴾»، وقال تعالى: «وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤْفَ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾».

وفي كل مرة كان يُسأل فيها النبي محمد صلى الله عليه وسلم عما يجب أن ينفق، يكون الجواب بمصطلحات

21 سورة البقرة: 24،

22 سورة الرعد: 22

23 سورة إبراهيم: 31

24 سورة الحج: 35

25 سورة البقرة: 195

26 سورة البقرة: 261

27 سورة البقرة: 215

28 سورة البقرة: 272، 273

تحمل الكثير من معاني الشمول والاتساع، وتراعي قدرة الإنسان واستطاعته على الإنفاق، كالحخير والعفو. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ...﴾²⁹، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ...﴾³⁰. وبذلك يضمن مشاركة الجميع في الإنفاق، كل بحسب ما يجد عنده من خير أو عفو. وقد بين ذلك سبحانه وتعالى في قوله: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾³¹. وفي ذلك كبح لجحاح النزعات الشيطانية التي كانت تدفع الجاهلي في معرض إظهار كرمه إلى تعريض أهله للجوع، وهو شيء يتعارض مع مبادئ الإسلام، ومع مبادئ الإنسانية والروابط الاجتماعية.

وقد كان لمعيار الكثرة والقلة أثر مهم في كرم الرجل في الجاهلية، فهو إن أعطى فلا يعطي إلا ما هو مبالغ فيه في الغالب، لذلك اشتهرت حكاياتهم مع الكرم. وقد كان ذلك في بداية الإسلام يعرض الفقراء الراغبين بالإنفاق للسخرية والتقليل من قيمة القليل الذي يتصدقون به، وهو ما وصفه السياق القرآني، وردّ عليه منكرًا فعلهم، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾³².

وقد ذكر في ذلك الكثير من لوم نساء الشعراء الذين اتصفوا بالكرم، وتأنيبهن أزواجهن على إسرافهم. وقد سمى ذلك محمد الحوفي بخلاً في النساء، وذلك اعتماداً على ذكر الشعراء لأقوال زوجاتهم، فذكر من ذلك على سبيل المثال، أن امرأة حاتم الطائي حاولت أن تغلّ يده عن العطاء بدعوى أنه بسخائه قد أضّر بنفسه وبها، فعصاها لأن الكرم عادة راسخة عنده لا يستطيع أن يبطلها³³، فقال:

وقائلة أهلكت بالجوّد مالنا ونفسك حتى ضرت نفسك جودها
فقلت دعيني إنما تلك عادي لكل كريم عادة يستعيده

ويمكن للدارس هنا أن يرجح أن يكون هدف النساء من منع أزواجهن من الإسراف الشديد، أن يكون فعلاً قد أضّر بانفاقه الزائد، بأهله، وذلك لا يمكن أن يعدّ بخلاً، بل هو نوع من محاولة كبح جماح الرجل الراغب بالمجد، وإن كان على حساب أهله وبيته. فبعد الإسلام، وبعد أن تحدت قوانين الإنفاق وغاياته وتوجهاته، ما رأينا امرأة تصرف زوجها عن التصدق والإنفاق، بل رأينا الكثير من النساء المتصدقات في الإسلام. فالأمر لم يكن منعاً للعطاء بقدر ما كان رفضاً للإسراف والطيش من أجل الشهرة. وهو ما صححه الإسلام وعدله.

ولعل وجود هذا الأمر يؤيده تأكيد القرآن الكريم على نية المنفق وغايته، فالإنفاق يبطل ثوابه وقيمته إن تبع المألن والأذى، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾²⁶²، ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَدَىٰ ۗ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾²⁶³، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَدَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ³⁵.

إن التباهي والتغني بالكرم والجود الذي كنا نراه في قصائد الشعراء الجاهليين، كان دليلاً واضحاً على

29 سورة البقرة: 215

30 سورة البقرة: 219

31 سورة الطلاق: 7

32 سورة التوبة: 79

33 ينظر: الحوفي، أحمد محمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ط2، مكتبة نهضة مصر، 1952، ص253

34 الطائي، حاتم، الديوان، ص19

35 سورة البقرة: 262-264

غاياتهم، وهو ما عرّاه القرآن الكريم بمصطلح واضح لا مجال فيه لاختلاط الغايات، وهو مصطلح الرياء، الذي قابله المنهج القرآني بالإيمان بالله واليوم الآخر، فلا مجال بعد ذلك لاختلاط النوايا وإحفاؤها، فالإنفاق إما إرضاء لله عز وجل بالإنفاق على المحتاجين من عباده، وإما أن يكون الإنفاق للاشتهار بين الناس، وهو ما أراد القرآن توضيح حقيقته في تجلية الكثير من أعمال المنافقين المرائين، أما في الإسلام فقد تغيرت نظرة العربي المسلم للإنفاق، فلا حاجة للتغني بشيء الله يعلمه ويشيب عليه، بل إن إنفاق المسلم أصبح مدعاة للتواضع لأن إنفاقه خير له، قبل أن يكون خيراً لغيره، فإنفاقه تثبتت لنفسه وإثباتاً لصدقه مع الله، ولم تعد الغاية دينوية. لذلك كثيراً ما أكد السياق القرآني على أن خير الإنفاق عائداً على الفرد المنفق قبل أن يعود بالنفع المادي على غيره، وبذلك كبح جماح رغبته بالمن على الآخر، وأذية نفسه بتمننه عليه فقال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتُبَيِّتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرِيَّةٍ...﴾³⁶، وقال تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾³⁷، وقال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَيْخَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾³⁸. وانسجاماً مع الغاية الأساسية للإنفاق، وهي كسب رضى الله عز وجل، وتثبيت النفس، بات الإشهار مضرراً ولم يعد مطلباً كما كان في الجاهلية، لذلك صار الإنفاق مطلباً حسب الحاجة إليه. وهو مفروض في كل وقت وفي كل حال، في الليل والنهار وفي السر والعلن وفي السراء والضراء، بل إن السر أفضل من العلن لأن ذلك فيه إثبات من المؤمن أنه يريد وجه الله ولا غاية له باستعراض عمله أمام الناس أو مناً وأذى لمن ينفق عليه، وكل ذلك يظهر في السر أكثر من العلن. قال تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾³⁹، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁴⁰، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾⁴¹.

والإنفاق ركن ارتبط بالإيمان بالله، بل هو دليل على وجود محبة الله في قلب المؤمن، لذلك ما كان إنفاق المرء تفضلاً من نفسه بل تيقناً وحباً لله عز وجل، وحباً لأخيه المؤمن، فمن الأول اشتراط الله عز وجل، على المؤمن كسب صفة البر بإنفاقه مما يجب. قال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبَبْتُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾⁴². ومن الثاني تأكيد سبانه وتعالى أن على المؤمن ألا يرضى لأخيه المؤمن إلا ما يرضاه لنفسه، لذلك اشترط على المنفق أن ينفق من طيبات ما يكسب وليس من رديئه، ليثبت لأخيه المؤمن حبه له وصدقه في إعطائه، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَحَدِيهِ إِلَّا أَنْ تَعْمَضُوا فِيهِ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾⁴³.

2. دلالة الإنفاق بين المعجم اللغوي والقرآن الكريم

يرى الدارس أن من اللغويين من قصر في الوقوف على حقيقة الإنفاق، وعلى دلالة أصله اللغوي، ففي كتاب العين: «نفقت الدابة تنفق نفوقاً إذا ماتت، قال: نفق البغل وأودى سرجه في سبيل الله سرجي وبغل

36 سورة البقرة: 265

37 سورة البقرة: 272

38 سورة التباين: 16

39 سورة البقرة: 271

40 سورة البقرة: 274

41 سورة آل عمران: 134

42 سورة آل عمران: 92

43 سورة البقرة: 267

ونفق السعر ينفق نفاقاً إذا كثر مشتروه، والنفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان⁴⁴. وزاد اللحياني (220هـ): نفق الدرهم ينفق نفاقاً إذا فني، ومنه قوله عز وجل: «إِذَا لَأْمَسْتُمْ حَشِيَّةَ الْإِنْفَاقِ» أي حشية الفناء والنفاد، ونفق ماله ينفق إذا نقص، والنفق السريع الانقطاع من كل شيء، وأنفق الرجل: إذا افتقر⁴⁵. هنا نلاحظ أن ما راج من أن معنى الجذر نفق هو الفناء أو النقص أو النفاد، فيه تغييب للمعنى الحقيقي للجذر (نفق)، فالأصل فيه هو الخروج عما كان فيه إلى جهة أخرى وإلى حال أخرى غير التي كان فيها، هذا هو الأصل في معنى النفق، والبديع في اللغة العربية هو هذه القدرة على تمثل المفردة لمعناها، فقد اختيرت مفردة النفق للتعبير عن موت الدابة تكريماً للإنسان ومغايرة لما يخرج إليه من وجهة بعد الموت بخلاف الدابة، لذلك استعمل النفق هنا في حق الدابة ولم يستعمل الموت الذي يخص الإنسان. وانطلاقاً من ذلك نستطيع تحديد مفهوم الإنفاق ودلالة استعماله كمصطلح في القرآن الكريم، وما ذلك إلا ليدل على الخروج والانتقال إلى حال أخرى عما كان فيه. لذلك نقول: إن أصل الإنفاق من النفق، وهو سرب في الأرض له مخلص إلى مكان آخر، هنا يظهر دور المؤمن فيما يحدد من جهة يُخرج إليها مما معه. وبالتالي يتضح مصطلح الإنفاق الإسلامي في القرآن الكريم بكل حشياته كعمل مشترك بين الدين والدنيا. ويتضح ذلك في مصاحبته لذكر الإيمان في كثير من آيات القرآن الكريم على أنه ركن أساسي من أركان الإسلام، فقال تعالى: «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ قَالِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا هُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ»⁴⁶، «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ بِحَارَةِ لَنْ تَبُورَ»⁴⁷، «وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا»⁴⁸. ولذلك حدد ابن عاشور (1390هـ، 1970م) مصطلح الإنفاق بقوله: «هو إعطاء الرزق فيما يعود بالمنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام ولباس وغيره»⁴⁹. وعليه لا يجب أن نحدد الإنفاق بأنه فناء للمال أو نقص بل هو استيداع المؤمن لماله في ميزانه في الآخرة.

إن ما ذكرناه سابقاً من معاني الإنفاق في الإسلام يؤيده الاشتقاق نفسه، فمصطلح الإنفاق كما ذكرنا سابقاً هو من النفق، وهو سرب مخلص إلى طرف آخر، ولعل استعمال مصطلح الإنفاق في هذا السياق، هو للدلالة على أن الإنفاق أداة وصل أو جسر يربط بين المؤمن وربه عز وجل، وبين المؤمن وأخيه المؤمن، يعزز ذلك ما جاء في بعض التفسيرات من معنى الإنفاق من ذلك ما جاء عن الرازي من أن الإنفاق اصطلاحاً هو «صرف المال إلى وجوه المصالح»⁵⁰، وقيل هو «إخراج المال الطيب في الطاعات والمباحات»⁵¹. لذلك نستبعد ما جاء في إحدى الدراسات من أن يكون معنى الإنفاق لغوياً هو انقطاع الشيء وذهابه ومضيه⁵².

44 الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، دت، 177/5

45 ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، 9/156. ابن منظور، لسان العرب، 10/358. الزبيدي، تاج العروس، 26/434

46 سورة الحديد: 7

47 سورة فاطر: 29

48 سورة النساء: 39

49 ابن عاشور، محمد بن الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 1/235

50 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، 5/293

51 حميد، صالح وآخرون، موسوعة نضرة النعيم، ط4، دار الرسالة، جدة، دت، 3/598

52 ينظر: عامر، باسم، نظرية الإنفاق في ضوء القرآن الكريم (رؤية اقتصادية)، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية

الشرعية والدراسات الإسلامية، 2009م، ص17

3. الإنفاق والعلاقات الدلالية:

3.1. الإسراف والإقتار والقوام:

انطلاقاً من الأصل اللغوي للإنفاق، وهو الإخراج، فقد حدّد السياق القرآني وجعله قواماً بين الإسراف والإقتار، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾⁵³.

قيل: إن «الإسراف ما كان من نفقة في معصية الله وإن قلت، والإقتار المنع من حق الله وإن كثرت»⁵⁴. وقال مجاهد (104هـ)⁵⁵: «لو كان لرجل مثل أبي قبيس ذهباً فأنفقه في طاعة الله لم يكن مسرفاً، ولو أنفق درهماً في معصية الله تعالى كان مسرفاً»⁵⁶. ونذهب مع من ذهب إلى أن «الإسراف هو الإفراط والغلو في نفقة الطاعات في المباحات مما يؤدي إلى تضييع حق أو عيال ونحو ذلك. والإقتار هو التضييق في النفقة والتقصير فيها حتى يجيع العيال»⁵⁷.

ومن الواضح أن سياق الآية الكريمة يوضح معناها بشكل بارز، فمن الواضح أن الآية تتحدث عن الكمية، فالإسراف ما جاوز الحد وإن لم يكن في معصية ولكنه أدى بصاحبه إلى العازة والطلب، والإقتار هو إنفاق أيضاً لكنه لا يؤدي وظيفته لقلته، فالمقتر لا يساعد على قضاء حوائج أخيه المسلم لأن ما يعطيه لا يكفي. لذلك جاء مصطلح القوام هنا ليعدل مسار الإنفاق في حياة المنفق والمنفق عليه، فالقوام هو أن تعطي وعندك ما يكفيك لتقوم به حياتك، والإقتار هو أن تعطي ما لا تقوم به حياة من تعطيه. وبذلك يكون القوام ركيزة أساسية في الإنفاق حيث لا ضرر للمنفق ولا للمنفق عليه، ولا بن عطية (542هـ، 1148م) التفاتة دقيقة في تحديد القوام حيث قال: «وعلى هذا يكون القوام في كل واحد بحسب عياله وحاله وخفة ظهره وصبره وجلده على الكسب»⁵⁸، ويكون الإقتار هو الضد الحقيقي للإسراف.

3.2. البخل والإقتار والشح:

البخل هو المنع لغّةً، وحدّه إمساك المقتنيات عما لا يحل حبسها عنه، وهو شرعاً: منع الواجب⁵⁹، ويمكن للدارس أن يستنتج من ذلك ما في البخل والإقتار من فرق، فينصرف بذلك ترادفهما، لأن الإقتار إنفاق وليس منعاً كاملاً، بل هو إنفاق قليل لا يسد الرمق. جاء عن ابن عاشور (1390هـ، 1970م) أن الإقتار والقتار:

⁵³ سورة الفرقان: 67

⁵⁴ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م، 298/19. الماوردي، أبو الحسن، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 4/156، 155. الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، ط4، دار الملايين، بيروت، 1983م، ص236

⁵⁵ هو مجاهد بن جبر، مولى السائب بن أبي السائب المخزومي القرشي، إمام وفقه وعالم ثقة وكثير الحديث وبارع في تفسير وقراءة القرآن والحديث النبوي

⁵⁶ السمرقندي، علي بن يحيى، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ت، 2/545

⁵⁷ ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافى محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993م، 71/11

⁵⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 71/11

⁵⁹ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 63/28

«الإجحاف والنقص مما تسعه الثروة ويقتضيه حال المنفق عليه»⁶⁰، وقد قيل هو الرمقة في النفقة أو الرمقة من العيش⁶¹، فيوضح بذلك اختلافهما والفروق بينهما.

إنّ البخل صفة ذميمة ونقيصة كان العربي يخشى الاتصاف بها كونها عاراً يلازم صاحبه، لذلك حاول الأغنياء والسادة البخلاء تجنّبها من خلال أساليب فضحها القرآن الكريم من خلال بيان أن الوسيلة التي أرادوا بها اتصافهم بالكرم وهي الفخر، هي نفسها التي جعلتهم يتصفون بالبخل، وهذا من أدقّ المواضع توضيحاً لحقيقة الإنسان العربي في الجاهلية وحقيقة غاياته كما بينها القرآن الكريم، ويتضح ذلك من خلال وقوفنا عند قوله تعالى في سياق الحديث عن الإحسان إلى الوالدين وذوي القربى واليتامى والمساكين والمجانر وابن السبيل، حيث أحمى الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾³⁶ ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾³⁷ ﴿وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾⁶². إذا المختال الفخور هو البخل، وهو من يأمر بالبخل، وفي ذلك توضيح دقيق من السياق القرآني لمن بخلوا على أهلهم ومحيطهم، من خلال ترفعهم عنهم والفخر عليهم، فهم تملصوا من مسؤولياتهم تجاه أقربائهم وقطعوا صلاتهم بهم كي لا يكون لهم عليهم حقوق تلزمهم بصلتهم وتفضح حقيقة بخلهم. وقد أكد السياق القرآني على ذلك في مواضع عدة في معرض الحديث عن البخل. فقد ورد التعريف نفسه للمختال الفخور في سياق سورة الحديد، وكذلك جاء الحديث عن السخيرة من المتصدقين، كما بينا في وقوفنا سابقاً على مفهوم السخيرة في معرض الحديث عن البخل، فقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَقِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾⁷⁵ ﴿فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرَضُونَ﴾⁷⁶ ﴿...الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾⁶³. وكذلك ما رأينا في الوقوف عند مصطلحي الهمزة واللمزة اللذين عرّاهما السياق القرآني بوصفهما بقوله: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾² ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾⁶⁴. وبذلك يتملص المشرك والمنافق من الإنفاق، ويصرف في الوقت ذاته عن نفسه اتصافها برذيلة البخل التي كان يأبأها كل عربي في الإسلام وقيل الإسلام.

وفي سياق الحديث عن البخل نذكر ما جاء في سياق الحديث عن الإنفاق، في بعض الآيات، من ذكر لمصطلح الشح، فقال تعالى: ﴿وَأَنْفَقُوا خَيْرًا لَأَنْفُسِكُمْ ۗ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁶⁵. فالبعض فسر الشح بالبخل، وقد وقف محمد الشايع على تفصيل القول في ذلك، وعلى حقيقة ترادف البخل والشح بشكل مفصل⁶⁶. ووصل من خلال استقراء الآيات القرآنية التي ذكر فيها مصطلح الشح، إلى العلاقة البينة بين الشح والنفس الإنسانية بما يدل على أن الشح حيلة وطبيعة في النفس⁶⁷. ودليل ذلك إضافة الشح إلى النفس ضمن ثلاث آيات من القرآن الكريم من بين خمس آيات ذكر فيها مصطلح الشح⁶⁸. وجاء التفريق

⁶⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 71/19

⁶¹ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 365/13

⁶² سورة النساء: 36-38

⁶³ سورة التوبة: 79

⁶⁴ سورة الهمزة: 2، 3

⁶⁵ سورة التغابن: 16

⁶⁶ ينظر: الشايع، محمد، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993م،

ص255-259

⁶⁷ ينظر: الشايع، محمد، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن، ص256

⁶⁸ ينظر: الشايع، محمد، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن، ص257، 256

بين البخل والشح دقيقتاً عند الكفوي (1093هـ) الذي رأى أن البخل هو المنع أما الشح فهو الحالة النفسية التي تقتضي ذلك المنع⁶⁹، وقيل الشح اللؤم وأن تكون نفس الرجل كزة حريصة على المنع، وقد أضيف إلى النفس لأنه غريزة فيها، وأما البخل فهو المنع نفسه⁷⁰. وزاد صاحب كتاب فرائد اللغة أن البخل يكون بالمنع من مال نفسه، أما الشح فهو بخل الرجل من مال غيره⁷¹. وزاد الخطابي (388هـ) بأن الشح أعم من البخل، وكأن الشح جنس والبخل نوع، وأكثر ما يقال: إن البخل في أفراد الأمور والشح عام كالوصف اللازم وما هو من قبل الطبع⁷²، وقيل إن البخل يكون بالمال أما الشح فيكون بالمال وغيره⁷³. وبذلك نجد أن البخل أحد ثمار شح النفس، فهو يأمر بالبخل. ومن أوضح الأدلة على ذلك ما جاء في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الظلم ظلمات... وإياكم والشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم أمرهم بالطبيعة فقطعوا، وأمرهم بالبخل فبخلوا، وأمرهم بالفجور ففجروا»⁷⁴.

فالشح إذاً حالة نفسية تتاب الإنسان وتحز في نفسه حين إرادة الإنفاق، فهو أشبه بمرض نفسي، يؤكد ذلك ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم أن ثلاثاً من كنّ فيه فقد برئ من الشح، من أدى زكاة ماله، وقرى الضيف، وأعطى في النوايب⁷⁵، أما البخل فلم ينسب إلى النفس، وهو صفة ذميمة من الممكن الاحتراز منها⁷⁶. وبذلك يتضح الفرق جلياً بين البخل والشح.

3.3. التبذير والإسراف:

نقف عند مفهوم التبذير في قوله تعالى: «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا ﴿26﴾ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿77﴾. جاء في تفسير ابن كثير (774هـ): «لما أمر بالإنفاق نهي عن الإسراف فيه، بل يكون وسطاً»⁷⁸، وقال البيضاوي (685هـ): «ولا تبذر تبذيراً» بصرف المال فيما لا ينبغي وإنفاقه على وجه الإسراف»⁷⁹. وقيل: معنى ولا تبذر تبذيراً: «ولا تفرق يا محمد

⁶⁹ ينظر: الكفوي، أبو أيوب بن موسى، الكلبيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م، ص242

⁷⁰ ينظر: الزمخشري، جلال الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 505/4

⁷¹ ينظر: السيوحي، هنريكوس لامانس، فرائد اللغة، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1889م، ص99

⁷² ينظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، ط1، دار ابن عفاان، السعودية، 1996م، 112/3

⁷³ ينظر: علوان، عبدالموجود عبدالحميد، الفروق اللغوية في تفسير الكشاف للزمخشري، جمعية الثقافة من أجل التنمية، مركز دراسات التراث وتحقيق المخطوطات، مجلد4، العدد9، 2013م، ص80

⁷⁴ ابن حنبل، المسند، 398/11

⁷⁵ الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م، 68/3. البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م، 320/13

⁷⁶ ينظر: الشايح، محمد، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن، ص258

⁷⁷ سورة الإسراء: 26، 27

⁷⁸ ابن كثير، أبو الغداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 63/5

⁷⁹ البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، 253/3

ما أعطاك الله من مال في معصيته تفریقاً»⁸⁰. وجاء عن ابن حزم (456هـ) في سياق حديثه عن الإسراف والتبذير: «هذه الأعمال المحرمة معناها كلها واحد، ويجمعه أن كل نفقة أباحها الله تعالى وأمر بما كثرت أم قلت فليست إسرافاً ولا تبذيراً ولا بسط اليد كل البسط... وكل نفقة نهي الله تعالى عنها قلت أم كثرت فهي الإسراف والتبذير وبسط اليد كل البسط»⁸¹. ويقول ابن عاشور (1390هـ، 1970م): «والتبذير: تفریق المال في غير وجهه، وهو مرادف الإسراف، فإنفاقه في الفساد تبذير، ولو كان المقدار قليلاً، وإنفاقه في المباح إذا بلغ حد السرف تبذير»⁸². وبذلك نرى أن أكثر التفسيرات السابقة ذهبت إلى أن التبذير والإسراف بمعنى واحد، وقد أيد هذا الرأي أكثر أصحاب المعاجم اللغوية⁸³. ويرى فريق من العلماء أن بين الإسراف والتبذير فرقاً. يقول ابن عابدين (1252هـ) في حاشيته: «التبذير يستعمل في المشهور معنى الإسراف، والتحقيق أن بينهما فرقاً، وهو أن الإسراف صرف الشيء فيما ينبغي زائداً على ما ينبغي، والتبذير صرفه فيما لا ينبغي»⁸⁴ وجاء عن الماوردي (450هـ) قوله: «واعلم أن السرف والتبذير قد يفترق معناهما، فالسرف هو الجهل بمقادير الحقوق، والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق، وكلاهما مذموم، وذم التبذير أعظم لأن المسرف يخطئ في الزيادة، والمبذر يخطئ في الجهل»⁸⁵.

ولعل المتأمل لسياق ورود مصطلح التبذير يجد أن التبذير لا يدخل أساساً في مصطلح الإنفاق، لذلك جاء في سياق الحديث عن إتياء الحق وليس عن الإنفاق، فقال تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ...﴾⁸⁶ فكما قلنا إن مصطلح الإنفاق يوحي أصله الاشتقاقي بأنه أداة تصل بين جهتين. وهذا المعنى لا نجد في التبذير الذي هو لغة التفریق⁸⁷، فالتبذير عبارة عن تفریق المال دون الوصول لجهة أخرى تستحقه، فالمبذر هو من يصرف ماله فيما يراه هو من وجهة نظره، لا فيما أمر الله، أي أنه يتصرف بماله وفق ما يراه هو مناسباً لا وفق حاجة الناس. ولعل سياق تشبيه المبذر بإحوة الشيطان هو من أعطى المبذر هذا المعنى، لأن الشيطان عصي ربه فيما رأى من خيرية لنفسه على بني آدم من وجهة نظره. وجاء أن المراد بالإحوة المماثلة في كل ما لا خير فيه من صفات السوء التي من جملتها التبذير، أي كانوا بما فعلوا من التبذير أمثال الشياطين، أو الصداقة والملازمة أي كانوا أصدقاءهم وأتباعهم فيما ذكر من التبذير والصرف في المعاصي، أو المقارنة أي قرأهم في النار على سبيل الوعيد⁸⁸. وعليه فالتبذير يخصّ الموضوع الذي يؤتى إليه المال، أما الإسراف فهو يخصّ الكمية، وهو نوع من الإنفاق. ويستبعد أن يكون التبذير في هذه الآية مقصوداً به تبذير المال في معصية، فالنهي عن التبذير موجه للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ولا يمكن أن يصرف صلى الله عليه وسلم مالا في معصية الله، وإنما سياق الآية يوحي بأن الغرض هنا لفت الانتباه إلى ما هو الأهم وهو أداء الحقوق والالتفات إلى الطبقة المحتاجة من المجتمع دون الأمور الأخرى.

⁸⁰ الطبري، جامع البيان، 427/17

⁸¹ ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د.ت، 155/7

⁸² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 76/15

⁸³ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 148/9. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق:

مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2005م، 819/1

⁸⁴ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت، 1992م، 759/6

⁸⁵ الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004م، ص182

⁸⁶ سورة الإسراء: 26

⁸⁷ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 145/10

⁸⁸ ينظر: أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، د.ت، 168/5

3. 4. الصدقة والزكاة والإعطاء:

إن تأكيد المنهج القرآني على أن الغاية والوجهة في الإنفاق هي الأساس فيه، تظهر في كل مرة يدعو فيها إلى الإنفاق. ومن دلائل ذلك أنه قد يسمى الإنفاق صدقة، وأكثر ما كان ذلك عند ارتكاب معصية فتكون الصدقة عندئذ تجديد نية الإخلاص لله وتكفيراً عن ذنب. جاء عن الكفوي (1093هـ): «الصدقة ما أعطيته في ذات الله تعالى»⁸⁹. وقيل: الصدقة عطية يراد بها المثوبة لا المكرومة لأن العبد يظهر بها صدق العبودية، ولذلك هي غير معينة على خلاف الزكاة التي تعرف بأنها قدر معين من النصاب الحولي يخرجها المسلم المكلف لله تعالى إلى الفقير المسلم⁹⁰. لذلك اشتقت من الصدق، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁹¹.

وكذلك سمي الإنفاق زكاة بمعناه الاصطلاحي الإسلامي ويجعله ركناً من أركان الإسلام، فقد اتضحت الغاية من الزكاة من خلال أصل اشتقاقها الذي يتضمن معنى النماء⁹²، ويشمل النماء للمنفق وللمنق عليه. قال الكفوي (1093هـ): «كل شيء يزداد فهو يزكو زكاة، ويسمى ما يخرج من المال للمساكين بيجاب الشرع زكاة لأنها تريد في المال الذي تخرج منه وتوفره وتقيه من الآفات، والثابت بدليل قطعي أصله، والمقدار بأخبار الأحاد، ولذلك أطلق عليها لفظ الواجب»⁹³.

خلال سياق الآيات وبذلك يتضح أن من المرادفات في القرآن الكريم الصدقة والزكاة والإعطاء، وقد توضح ذلك من

الكريمة التي وردت فيها هذه المصطلحات في ظل غياب مصطلحي الكرم والجود الشهيرين في الاستعمال قبل الإسلام. فقد جاء مصطلح الصدقة في معنى الإنفاق وقد تناوبا في سياق بعض الآيات كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿270﴾ ﴿إِنْ تُبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ﴿271﴾ ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ ﴿94﴾. وكذلك مما يدل على تقارب معني الإنفاق والصدقة، أنهما اشتراكا في ضد واحد وهو البخل، فكما جاء البخل ضداً للإنفاق فكذلك جاء ضداً للصدقة فقال تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنْصَدِّقَ وَلَنْكُونَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ﴿75﴾ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿95﴾.

وكما اقترنت الزكاة بالإيمان بالله وإقامة الصلاة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، نجد أن الإنفاق قد اقترنت كذلك بالإيمان بالله وإقامة الصلاة مما يدل على تقارب معنيهما فقال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿2﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿96﴾.

أما عن التقارب في المعنى بين الإنفاق والإعطاء فقد توضح من خلال توحيد ضدهما، فكما استعمل البخل ضداً للإنفاق فقد استعمل كذلك البخل ضداً للإعطاء، فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ ﴿5﴾

89 الكفوي، الكليات، ص 557

90 ينظر: اليسوعي، فرائد اللغة، ص 438

91 سورة التوبة: 103

92 ينظر: الفراهيدي، العين، 394/5. الزبيدي، تاج العروس، 221/38

93 الكفوي، الكليات، 486

94 سورة البقرة: 270-272

95 سورة التوبة: 75، 76

96 سورة البقرة: 2، 3

وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى ﴿6﴾ فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿7﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿8﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿9﴾ فَسَنِيسِرُهُ
لِلْعُسْرَى ﴿97﴾.

نتائج البحث:

- 1- إن استعمال القرآن الكريم لمصطلح الإنفاق حدّد الغاية منه، إذ إن استعمال مصطلح الإنفاق دون مصطلح الكرم هيأ لفهم الغاية والمقصود من الإنفاق وهو خلق صلة بين العبد وربه وبين الناس فيما بينهم.
- 2- عزز السياق القرآني مفهوم الإنفاق من خلال جعله ضدّاً للبخل دون استعمال مصطلح الكرم. وبذلك اختلف المنهج عما جاء في أكثر المعاجم اللغوية من أن ضد البخل هو الكرم.
- 3- لم تتضح الدلالة الحقيقية للإنفاق في المعجم اللغوي وذلك ناجم عن التخبط في تحديد أصله اللغوي.
- 4- أعطى مصطلح الإنفاق الإسلامي دلالة على أن ما يملكه الإنسان هو ليس منه بل هو مما أعطاه الله له، فبذلك لا يعتد بنفسه بقدر ما يعتد بعبوديته لله المعطي. وإن هذا ما هيأ العبد لينفق في الجهة التي يريدّها الله.
- 5- حدد مفهوم الإنفاق الإسلامي الجهة التي يجب الإنفاق عليها، وغيّر مساره عما كان عليه قبل الإسلام، إذ بدأ المنهج القرآني في الإنفاق بدءاً بالأقرب والأشد حاجة.
- 6- إن استعمال مصطلح الإنفاق يشير بعمومه في القرآن الكريم إلى أن الغاية هي إخراج المال ووصوله إلى الجهة المحتاجة بغض النظر عن الكمية، وفي ذلك رفع للحرج عمن لا يملك إلا القليل، وهو ما ألغى معيار الكثرة والقلة التي كانت سائدة في العرف الجاهلي.
- 7- أكد مفهوم الإنفاق الإسلامي على النية، فإن كانت النية الرياء والسمعة فلا يعد ذلك إنفاقاً، وذلك انطلاقاً من الأصل اللغوي للإنفاق وهو الخروج إلى جهة أخرى بغرض الصلة.
- 8- القوام هو أهم ركيزة من ركائز الإنفاق، وذلك يكون بين توسطه بين الإسراف والإقتار.
- 9- بيّن السياق القرآني عدم ترادف مصطلحي البخل والإقتار، فالبخل هو المنع، أما الإقتار فهو إنفاق لكنه لا يؤدي وظيفته لقلته.
- 10- وكذلك اتضح الفرق بين البخل والشح، وثبت أن الشح أعم من البخل، وهو الحالة النفسية التي تؤدي إلى البخل.
- 11- أخرج السياق القرآني مفهوم التبذير خارج حدود الإنفاق، وذلك تماشياً مع ما ذكرنا من أن الغاية من الإنفاق هو إخراج المال من يد صاحبه ليصل نفعه إلى غيره. أما التبذير فهو تفريق للمال دون غاية النفع بل لغايات أخرى يريدّها المبدّر لنفسه.
- 12- أثبت السياق القرآني تقارب مصطلحي الإنفاق والصدقة، وكذلك الإنفاق والزكاة، والإنفاق والإعطاء.

المصادر والمراجع

- الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بحجة الأثري، ط2، دار الكتاب المصري، د.ت.
آل ياسين، محمد حسين، الأضداد في اللغة، ط1، مطبعة المعارف، بغداد، 1974م.

- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، شرح وتعليق: محمد حسين، د.ت، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، د.ت.
- أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، د.ت.
- إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.
- البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م.
- التبريزي، يحيى بن علي، شرح ديوان الحماسة، دار القلم، بيروت، د.ت.
- جبرو، بيير، علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس للنشر، دمشق، 1988م.
- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- حلي، عبدالرحمن، بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، د.ت. 27.
- حميد، صالح وآخرون، موسوعة نضرة النعيم، ط4، دار الرسالة، جدة، د.ت.
- ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001م.
- الحويني، أحمد محمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ط2، مكتبة تحفة مصر، 1952م.
- الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، ط4، دار الملايين، بيروت، 1983م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م.
- الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ الأدب، ضبط: عبدالله المنشاوي ومهدي البحقيري، ط1، دار الإيمان، 1997م.
- الزبيدي، المرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- السعران، محمود، مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.
- أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- السمرقندي، علي بن يحيى، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، الدباج على صحيح مسلم بن الحجاج تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1996م.

- الشايح، محمد، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، د.ت.
 الطائي، حاتم، الديوان، شرحه وقدم له: أحمد رشاد، منشورات محمد علي بيضون، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- عامر، باسم، نظرية الإنفاق في ضوء القرآن الكريم (رؤية اقتصادية)، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2009م.
- ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993م.
- علوان، عبدالموجود عبدالحميد، الفروق اللغوية في تفسير الكشاف للزمخشري، جمعية الثقافة من أجل التنمية، مركز دراسات التراث وتحقيق المخطوطات، مجلد4، العدد9، 2013م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د.ت.
 فندريس، اللغة، ترجمة: عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، طبعة لجنة البيان العربي، 1950م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2005م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- الكفوي، أبو أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.
- الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004م.
- الماوردي، أبو الحسن، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.
- ياسوف، أحمد زكريا، جماليات المفردة القرآنية، ط2، دار المكتبي، سورية، دمشق، 1999م.
- اليسوعي، هنريكوس لامانس، فرائد اللغة، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1889م.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Mahmud Şükri. *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arap*. thk: Muhammed Behce el-Eserî. I2. Baskı. Darü'l-Kitâpî'l-Mısırî. Ts.
- Âl Yasin, Muhammed Hüseyin. *el-Ezdâd fi'l-luğa*. 1. Baskı. Matbaatü'l-Maarif. Bağdat 1974.

- Amer, Besem. *Nazariyetü'l-infâk fi'l-Kur'an el Kerim*. Doktora. Câmîatü'l-Yarmûk. Külliyyetü'l-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslamiyye 2009.
- Aşa, Maymûn İbn Kays. *Divânü l-Aşa*. thk: Muhammed Hüseyin. Mektebetü'l-Edebi'l-Camamiz. el-Matbatü'n-Nemûzeciyye. Ts.
- Beydâvî, Abdullah bin Ömer. *Envârü'l-tenzîl ve esrârüt-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdürrahman el-Maraşlı. 1. Baskı. Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabî. Beyrut 1418.
- Beyhakî, Ahmed İbnü'l-Hüseyin. *Şuabu'l-îman*. thk: Abdü'l-Ali Abdü'l-Hamid. 1. Baskı. Mektebetü'r-Rüşd. Riyad 2003.
- Damğânî, Hüseyin İbn Muhammed. *Kamûsu'l-Kur'an*. thk. Abdülaziz Sayyed el-Ahl. 4. Baskı. Darü'l-Melâyîn. Beyrut 1983.
- Ebu's-suûd, Muhammed İbn Muhammed. *Tefsir Ebi's-Suûd*. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî. Beyrut. Ts.
- Ezherî, Muhammed İbn Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. Thk. Muhammed Avad Murîb. 1. Baskı. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî. Beyrut 2001.
- Ferâhîdî, el Halil İbn Ahmed. *el Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzumi - İbrahim's-Samarrâi. Mektebetü'l -Hilâl. Ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-din Muhammed İbn Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Thk. Mektep Tahkiki't-Türâs fi Müesseses'er- Risale. 8. Baskı. Müesseses'er-Risale. Beyrut 2005.
- Giro, Pierre. *İlmü'd Dilâle*. Çev. Munzer Ayyaşî. Dar Tlas l'in Neşr. Dimaşk 1988.
- Hamid, Salih vd.. *Mevsûat Nudrat el-Naim*. 4. Baskı. Daru'r-Risâle. Cidde Ts.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali İbn Ebû Bekir. *Mecma'u'z zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Thk. Hüsameddin el-Kudsi. Mektebetü'l-Kuds. Kahire 1994.
- Hillî, Abdurrahman. *Binyetü'l-Kur'an medhalün li-iadeti'l-kır'aa*. Mecelletü'l-İhyâ. er-Rabita el-Muhammediyye li'l-Ulemâ, el-Magrib 27. Ts.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Hayatü'l-'Arabiya fiş-ş'iri'l-cahilî*. 2. Baskı. Mektebetü Nahdati Mısır. 1952.
- İbn Hazm, Ali İbn Ahmed. *el-Muhalle bi'l-âsar*. Darü'l-Fikr. Beyrut Ts.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed İbn Muhammed. *Musnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnavut ve Âdil Mürşid. 1. Baskı. Müessesetü'r-Risâle 2001.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer. Reddü'l Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar. 2. Baskı. Daru'l-Fikr. Beyrut 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tahir. *el-Tahrir ve't-Tenvir*. ed-Daru't Tunusiye li'n neşr. Tunus 1984.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Galib. *el-Muharriri'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâpi'l-Aziz*. Thk. Abdü's-Selam Abdü's Şafi Muhammed. 1. Baskı. Darü'l-Kütübi'l- İlmiyye. Lübnan 1993.

- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Makram. *Lisanü'l-'Arab*. 3. Baskı. Daru Sadır. Beyrut 1414.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l Kur'ani'l-'Azim*. thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, 1. Baskı. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut 1419.
- İlvan, Abdü'l-Mavcüd Abdülhamid. "el-Furuku'l-lugaviye fi tefsir el-Keşşaf li'z-Zemahşeri". *Cemiyetü's-Sakafe min Ecl't-Tenmiye. Merkezü'd-Dirâsât et-Turas ve Tahkik el Mahtutat*. Cilt 4. Sayı 9. 2013.
- İzutsu, Toshihiko. *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'an*. Thk. Hilal Muhammed el-Cihad. 1. Baskı. el-Munazzama el-Arabiyya li't Terceme. Beyrut 2007.
- Kefewi, Ebu Eyyüb İb. Musa. *el Külliyyat*. Thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî. 2. Baskı Müessesetü'r-Risâle. Beyrut 1993.
- Mâverdü, Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünya ve'd-din*. 1. Baskı. Müessesetü'r-Risâle. Beyrut 2004.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan. *en-Nüket ve'l-Uyün*. Thk. es-Seyyid b. Abdü'l-Maksûd b. Abdürrahim, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut Ts.
- Râzi, Muhammed İbn Ebû Bekir. *Muhtaru's-sıhah*. Thk. Yusuf Şeyh Muhammed. 5. Baskı. el-Mektebetü'l-Asriyye. Beyrut 1999.
- Râfîi, Mustafa Sadık. *Tarihu'l-Edeb*. Ayar. Abdullah el-Menşavi ve Mehdi el-Beckirî. 1. Baskı. Dâru'l-İman. 1997.
- Sârân, Mahmud. *İlmu'l-lugah mukaddime li'l-kâri'l-Ârabî*. Daru'n-Nahda'l-Arabiye. Beyrut Ts.
- Semerkandi, Ali b. Yahya. *Bahru'l-Ulûm*. Thk. Mahmud Matarci. Dâru'l-Fıkr. Beyrut Ts.
- Şayii, Muhammed. *el-Furuk el-lugaviye*. 1. Baskı. Mektebetü'l-Ubaykan. Riyad. Ts.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekir. *ed-Dibâc*. Thk. Ebu İshak el-Huvayni el-Eseri. 1. Baskı. Daru İbn Affan. Suudi Arabistan. 1996.
- Tâi, Hatem. ed-Divan. Thk. Ahmed Reşad. 3. Baskı. Menşurat Muhammed Ali Beydun. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut 2002.
- Taberi, Muhammed İbn Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 1. Baskı. Müessesetü'r-Risâle. 2000.
- el-Mevsua el-felsefiyye. 1. Baskı. Mahad el İnmâ el-Arabi. 1986.
- Tebrizi, Yahya İbn Ali. Divan el-Hamâse. Daru'l-Kalem. Beyrut Ts.
- Ulman, Stephen. *Devrü'l-kelime fi'l-luğa*. Çev. Dr. Kemal Bişr. Mektebetü'ş Şebap. Ts.
- Vandreis. *el-Luga*. Çev. Abdü'l-Hamid ed-Devâhlî - Muhammed el-Kassas. Lecnetü'l-Beyan el-Arabi. 1950.
- Yäsûf, Ahmed Zekeriye. *Cemâliyyätü'l-müfredel el Kur'aniyye*. 2. Baskı. Daru'l-Mektebi. Dimaşk 1999.

Yasûi, Henrikos Lamans. *Farâidü'l-Luġa*. el-Matbaa el-Katolikiyah li'l-âba el Yasûiyyîn. Beyrut 1889.

Zebîdi, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tacu'l-arûs*. thk. Komisyon. Daru'l-Hidâye. Ts.

Zemaşari, Cârullah Mahmud b. Ömer. el Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-Tenzil. 3. Baskı. Daru'l-Kitabi'l-'Arabi. Beyrut 1407.

DEFTERÎ MEHMED PAŞA'NIN NESÂYİHU'L-VÜZERÂ VE'L-ÜMERÂ BAŞLIKLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE SİYASET DÜŞÜNÇESİ

DEFTERÎ MEHMED PASHA'S THOUGHT ON POLITICS IN THE FRAMEWORK OF
HIS WORK EN-TITLED NASÂYİH AL-VUZARÂ WA AL-UMARÂ

EJDER OKUMUŞ

PROF. DR., ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ, İSLAMI İLİMLER FAKÜLTESİ
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR, SOCIAL SCIENCES UNIVERSITY OF ANKARA, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELİGİON
ANKARA, TURKEY

ejder.okumus@asbu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.972197>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Okumuş, Ejder, "Defterî Mehmed Paşa'nın Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ Başlıklı Eseri Çerçevesinde Siyaset Düşüncesi [Defterî Mehmed Pasha's Thought on Politics in the Framework of His Work En-Titled Nasâyih Al-Vuzarâ Wa Al-Umarâ]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 453-484.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DEFTERİ MEHMED PAŞA'NIN NESÂYİHU'L-VÜZERÂ VE'L-ÜMERÂ BAŞLIKLIL ESERİ ÇERÇEVESİNDE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Öz

İslam siyaset ve yönetim düşüncesi çerçevesinde siyasetname, nasihatname veya ıslahatname geleneğinin ayrı bir yeri olduğu şüphesizdir. Siyasetname türü eserler, siyaset ve yönetimle ilgili dikkate değer bilgi, görüş, nasihat, tavsiye ve teklifler ihtiva ederler. En üst yöneticiden en alt kamu görevlisine kadar her makam sahibinin nitelik, görev ve sorumluluklarını hatırlatır, yanlışlar, bozulmalar ve zulümleri ortaya koyarak çözüm önerileri getirirler. Defterî (Defterdâr) Bakkalzade Sarı Hacı Mehmed Paşa'nın (ö.1717) *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* adlı eseri de insanlığın ortak siyaset birikimini teşkil eden siyasetnameler kapsamında ele alınabilecek bir kitaptır. Bu makalede belirtilen eser ekseninde Defterî Mehmed Paşa'nın siyaset ve yönetim yaklaşımı anlaşılmasına çalışılmaktadır. Osmanlı'nın en kritik devirlerinden birinde elli yıla yakın bir süre devlette çeşitli hizmetlerde bulunan Osmanlı aydını Defterî Mehmed Paşa'nın siyaset ve yönetim düşüncesini inceleyip anlamak ve anlamlandırmak, bu makalenin amacıdır. Araştırmacı anlamacı metodolojik paradigma çerçevesinde nitel yaklaşımla dökümantasyon tekniğini kullanmak suretiyle konuyu incelemektedir. Son tahlilde Defterî Mehmed Paşa, bilhassa siyaset ve yönetim alanında araştırma yapanlar için hazine değerinde bir eseri miras bırakmıştır. Defterî Mehmed Paşa, eserinde öncelikle siyasetteki mevcut durumu tespit edip ortaya koymuş, ardından da eleştirisini ve çözüm önerisini serdetmiştir.

Defterî Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'nin en kritik ve en hassas dönemlerinden birinde yaşamış bir devlet adamı ve entelektüeldir. Devlet ve toplum görüşünde İbn Haldun'dan izler bulunan Defterî Mehmed Paşa, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin zayıflaması konusuna çok derinden ilgi gösteren, zamanın şartlarını yetkin bir biçimde ele alıp vasıflayan ve ıslahat fikirleri öne süren önemli devlet ve fikir adamlarındandır.

Tarihçi Defterî Mehmed Paşa dinamik bir devlet adamlığı hikayesine sahiptir. Belli aralıklarla defterdarlık makamına yedi defa tayin edildi. Defterdar, döneminin siyasi hayatındaki hareketliliğe bağlı olarak değişik görevlere getirildi. Sadrazamlık beklentisi olsa da çeşitli sebeplerle bu göreve getirilmedi. İşlerinde özensizlik, dikkatsizlik, ihmal, padişaha, din ve devlete hakaret, Selânik'te halka zulmetme, Tımsıvar'ın düşman eline geçmesinde payı bulunma gibi suçlamalarla ölüme mahkûm edilen Defterdar Mehmed Paşa, 1717 yılında idam edildi.

Buraya kadar belirtilen hususlardan da anlaşılabilirce üzere bu çalışmanın konusu oldukça önemlidir. Belirtmek gerekir ki konu, içeriği itibariyle gerek genel olarak siyaset ve yönetimin, gerek siyasetnamelerin, gerek 17. ve 18. yüzyıllar Osmanlı Devleti'nin yönetim ve toplum düzeninin, gerekse bizzat Defterî Mehmed Paşa'nın Osmanlı siyaset ve yönetimiyle ilgili yaklaşımının anlaşılması ve anlamlandırılmasına dair çalışmalara katkıda bulunacak boyutlar taşımaktadır. Söz konusu katkılarına bağlı olarak çalışma, bilhassa siyaset bilimi, sosyoloji ve tarih araştırmalarına katkı sağlar niteliktedir.

Bu makale, Defterdar Mehmed Paşa'nın siyaset ve yönetim görüşü hakkında yapılmış çalışmalardan farklı olarak Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* kitabına bir bütün halinde yaklaşmakta ve kitaptaki bütün konuları tarih, siyaset bilimi, siyaset felsefesi ve sosyolojinin verilerinden yararlanarak ele almaktadır. Nitekim makalenin başlıklarına bakıldığında bu açıkça görülebilmektedir.

Eser, kendisinden önceki siyasetname ve nasihatname türü eserler geleneğine, bilhassa Osmanlı zaman boyutuna tabidir fakat gerek konuları sıralayışına gerekse önem verdiği konuları ele alışına bakılırsa, kendine özgünlüğü, orijinalliği rahatlıkla görülebilir. Bu açıdan Defterî Mehmed Paşa'nın kitabı özgün bir siyasetname eseridir.

Defteri Mehmed Paşa'nın söz konusu kitabında mevcut dokuz bölümün konuları, kitabın bir bakıma daire-i adliyyenin sekiz rüknünü ele aldığını ve bu sekiz rükün çerçevesinde bilgi, görüş, nasihat, tavsiye ve tekliflerini sunduğunu göstermektedir. Kitapta Defteri Mehmed Paşa, devlette siyaset ve yönetim kapsamında neredeyse hiçbir konuyu dışarda tutmaz. Bir yandan siyasetin işlevleri ile başta padişah ve sadrazam olmak üzere devlet adamlarının ahlaki nitelikleri ve görevlerini ele alırken, diğer yandan kamu yönetimi kapsamına giren konuları, mesela bürokraside dikkat edilmesi gereken hususları, atamada liyakat ve ehliyet ilkesinin önemini ele alır. Bu çerçevede bir yandan ekonomi alanında toplum ve devlette dikkat edilmesi gereken noktaları incelerken, diğer yandan ordunun önemini ve askeri alanda nelere dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koyar, o çerçevede görüş ve nasihatlarını sergiler. Defteri Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'ndeki ciddi problemleri sıralar ve tartışırken rüşvete özel bir yer ve bölüm ayırır. Her ne kadar kitabın değişik yerlerinde rüşvete zaman zaman atıfta bulunsa da müstakilen bir bölümü (ikinci bölüm) rüşvete ayırır. Bu da Paşa'nın rüşvetin devlet ve toplum hayatı için ne denli tehlikeli olduğunu farkında bulunduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Siyaset, Siyasetname, Yönetim, Osmanlı, Defteri Mehmed Paşa.

DEFTERÎ MEHMED PASHA'S THOUGHT ON POLITICS IN THE FRAMEWORK OF HIS WORK ENTITLED NASÂYIH AL-VUZARÂ WA AL-UMARÂ

Abstract

There is no doubt that the tradition of politicsbook, advicebook or reformsbook has a special place within the framework of Islamic politics and governance thought. Works such as politicsbook (siyasetname) and advicebook contain remarkable information, view, advice and proposals about politics and governance. These remind the qualifications, duties and responsibilities of each office holder from the top governor to the lowest public official, reveal mistakes, corruptions and cruelties, and propose solutions. The work of Defteri (Defterdar) Bakkalzade Sari Haci Mehmed Pasha (d.1717) named *Nasâyih al-Vuzarâ wa al-Umarâ* is also a book that can be handled within the scope of politicsbooks that constitute the common political accumulation of humanity. As a matter of fact, in this article, it is tried to understand the politics and governance approach of Mehmed Pasha in the axis of his work. It is the purpose of this article to understand and make sense of political and governmental thought of the Ottoman intellectual Defteri Mehmed Pasha, who served in the state for nearly fifty years in one of the most critical periods of the Ottoman State. The researcher examines the subject by using the documentation technique with a qualitative approach within the framework of the understanding methodological paradigm. In the final analysis, Mehmed Pasha left a treasure-worthy work for researchers, especially those working in the field of politics and governance. In his work, Defteri Mehmed Pasha first identified and revealed the current situation in politics, and then put forward his criticism and solution proposal.

Defteri Mehmed Pasha is a statesman and intellectual who lived in one of the most critical and sensitive periods of the Ottoman State. Defteri Mehmed Pasha, who has traces of Ibn Khaldun in his view of state and society, is one of the important states and intellectuals who showed a deep interest in the weakening of the Ottoman State after the 18th century, competently handled and described the conditions of the time and put forward ideas related to reforms.

Historian Defteri Mehmed Pasha has a dynamic statesmanship story. He was appo-

inted seven times at regular intervals to the office of financial management. Defterî was appointed to different positions depending on the dynamism in the political life of his time. Although there was a grandvizier expectation, he was not appointed to this post for various reasons. Defterî, who was sentenced to death on accusations such as carelessness, negligence in his jobs, insulting the padishah, religion and the state, persecuting the people in Thessalonike, having a share in Timishvar's capture by the enemy, was executed in 1717.

As can be seen, the subject of this study is very important. Because, in terms of the content of the subject, this has dimensions that will contribute to the understanding and interpretation of politics and governance in general, of the governance and society order of the Ottoman State in the 17th and 18th centuries, and of the approach of Defterî Mehmed Pasha on Ottoman politics and governance. Depending on his aforementioned contributions, the study contributes especially to researches of political science, sociology and history.

Unlike the studies about Defterî Mehmed Pasha's view on politics and governance, this article approaches Pasha's book *Nasâiyih al-Vuzarâ wa al-Umarâ* as a whole and discusses all the topics in the book by using the data of history, political science, political philosophy and sociology. As a matter of fact, this can be clearly seen when looking at the titles of the article.

Actually, the work is subject to the tradition of works such as politicsbook and advicebook before it, especially to the Ottoman dimension. However, its specificity and originality can easily be seen when we look at both the order of the subjects and the handling of the subjects that he cares about. In this respect, Defterî Mehmed Pasha's book is an original work of politics.

The subjects of the nine chapters present in Defterî Mehmed Pasha's book in question shows that the book, in a way, deals with the eight pillars of the circle of justice and provides his information, opinion, advice and proposals within the framework of these eight pillars.

In the book, Defterî Mehmed Pasha does not exclude almost any issue within the scope of politics, governance and administration in the state. On the one hand, he deals with the functions of politics and the moral qualities and duties of statesmen, especially the sultan, padishah and grandvizier; on the other hand, he deals with issues within the scope of public governance, such as the issues that need to be considered in bureaucracy, and the importance of merit and competence in appointment. In this context, while examining the points that need to be paid attention to in society and the state in the field of economy, on the other hand, he reveals the importance of the army and what should be considered in the military field, and exhibits his views and advice within that framework.

Defterî Mehmed Pasha allocates a special place and section to bribery at the points where he deals with serious problems in the Ottoman Empire. Although he makes reference to bribery from time to time in different parts of the book, he devotes a separate section (the second part) to bribery. This shows that Pasha is aware that bribery is very dangerous for the life of state and society.

Keywords: Sociology of Religion, Politics, Politicsbook, Governance, Ottoman, Defterî Mehmed Pasha.

GİRİŞ

İslam siyaset ve yönetim düşüncesi çerçevesinde siyasetname, nasihatname veya ıslahatname geleneğinin ayrı bir yeri olduğu şüphesizdir. Siyasetname türü eserler, siyaset, devlet ve yönetim hakkında önemli bilgi, ıslahat, nasihat ve öğütler içerirler. Bu eserlerde devlet başkanından en alt devlet görevlisine kadar devlette yönetici ve diğer görevlilerin nitelik, görev ve sorumlulukları hatırlatılır; yanlışlar, bozulmalar ve zulümler ortaya konularak çözüm önerileri getirilir. Bu hususlar çerçevesinde imam, halife, sultan veya meliklerin devleti nasıl yönetmeleri gerektiği, halka nasıl davranmaları lazım geldiği, siyaset ve yönetimde temel esaslar, adaleti ayakta tutmanın hayati derecede önemi, siyasette güzel ahlak, kamu yönetiminin temel hususiyetleri, kamu görevlilerinin atanma ilkeleri, maliye, hazine, bütçe, vergi, devletlerarası ilişkiler gibi temel siyasi konular ele alınır.¹

İnsanlığın ortak entelektüel ve siyaset bilimi geleneği olan siyasetname çalışmaları, Müslüman tarihçi, devlet adamı, bilgin ve aydınlar tarafından büyük bir tecrübe birikiminden yararlanılarak İslamî bir bakış açısıyla kaleme alınmış eserlerdir. Defterî Mehmed Paşa, namı diğer Defterdar Bakkalzade Sarı Hacı Mehmed Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*² adlı eseri de siyasetname kapsamında görülebilecek ve ele alınabilecek bir çalışmadır. Bu makalede Defterî Mehmed Paşa'nın bu eserinden hareketle siyaset ve yönetimle ilgili yaklaşımları ele alınmaktadır.

Bahsi geçen kitabın yazarı Defterî Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'nin zayıflama işaretlerinin somut olarak ortaya çıkmaya başladığı kritik ve hassas dönemlerinden birinde yaşamış bir devlet adamı ve entelektüeldir. Devlet ve toplum görüşünde İbn Haldun'dan (1332-1406) izler bulunan Defterî Mehmed Paşa, 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı Devleti'nin zayıflaması konusuna çok derinden ilgi gösteren, zamanın şartlarını yetkin bir biçimde ele alıp vasıflayan ve ıslahat fikirleri öne süren³ önemli devlet ve fikir adamlarındandır.⁴

Defterî'nin hayat hikayesine kısaca işaret etmek, bu makalenin prob-

¹ Bk. Kadir Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014); Nevin Güngör Ergan, *Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1998); Erwin Isac Jacob Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 99-100; Ejder Okumuş, *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021).

² Defterî Mehmed Paşa, *Nesâihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, Esad Efendi Kitaplığı, No: 1830.

³ Hüseyin Ragıp Uğural, "Eser Hakkında", *Devlet Adamlarına Öğütler*, Defterdar Sarı Mehmet Paşa (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), xxvi.

⁴ Bk. Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2017).

leminin öneminin ortaya konulması bakımından faydalı olacaktır. Tarihi yönüyle de bilinen Defterî Mehmed Paşa İstanbul'da doğdu. Hayatının başlangıç yılları hakkında yeterli bilgi bulunmayan Defterî, ilköğrenimini tamamladıktan sonra küçük denilecek yaşta Rûznâmçe-i Evvel Kalemî'ne, yani hazine işleri ofisine girdi. Sonra bir süre defterdar mektupçuluğunda çalıştı. Râmi Mehmed Paşa sadrazam olunca başdefterdarlığa atandı. Belli aralıklarla bu makama yedi defa tayin edildi. Ocak 1713'te Tersâne-i Âmiri emini yapıldı. Aynı yıl Prut Antlaşması'nın tādili kapsamında Osmanlı-Rus sınırının tespiti için gönderilen heyetin bir üyesi idi. 1714 yılında yedinci defa başdefterdarlığa getirilen Defterdar Mehmed Paşa, Sadrazam Damad Ali Paşa'nın etrafındaki ilim erbabı devlet adamlarından biri oldu. İnişli çıkışlı bir devlet adamlığı hikayesi bulunan Defterî, döneminin siyasi hayatındaki hareketliliğe bağlı olarak değişik görevlere getirildi. Mesela yukardaki görevlerine ek olarak 1715'te yapılan Mora seferinde Eğriboz'dan orduya zahire nakliyle görevlendirildi. 1716 yılında Osmanlı-Avusturya savaşına katıldı. Sadrazamlık beklentisi olsa da çeşitli sebeplerle bu göreve getirilmedi.

Defterî Mehmed Paşa, işlerinde özensizlik, dikkatsizlik, ihmal, padişaha, din ve devlete hakaet, Selânik'te halka zulmetme, Tımışvar'ın düşman eline geçmesinde payı bulunma gibi suçlamalarla ölüme mahkûm edildi ve 1717 yılında idam edildi. Devletin çalkantılı, buhranlı devirlerinden birinde elli yıla yakın bir süre hizmetlerde bulunan Defterî Mehmed Paşa, aslına bakılırsa karmaşık olsa da devlet işlerinde uzun süre kalmayı başarmış, siyasette, yönetimde, bürokraside tecrübe kazanmış bir kişiliktir.⁵

Dinamik bir hayatı olan Defterî Mehmed Paşa, devletin ve toplumun problemleriyle de ilgilenmeyi ihmal etmemiş ve yazdıklarıyla yöneticilere tavsiyelerde bulunmuş, nasihatler etmiş ve öneriler getirmiştir. Bu bağlamda kalem aldığı iki esere bakılırsa; şunlardan bahsedilebilir: 1714-1716 yılları arasında yazılan *Zübde-i Vekâyiât*,⁶ 1656-1704 yılları arasında meydana gelen olayları nakleder. *Zübde-i Vekâyiât* yazarı, zamanına göre oldukça sade bir dille kaleme aldığı tarih eserinde IV. Mehmed'in hükümdarlık yıllarının bazı olaylarını, fetihleri, kendisinin içinde yaşadığı ve gözlemlediği olayları, muhasaraları, yenilgileri, çeşitli ülkelerle yapılan barış antlaşmalarını, muhasaraları, Karlofça Antlaşmasını; cülûs, arza girme, elçi kabul törenleri ve şehzade doğumlarını; sünnet ve evlenme şenlikleri, hil'at giyme,

⁵ Uğural, "Eser Hakkında", xvii-xxx; Abdülkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 98-100.

⁶ Defterî Mehmed Paşa, *Zübde-i Vakayiât*, Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 1226; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyat Tahlil ve Metin*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995).

bayramlaşma ve mevlid merasimlerini; mevâcib ve zahire dağıtımını; azil, nasb, katil, vefeyât ve müsâdere olaylarını; iç karışıklıkları, IV. Mehmed ve II. Mustafa'nın hal'i hadiselerini, Edirne Vak'ası'nın sebep, aşama ve sonuçlarını; eyaletlerde ortaya çıkan ihtilâl ve karışıklıkları; zelzele, fırtına, yangın, yağmur felâketleriyle inşa ve tamir faaliyetlerini; maliye ve para durumlarıyla dönemin diğer toplumsal hadiselerini ele alır.⁷

Defterdar'ın diğer eseri, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* siyasetname ve nasihatname türünün bir örneğidir. Defterî Mehmed Paşa, bu eserinde nasihat ve temennilerini ortaya koyar. Paşa'nın muhatapları sadrazam başta olmak üzere yüksek makam sahipleridir. Aslında bunlar üzerinden Padişahlara da mesaj vermeyi hedefler. Bu yönüyle bu çalışma, bir 17. ve 18. yüzyıllar Osmanlı düşünürü Defterî Mehmed Paşa'nın bahsi geçen eserinden hareketle siyaset ve yönetim düşüncesini incelemektedir.

İfade edilen hususlardan da anlaşılacağı gibi bu çalışmanın konusu mühimdir. Konu, muhtevası bakımından siyaset ve yönetimin, siyasetnamele- rin, 17. ve 18. yüzyıllar Osmanlı yönetim ve toplum düzeninin, bizzat Def- terî Mehmed Paşa'nın Osmanlı siyaset ve yönetimiyle ilgili yaklaşımının anlaşılması ve anlamlandırılmasına dair çalışmalara katkıda bulunacak boyutlar taşımaktadır. Söz konusu katkılarına bağlı olarak çalışma, bilhassa siyaset bilimi, sosyoloji ve tarih araştırmalarına katkı sağlar niteliktedir.

Yazar, bu makalesinde Defterî Mehmed Paşa'nın siyasetname türünde- ki eserinden hareketle siyaset ve yönetime dair yaklaşımlarını anlama ve anlamlandırmayı amaçlanmaktadır. Makalede yöntem planında belirtmek gerekir ki araştırmacı söz konusu amaca matuf olarak anlamacı metodo- lojik paradigma çerçevesinde nitel yaklaşımla dökümantasyon tekniğini kullanmak suretiyle konuyu ele almaktadır.

Bu makalenin söz konusu önemi haiz odak mevzusunu belli düzey ve sınırlılıklarda içeren bazı çalışmalara işaret etmek, çalışmanın ehemmiyeti- ni ve özgünlüğünü açığa çıkarmaya katkıda bulunabilir. Bu çerçevede Gökçe Özcan'ın "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ Adlı Eserine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni"⁸ başlıklı çalışması, Abdülkadir Özcan'ın "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mali Bazı Görüş ve Faaliyetleri"⁹ Tayfun Akkuzu'nun *Yönetim Düşüncesinin Gelişim*

⁷ Özcan, "Defterdar Sarı Mehmed Paşa", 9: 98-100.

⁸ A. Gökçe Özcan, "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* Adlı Eserine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 5 (2015), 1-22.

⁹ Abdülkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mali Bazı Görüş ve Faaliyetleri", *Güneýdoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 10-11 (1983), 239-248.

Sürecinde Siyasetnameler: Defterdar Sarı Mehmet Paşa Örneği başlığını taşıyan yüksek lisans tezi¹⁰ zikredilebilir.

Bu ve benzeri çalışmaların temel özelliği Defterî Mehmed Paşa'nın bir veya birkaç görüşünü öne çıkarmalarıdır. Bu makale ise Defterdar Mehmed Paşa'nın siyaset ve yönetim hakkında yapılmış mezkur çalışmalardan farklı olarak Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* kitabına bir bütün halinde yaklaşmakta ve kitaptaki bütün konuları tarih, siyaset bilimi, siyaset felsefesi ve sosyolojinin verilerinden yararlanarak ele almaktadır.

1. VEZİR VE EMİRLERE NASİHATLER

Siyasetname, nasihatname ve ıslahatname türü eserlerde yazarlar, yukarıda da ifade edildiği gibi hem siyaset ve yönetime dair önemli bilgiler verir, görüşler ortaya koyar, hem de halife, sultan, padişah, sadrazam, vezir, emir ve diğer yöneticilere nasihatlerde bulunur, öğütler verirler. Defterdar Mehmed Paşa da kaleme aldığı *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* veya *Kitab-ı Güldeste* adlı çalışmasında aynı şekilde devlete, siyaset ve yönetime ait hatırı sayılır bilgiler verirken diğer yandan da padişaha, sadrazama, vezirlerle emirlere yönelik nasihat, tavsiye, öğüt ve tekliflerini ortaya koyar.

Walter Livingston Wright tarafından İngilizce'ye de çevrilen¹¹ ve Türkçede *Devlet Adamlarına Öğütler*¹² adıyla Latinize edilen ve sadeleştirilerek günümüz Türkçesine kazandırılan kitapta Defterî Mehmet Paşa, Osmanlı Devleti'nin o günkü durumunu eleştirel bir bakış açısıyla ele alır, devlet adamlarına öğütler verir ve bunu yaparken Osmanlı'nın ihtişamlı zamanlarıyla karşılaştırmalar yapar, özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın dönemini esas alarak kendi döneminin siyaset ve yönetimine tenkitler yapar.¹³

Defterdar Mehmed Paşa, kitabında bazı konularda âyet ve hadislere dayanır. Zaman zaman Lütfi Paşa'nın *Âsafnâme*'sinden nakillerde de bulunur.¹⁴ *Nesâyih*, gerçekten de Osmanlı Devleti'nin yapısı hakkında özgün bilgiler verir ve 17. ve 18. yüzyıl yönetimlerine dair eleştirel yaklaşımlar getirir.

Defterdar Mehmed Paşa'nın kitabını yazma gerekçesini anlatırken söyledikleri de kitabın kendisi açısından özgünlüğünü ve önemini ortaya

¹⁰ Tayfun Akkuzu, *Yönetim Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Siyasetnameler: Defterdar Sarı Mehmet Paşa Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

¹¹ Sarı Mehmed Pasha, *Ottoman Statecraft The Book of Counsel for Vizirs and Governors (Nasaih ül-Vüzerâ vel'Ümera)*, çev. Walter Livingston Wright (Princeton: Princeton University Press, 1935).

¹² Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. Hüseyin Rağıp Uğural (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).

¹³ Uğural, "Eser Hakkında", xxi-xxiv.

¹⁴ Lütfi Paşa, *Asafnâme-i Lütfi Paşa*, haz. Ahmet Uğur (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982).

koyması bakımından önemli gözükmektedir. Bu bağlamda Mehmet Paşa, Osmanlı Devleti'nde devlet işleri, siyaset ve yönetim konularında pek çok tarih kitabı yazıldığını, ama bu kitaplar toplu halde değil, dağınık oldukları için, kamuya bir hizmet olarak o kitaplardan yararlanarak böyle konuları derli toplu olan bir kitap hazırladığını belirtmektedir.¹⁵

Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ (Vezirlere ve Emirlere Nasihatlar: Devlet Adamlarına Öğütler) dokuz bölüm ile iki zeyilden oluşmaktadır. Birinci bölüm sadrazamın ahlâk ve davranışlarını, ikinci bölüm makam sahiplerinin hallerini ve rüşvetin zararlarını, üçüncü bölüm hazine defterdarının nitelikleriyle makam sahiplerinin davranışlarını, dördüncü bölüm Bektaşî Ocağı'nın durumunu, beşinci bölüm reâyânın, askerî sınıfın dışında kalan halkın halleriyle zulmün ve gariplerin sisteminin zararını, altıncı bölüm sınır erlerinin ve ordu komutanının niteliklerini, yedinci bölüm cimrilik ve cömertlik, hırs ve açgözlülük, kibir ve kıskançlık, alçakgönüllülük ve gurur, iyi huy, kötü huy ve ikiyüzlülüğü, sekizinci bölüm sadık dost, çekiştirme ve ara bozuculuğun zararlarını ve dokuzuncu bölüm timar ile zeamet durumlarının niteliğini ele alır.¹⁶

Defterî Sarı Mehmet Paşa, bozulmaya yüz tutmuş olan toplumsal kurumların düzeltilmesinin yollarını tartıştığı siyasetname ve nasihatnamesinde adalet, vergi, rüşvet, ahlâk, padişaha itaat ve saygı, çok çalışmanın önemi, makam ve mevki sahipleri, halkın refah düzeyi, hazine, maliye, makama atanmada liyakat ve ehliyet sahibi olmanın lüzumu, zulüm, orduda ve diğer kurumlarda ıslahat ihtiyacı, toplumda sınıflar arasında dengenin gerekliliği, din, hukuk gibi konular üzerinde durur, dikkate değer çözümler yapar. Bölüm başlıklarına ve içeriklerine dikkatli bir bakışla kitabın dokuz bölümünde aslında Adalet Dairesi'nin (Dâire-i Adliyye) sekiz rüknünün, yani adalet, dünyanın düzeni, kurtuluşu ve mutluluğu, devlet, şariat, mülk, ordu, mal ve halkın ele alındığı anlaşılır.¹⁷

Defterî Mehmed Paşa'nın bu eseri yazmadaki gayesine işaret etmek de bu çalışmanın tamamlanmasına katkıda bulunabilir. Defterî Mehmed Paşa, Osmanlı toplumunun sorumlu bir ferdi, bir entelektüel ve devlet adamı olarak doğru ve yanlışları açık bir şekilde samimi olarak sultana, sadrazama ve diğer devlet büyüklerine söylemek gerektiğinden yanadır. Bu yaklaşımından dolayı Paşa, böyle bir eser ortaya koyarak devlet adamlarına hiç korkuya kapılmadan devlet ve toplumun durumunu paylaşmak, yanlış karar ve uygulamaları eleştirel bir bakışla ele alıp iletmek amacındadır.

¹⁵ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 5.

¹⁶ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 4-6.

¹⁷ Bkz. Bkz. Ejder Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi", *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, Ed. Hüseyin Şeyhanhoğlu (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 13-26.

Bununla devlete olan borcunu ifa ettiği kanaatindedir. Padişaha ve diğer devlet adamlarına hakikati açıkça söylemek, devletin ve devlet adamlarının iyiliğindedir.¹⁸

Defterî Mehmed Paşa'nın siyasetname türündeki kitabında siyaset ve yönetimle ilgili görüşlerini ortaya koyarken bir kavram haritasına sahip olduğu ve o haritadaki kavramlar setiyle değerlendirmelerini yaptığı söylenebilir. Bu kavramlar başlıca sultan, padişah, halife, saltanat, Osmanlı, Devlet-i Aliyye, devlet, mülk, millet, mülk ü millet, sadrazam, vezir, emir, defterdar, serasker, şeriat, düzen, ulema, reaya, halk, asker, Bektaşî Ocağı, Yeniçeri, halk, adalet, zulüm, ahlak, doğruluk, din ü devlet, ehliyet, hazine, para, zeamet, timar ve rüşvet olarak tespit edilebilir. Bu kavramlar setine bir bütün olarak bakıldığında Paşa'nın kendi dönemindeki devlette makam sahibi olan kişilere yönelik tespit, sorun ve tavsiyelerini yöneltirken siyaset ve yönetim anlayışının ana çizgilerini verdiği görülür.

2. DEVLETİN VE SİYASAL DÜZENİN GEREKLİLİĞİ

İnsanların yazgısı olarak kabul edilebilecek toplumsal hayat, siyaseti, siyasal yapılanmayı, siyasal ilişkileri, siyasal bir düzeni ve yönetimi tabiatı gereği kendi içinde barındırır.¹⁹ İnsanlık tarihinde siyasetin ve siyasi ilişkilerin olmadığı bir toplum düzeninden bahsetmek mümkün değildir. Siyasetin söz konusu olduğu bir yerde de hiç şüphesiz yönetim doğal olarak kendine yer bulur. Siyaset ve yönetim, toplumların kültürel, dinî, ailevî, siyasi, hukuki, ahlaki ve diğer boyutlarının durumuna göre toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılıklar arz eder. Devlet ve devlete bağlı siyaset ve yönetim ise elbette insanlık için daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve gelişen bir durumu ifade eder.²⁰

İnsanlar arası ilişki ve etkileşimler için zorunlu olduğu söylenebilecek siyaset, yönetim, siyasal ilişki ve tarihin belli bir döneminden sonra kendini gösteren örgütlü siyasal yapı olarak devlet, Osmanlı söz konusu olduğunda da üzerinde durulması gereken bir insanlık durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı bağlamında ve toplumsal evreninde yaşamış bir entelektüel ve devlet insanı olan Defterî Mehmed Paşa, siyaset ve yönetim ile devletin varlığını toplumsal hayat için zorunlu görür. Ona göre Allah, dünyanın düzeni ve insanların durumlarının intizamı için

¹⁸ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 11-15, 151-153.

¹⁹ Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 7; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. A. Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 13; Nurullah Genç, *Yönetim ve Organizasyon* (Ankara: Seçkin Yayınları), 2007, 35.

²⁰ Bk. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan yayınları, 2018), 73 vd.; Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993); Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları: ts.).

adaletten vazgeçmeyen yöneticileri ve iktidar sahibi sultanları vesile kıldı.²¹ Bu bakıştan anlaşılmaktadır ki Defterî Mehmed Paşa, devletin varlığını insanların hayatlarının düzen içinde ve sağlıklı bir şekilde devam etmesi için gerekli görmektedir.

3. PADİŞAHIN YÜKSEK KONUMU VE GÖREVLERİ

Defterî Mehmed Paşa da diğer siyasetname yazarları gibi devletin en başındaki kişi olarak halife, sultan veya padişahın yüksek konumuna vurgu yapar ve görevlerini zikreder. *Nesâyihu'l-Vüzerâ* her ne kadar sadrazam ile diğer üst yöneticilere hitaben yazılmışsa da birinci bölümün hemen başlarında sultanın önemine, makamının büyüklüğüne ve görevlerine işaret edilir. Kitap boyunca da doğrudan veya dolaylı olarak birkaç yerde bu konuya temasta bulunulur.

Defterî Hacı Mehmed Paşa, padişaha başta sadrazam olmak üzere herkesin saygı göstermesi, hayır duada bulunması, sevgi beslemesi, özgüde bulunması gerektiği görüşündedir. Bu görüşünü padişahın yüksek mevkiine bağlar. Sultanın veya padişahın yüksek konumunu ifade etmek üzere de bir rivayet nakleder. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sultana sövmeyin; çünkü o Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir”²² buyurur.²³ Allahu azîmuşşan onu halife kılmıştır; o yeryüzünde zıllullah’tır. Osmanlı Padişahı da halife-i rû-yi zemîn, yani yeryüzünün halifesi, seçkin şehinşâh ve İskender vakarlı padişaktır. Dolayısıyla padişaha hayır dua etmek, sevgi beslemek, tersine hareket etmemek gerek.²⁴

Defterî’ye göre Allah parlak Osmanlı saltanatını zamanın sultanlarının başvuru kaynağı ve insanlığın, cihan halkının mukadder erzakının taksim edildiği yer kılmıştır. Allah’ın bu büyük lütfuna karşılık Osmanlı padişahlarının üzerinde ifa etmeleri gereken gayret borcu, yani bazı görevleri vardır. Bu borç, “Hepiniz yöneticisiniz ve hepimiz yönettiklerinizden sorumlusunuz”²⁵ hadisinin gereğince halkın refahını sağlamak, durumlarını düzeltmek, şerif-i garrânın hükümlerini uygulamak ve sınırlardan ve başka yerlerden gelecek tehlikelere karşı korumak gibi görevleri içerir. Bu görevleri

²¹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 3.

²² İsmail Muhammed el-Acluni, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, I, 552.

²³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 15.

²⁴ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 15, 21.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed b. Zühreyr Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkîn-Necât, 1422), “Cumâ”, 11; “Ahkam”, 1; “İstikraz”, 20; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), “İmaret”, 1829; “İman”, 194; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizi, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975, “Cihad”, 27. (Bu kaynaklar Defterdar Mehmed Paşa'nın orijinal eserinde verilmemiş, bu makalenin yazarı tarafından verilmiştir).

yerine getirmek için de sultan yetişmiş insan olmadan mülk, para olmadan da yetişmiş insan olmayacağı gerçeği esasına göre iyi yetişmiş nitelikli vezirlerin yönetimine ve güçlü cihad ordularının varlığına ihtiyaç duyar. Bunun için de çalışmalarından verim elde etmek, üretimlerinin semerisini almak, mal ve zahire biriktirmek, deniz gibi hazineler meydana getirmek, bütün kainatı yaratan Allah'ın emaneti olan reaya, yani halk fukarasının ve Allah'ın bütün kullarının emniyet, güven ve rahatını sağlamak, durumlarını düzeltmek ve düzene koymak için gayret gösterecek dindar, doğru bir Aristo ferasetli veziri tam yetkiyle vekil tayin etmelidir. Padişah, „Allah emanetleri ehline vermenizi ... emreder“²⁶ ayetinin hükmü gereğince memleketin işlerinin yoluna konulup düzenlenmesini, halkın durumlarının iyileştirilmesini tayin edeceği bu vezire bırakmalı ve bu veziri vezaret, yani görev alanındaki yönetim işlerinde tam bağımsız kılmalıdır.²⁷

Defterî, padişahın en önemli görevinin adalet üzere davranmak ve yönetmek olduğuna işaret eder. Elbette bütün devlet adamları, bütün yöneticiler adil davranmalıdırlar; fakat padişahların adil olmaları herkesin adil olmasından daha önemli ve daha gereklidir. Çünkü adalet hazinenin artmasını ve halkın çoğalmasını sağlar. Hazine ise halkın çoğalmasından ve memleketin mamurluğundan hasil olur. Memleketin mamurluğu, yani imarlı oluşu ise adalet ile gerçekleşir. Bundan da anlaşılmaktadır ki harap olan bir ülkenin maldan nasibi olmaz ve böyle bir ülkenin halkı zenginlikte yetersiz olur.²⁸

Görüldüğü üzere Defterî Mehmed Paşa bu son adalet izahıyla insanlığın ortak siyasi bir mirası olan ve Müslümanlar tarafından da geliştirilen adalet dairesine (dâire-i adliyye) göndermede bulunur. Adalet dairesi Osmanlı yönetim ve siyaset geleneğinin çok önemli bir boyutunu teşkil eder.²⁹ Belirtmek gerekir ki Defterî padişahın yüksek konumunu, sorumluluğunun büyük olmasıyla, örneğin halkı düşmanlardan koruması, toplumsal düzeni sağlması, devleti iyi idare etmesi, adaletle riayet etmesi gibi çok önemli görevleri yerine getirme mükellefiyetine sahip olmasıyla açıklamaktadır.

4. DİN VE DEVLET

Siyaset, yönetim, siyasal düzen ve iktidar veya devlet ile din arasındaki etkileşimlerin, insanlık tarihi boyunca toplumsal ve siyasî hayatta güçlü bir etken olarak varlık kazandığı söylenebilir. Bundan dolayı din ile siyasî ik-

²⁶ en-Nisâ 4/58. (Ayet kaynağı, Defterdar Mehmed Paşa'nın orijinal eserinde verilmemiş, makalenin yazarı tarafından verilmiştir).

²⁷ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 9-11.

²⁸ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 9-11, 29.

²⁹ Bk. Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi", 13-26.

tidar ve yöneticiler arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında önemli ve dinamik bir yer işgal eder.³⁰ Nitekim siyaset felsefecileri, siyaset bilimcileri ve diğer sosyal bilimciler siyaset, yönetim, devlet ile din arasındaki ilişkileri incelemeyi kendilerine görev addetmiş ve addetmeye de devam etmektedirler. Müslüman entelektüel, düşünür, filozof ve âlimler de aynı şekilde söz konusu olgu üzerine ciddiyetle mütemadiyen kafa yormuş ve yormaktadırlar.

Müslüman âlim ve düşünürlerin siyasetle ilgili yaklaşımlarında din-devlet ilişkileri hakkında farklı görüşler olsa da, din ile devleti ikiz olarak telakki etme geleneği olduğu söylenebilir.³¹ Mesela Gazâlî'nin (1058-1111) devlet anlayışında bu geleneğe uygun olarak ikiz yaklaşımı dikkati çeker.³² Defterî Mehmed Paşa da eserinde din ile devleti hep birlikte zikreder ve “din ü devlet” terkiibini kullanır.³³ Klasik-geleneksel Osmanlı siyaset ve yönetim düzeninde de din ile devletin ikiz kabul edildiği ve buna bağlı olarak şer'î siyasetle aklî ve dünyevi siyasetin birlikte yürütüldüğü bir yönetimin ortaya konulduğu söylenebilir.³⁴

Defterî bazen de “mülk ü millet” terkiibini kullanır.³⁵ Bu terkip de aslında din ü devlet ile ilişkilidir. Mülk devlet ve hükümdarlığı, hükümdarlığın iktidar gücünü, millet de dini ve İslam inancı ortak paydasında toplanan insan birlikteliğini ifade eder. Dolayısıyla din ü devlet terkiibiyle aynı anlam çerçevesi ve örgüsü içinde yer alır. Defterî'nin din ile devleti birlikte kullanması, siyaset bilimi ve felsefesi çerçevesinde bugün de din-devlet ilişkileriyle ilgili olarak güncelliğini koruyan birçok noktayı işaretlemesi bakımından önemlidir.

5. SİYASETTE ADALET, ADALET DAİRESİ VE HUKUK

Siyaset felsefesi perspektifiyle yaklaşıldığında adaletin, siyaset ve ona bağlı olarak yönetimin en önemli boyutlarından biri olduğu söylenebilir.³⁶ Nitekim Fârâbî'den Gazâlî'ye, İbn Miskeveyh'ten (932-1030) Yüsus Has Hâcib'e (11. yy), Nizamülmülk'ten (1018-1092) Koçi Bey'e (17. yy) kadar bütün İslam düşünürü, âlimi ve aydınları siyaset ve yönetimde adaletle ayrı bir önem verirler.³⁷ Siyaset ve yönetimde adalet, Defterî Mehmed Paşa'ya

³⁰ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 79 vd.

³¹ Zeki Velidi Togan, *Tarihî Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 147; İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1996), 45.

³² Ebû Hâmid Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988).

³³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 21, 23, 25.

³⁴ Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 147.

³⁵ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 23, 55.

³⁶ Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 18, 19, 22.

³⁷ Ejder Okumuş, *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021).

göre de Osmanlı Devleti bağlamında ve genel olarak hayati derecede mühimdir. Devletin ve toplumun ayakta kalmasının yolu adaletten geçer. Bundan dolayı şan sahibi padişah, şanı yüksek vezir, memleketin valileri, halkın yöneticileri, hakimleri, asker ve muhafızları adalet üzere hareket etmek zorundadırlar. Çünkü adalet hakkında Rasul-i Ekrem (s.a.v.) “Bir saatlik adalet yetmiş yıllık ibadete denktir” buyurmuştur. Yine bir hadiste “Kıyamet günü insanların en sevimsisi adil imamdır” buyurmuştur.³⁸

Bütün yöneticilerin, bütün emir ve amirlerin adalet üzere hareket etmeye çalışmaları lazımdır. Fakat padişahların adil olmaları herkesin adil olmasına göre daha fazla önemli ve daha fazla gereklidir. Çünkü adalet hazinenin artmasını ve halkın çoğalmasını sağlar. Hazine ise halkın çoğalmasından ve memleketin mamurluğundan hasıl olur. Memleketin mamurluğu, yani imarlı oluşu ise adalet ile gerçekleşir. Bundan da anlaşılmalıdır ki harap olan bir ülkenin maldan nasibi olmaz ve böyle bir ülkenin halkı zenginlikte yetersiz olur.³⁹

Defterî Mehmed Paşa'nın adaletle ilgili ortaya koyduğu hususlar, adalet dairesine (Dâire-i Adliye) götürmektedir. Burada yarı yarıya indirilerek dört maddede özetlenen hususlar adalet dairesinde daha geniş perspektifte sekiz maddede sıralanmaktadır. Tarihsel olarak kökleri nispeten çok gerilere dayanan *Adâlet Dâiresi*,⁴⁰ İslam devletleri ve toplumlarında dünyanın düzeni, kurtuluşu ve mutluluğu, devlet, şeriat, mülk, ordu, mal, halk ve hükümdarın adaleti şeklinde birbirine bağlı sekiz başlıktan oluşmaktadır. Müslümanlar, Adâlet Dâiresi'ni Kur'an ve Sünnet'in adalet yaklaşımına dayanarak zenginleştirmiş, İslam toplumlarına has bir siyaset kurumu haline getirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde de *Adâlet Dairesi* İslam'dan kaynağını alan anahtar bir siyaset kurumudur.⁴¹

Adalet dairesine göre (1) adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adâlettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan); (2) Cihan bir bağdır dıvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet); (3) Devletin nâzımı şeriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur); (4) Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak devlet ile korunur); (5) Mülk zabt eylemez illa leşker (devlet, ancak ordu ile zaptedilir); (6) Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu,

³⁸ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 27.

³⁹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 27, 29.

⁴⁰ Bk. Linda Darling, “Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22 (2002), 3-19; John R. Perry, “Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, 37/3 (1978), 203-215.

⁴¹ Okumuş, “Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi”; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Ömer Laçiner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 28-29; Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 132; Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetu't-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Daru't-Talia, 1992), 74 (Rıdvan es-Seyyid'in dipnotu).

ancak mal ile ayakta kalır); (7) Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır); (8) Raiyyeti kul der padişah-ı aleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adâleti alır). Bu sekiz madde daire biçiminde gösterilir ve bu daireye adalet dairesi denir.⁴²

Defterî Mehmed Paşa'ya göre adalet o kadar önemlidir ki devlette yöneticilerle halkın durumlarından ve zamanın olaylarından sürekli haberdar edecek görevliler tayin etmeli ve yanlış giden, zalimce, adalete ters şeyler olduğunda müdahale etmelidir. Aksi halde zalimler güçlenir, halka zulmederler, her yere eşkiya musallat olur. Bu durumda güven ve emniyet ortadan kalkar, halk da o diyarları terk eder gider. Bütün bunlar da hazinenin boşalmasında veya gelirlerinin azalmasında etkili olur.

Defterî devlet adamlarının zulümden ve zalime yardımdan kaçınmalarının da elzem olduğunu belirtir. Ona göre devlet adamları, halkın durumunu takip etmeli, halka sahip çıkmalı, garip ve mazlumlara zulmetmemeli, zulmedenlere engel olmalıdırlar. Zulmeden mutlaka kötü sonuçlarıyla karşılaşır ve dolayısıyla zulümden devlet zarar görür.⁴³

Açıkça anlaşıldığı üzere Defterî'nin siyaset görüşüne göre devletin, devlet adamlarının hukuk ve yasa ne gerektiriyorsa ona göre davranmaları, siyaset yapmaları ve yönetmeleri elzemdir. Hukuk ve yasaların uygulanmasında adalet ve eşitlik esas olmalıdır. İnsanlar arasında ayrımcılık, kayırmacılık yapılmamalı, mesela rüşvetle, torpille vd. suçluyu cezalandırmaktan vazgeçmemelidir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa eserinde bu hususlara verdiği önemi gösteren noktaları ortaya koymuştur.⁴⁴

Gerçekten de adalet, hukuk ve yasalar, her toplum ve her devlet için hayati derecede önemlidirler. Bugün siyaset bilimi araştırmalarında en çok öne çıkan konular arasında yer almaları da bunu göstermektedir. Dolayısıyla Defterî'nin, kendi dönemindeki durumlar çerçevesinde söz konusu hususlara bakarak bugüne de mesajını gönderdiğinden bahsedilebilir.

6. SADRAZAMIN AHLAKI VE GÖREVLERİ

Devlette, siyaset ve yönetimde ahlak çoğu zaman yönetenlerle, devlet adamlarıyla bağlantılı olarak ele alınır. Siyaset işini yürütenlerin ve onların organize ederek ortaya koydukları yönetim işini uhdesine alanların görevleri de birçok önemli boyutuyla birlikte ahlak ekseninde ele alınır ve

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydi, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 43-44; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); Kınalızâde Âli, *Ahlâk-ı 'Alâî* (Bulak, h. 1248); Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 282-283. Ayrıca bk. Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, 32.

⁴³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 29, 93-99.

⁴⁴ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 33-35.

değerlendirilir. Mesela Celaleddin Devvânî, ahlak merkezli bir siyaset ve yönetim yaklaşımı serdedir.⁴⁵ Dolayısıyla devlet, siyaset, yönetim ve yönetenlerin ahlaki boyutta değerlendirilmesi çok önemlidir. Nitekim Defterî Mehmed Paşa da kendi döneminin Osmanlı devlet ve devlet adamlarına, siyaset ve yönetimine ahlaki açıdan bakarak iyi ahlaki ilke ve esaslar çerçevesinde eleştiriler yöneltir ve çözüm yolları gösterir.

Defterî Mehmed Paşa'ya göre sadrazamın padişahın mutlak vekili sıfatıyla sahip olması gereken ahlaki nitelikleri ve devlette üstlendiği makamın gereği olarak önemli görevleri bulunmaktadır. Öncelikle ahlaki niteliklere bakılırsa, sadrazam; güzel ahlak sahibi, adil, dürüst, halktan herkese eşit mesafede, açık sözlü, sırrı koruyan, dalkavukluk etmeyen, kötü huylu olmayan, mürai olmayan, samimi davranan, vefalı, dostluğa ve dostta düşkün, kendini beğenmeyen, çalışkan, rüşvete bulaşmayan, makam emanetini ehline veren, açgözlü değil, kanaatkâr, çalmayan, hak yemeyen bir şahsiyettir. Aynı şekilde tahammül sahibi, zulüm yapmayan, cömert, eli açık, dost; cimrilikten, hırstan, açgözlülüğünden, mal düşkünlüğünden, kibirden, hasetten, gıybetten, çekiştirmeden, arabozuculuktan, hıyanetten, hile ve aldatmadan, yalan söylemekten, öfkeden, gösteriş ve kibirden uzak; alçakgönüllü, görevini suiistimal etmeyen, ayrımcılık yapmayan, hiddet ve sertlikten uzak, gösterişe kapılmayan, yalana başvurmayan bir kişiliktir.

Bunlara ek olarak Defterî'ye göre sadrazam her işte ciddiyet sahibidir; sohbetlerde ciddi konular konuşur, memleket meselelerini, din ve devlet işlerini gündeme getirir. Gayri ciddilikten uzak durur. Yüksek meclislerinde maskaralığa, gevezeliğe, taklit, oyun ve eğlenceyle vakit harcamaya, gereğinden fazla şakaya müsaade etmez. Halk sadrazama kolayca ulaşabilmelidir. Sadrazamın kapısı her zaman halka açık olmalıdır. Bu geçici dünyada devlet ve saltanattan maksat, lezzet, zevk ve arzuların peşine düşmek değil; tersine ahiret azığı toplayıp güzel işler yapmak suretiyle sürekli iyi isim bırakmak ve devamlı güzel anılmaktır. Sadrazam zamanını devlet işlerine harcamalı, saza, söze ve içkiye meyletmemelidir. Sadrazam daima Allah Azîmüşşân (c.c) hazretlerinden korkmalı; haktan uzaklaşmamalı, istikamet caddesinden sapmamalı, pak şeriati icra etmeye gayret etmelidir. Sadrazam, güzel ahlaklı ve iyi huylu bir kişi olmalı ve güzel ahlaklı ve arif kimselerle arkadaşlık etmelidir. Gizli ve açık daima edep üzere hareket etmelidirler. Hep hayra çalışmalı ve hayra niyet etmelidir. Övünmemeli, böbürlenmemeli, şöhret peşinde koşmamalı, makamperest, zevk ve şehvet düşkünü olmamalı, kendini sürekli muhasebe etmelidir. Gösterişe

⁴⁵ Bk. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, tsh. Abdullah Mes'ûdî 'Ârâ'î (Tahran: İntişârât -i 'İttılâ'ât, 1391).

kapılmamalıdır. Mal düşkünü olmamalıdır. Mal edinmek için halka kötü davranmamalı, herkese sevgiyle yaklaşmalı, insanlarla iyi geçinmeli, halkın gönlünü yapmalı, gönül yıkmaktan kaçınmalıdır. Daima ölümü ve öleceğini düşünüp ona göre hareket etmelidir. Sadrazam, ayrıca mütevekkil olmalıdır. Her işte sabır ve tahammül sahibi olmalı, Hakk'a mütevekkil olup bütün işlerini Allah'a havale etmelidirler.⁴⁶

Defterî'nin yaklaşımında buraya kadar belirtilen niteliklere sahip olan Aristo tedbirli vezir, Allah'ın yardımı ile güç işleri kolayca yapabilir ve iki cihanda Allah'ın lütuf ve bağışlarına mazhar olur. Bütün bu ahlaki nitelik ve erdemlerle donanmış olması gereken sadrazamın veya vezir-i azamın devlette önemli görevlerde bulunması gerekir. Bu görevler, Defterî Mehmed Paşa'nın kitabının bütün bölümlerine bakarak şöyle maddeleştirilebilir:

1. Şeriata uymak ve şeriati icra etmeye çalışmak.
2. Aşağı ve yukarı tabakaya mensup insanların hallerini iyileştirip doğruluk ve adaleti olabildiğince yaymak, haksızlıkları ve kötü bidatleri ortadan kaldırmak, fitne, fesat ve zulüm pisliklerini gidermek ve de inat ve isyan ateşini yok etmek için çok çaba harcamak.
3. Önce ahiret gününe kadar Yüce Allah'ın şerefli kıldığı, şehir ve beldelelerin en şerefli, yer ve yapıların en kutsalı Mekke-i Mükerrreme ile Medîne-i Münevvere halkının Kahire'den her yıl gönderilmesi gelenek halini alan yiyeceklerini eksiksiz göndertip rahat yaşamalarını sağlamak. Her şeyden önce bu yiyeceklerin temiz, ayıklanmış ve eksiksiz olarak gemilere yüklenmesi ve yolda yoksulların haklarına zarar gelmesinin önlenmesi için güvenilir kişiler atanmasını ve vaktinde yerine ulaştırılmasını sağlamak.
4. Şeriatin hükümlerini yerine getirmede herkesi eşit görüp küçük, büyük, zengin, yoksul, halk ve bey farkı gözetmemek.
4. Padişaha karşı açık sözlü olmak, hak sözü çekinmeden padişaha söylemek. Din ü devlet işlerine lazım olanı çekinmeden, korkuya kapılmadan, azledilme endişesine kapılmadan padişaha söylemek.
5. Devlet sırrını ve padişahlarla kendisi arasındaki sırları hiçbir kimseyle paylaşmamak.
6. İslam padişahı hazretlerine her daim hizmette bulunmak ve hayır dua etmek; zira Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: "Sultana sövmeyin; çünkü o Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir." Allahu azîmuşşan onu halife kılmıştır; o yeryüzünde zıllullah'tır. Dolayısıyla padişaha hayır dua etmek, sevgi beslemek, tersine hareket etmemek gerek.
7. Makamlara liyakat ve ehliyet sahibi kimseleri, hak edenleri atamak.
8. Padişah'ı yanlış şeyler yapmaya teşvik etmemek ve yaparsa uyarmak;

⁴⁶ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 9-154.

vergi toplama, halkın mallarına yaklaşım gibi iktisat siyaseti alanına giren işlerde doğru olanı yapmaya yönelmek. Haksız yere halkın malına el koymamak, haram malın hazinesine girmesini engellemek.

9. Daima hakkın rızasını gözetip akılsızların işi olan öfkeye kapılmamak ve bir zayıf karıncaya dahi suikast etmemek, kötü fikir beslememek.

10. Devlette ve halkta düşkün, mazlum ve yoksul olanları koruyup kollamak, muhtaçlara yardım etmek, kimsenin malına tamah etmemek, zulmü caiz görmemek.

11. Rüşvete meydan vermemek, rüşvetle iş yapılmasına, makamlar dağıtılmasına, atamalar yapılmasına karşı mücadele vermek.

12. Devlet işlerini düşünerek, acele etmeden, telaşlanmadan, tahammülle yürütmek.

13. Devlet işlerini zamanında yapmak, ertelememek ve bu bağlamda ihtiyaç sahiplerinin de işlerini yarına bırakmayıp elden geldiğince zamanında görmek.

14. Halka değer vermek, halkın gönlünü kazanmak, halka güler yüz, şefkat ve merhametle yaklaşmak ve bu bağlamda zayıfların, miskinlerin durumlarından gafil olmamak, onlarla ilgilenmek.

15. Yöneticileri denetlemek.

16. Devlette sevgi ve saygıyı hakim kılmak: Başta padişahla ilişkilerde olmak üzere devlet siyaseti ve yönetiminde, mesela divan üyeleri arasında, ulemaya karşı, devlet erkanı içindeki marifet ehline karşı sevgi ve saygıyı yaygınlaştırmak.⁴⁷

Esasen Defterî Mehmed Paşa, sadrazamın şahsında başta yüksek makam sahipleri olmak üzere bütün devlet görevlilerinin söz konusu ahlaki niteliklerle mücehhez olmaları gerektiğine işaret etmektedir. Böylece Defterî Mehmed Paşa, donandıkları bu ahlaki niteliklerle devleti en iyi şekilde yönetebileceklerini savunmaktadır. Çünkü güzel ahlak, siyasette ve devleti yönetenlerde en temel boyutlardan biridir. Güzel ahlak sahibi ve ahlaki değerlerle hareket eden erdemli insanların yönettiği devlet ve toplum erdemli ve güzel ahlaklıdır fakat kötü ahlak sahibi kişilerin yönetimi tersine erdemsiz yönetimdir. Güzel ahlak sahibi erdemli kişi, layıkıyla görevini yapar, layıkıyla yönetir ama kötü ahlaklı erdemsiz kişi devlet ve halka zarar verir.

7. YÖNETİMDE LİYAKAT VE EHLİYETİN ÖNEMİ

Devlet makamlarına, kamuya hizmet için var olan mevkilere liyakat ve ehliyet esasına göre atama yapılması devlet ve siyasal iktidarın sağlıklı bir şekilde varlıklarını sürdürebilmesi için elzemdir. İbn Teymiye'nin (1263-

⁴⁷ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 9-154.

1328) siyaset ve yönetim düşüncesinde liyakat ve ehliyetin hayati bir yeri vardır.⁴⁸ İmam Gazalîde de aynı hususa büyük önem verilir.⁴⁹ Yine örneğin İbn Cemâa'nın siyaset düşüncesinde de liyakat ve ehliyet ilkesi çok mühimdir.⁵⁰

Defterî Mehmed Paşa'ya göre de söz konusu ilke büyük önemi haizdir. Defterî Mehmed Paşa'nın görüşünde padişahın devlet işlerini kendi adına yürütmek üzere nitelikli bir sadrazam atamasında da sadrazamın devlet işlerini yürütmek üzere gerekli atamaları yapmasında da en temel kriter, liyakat ve ehliyettir.⁵¹ Bu kritere göre makamlar layıkı ve ehli olan, yani şer-i şeriften ve dünyadan haberdar olan, entelektüel, bilgili, görgülü, tecrübeli, makamın gereğini yapabilecek insanlara verilmelidir. Aracılık, kayırma, rica veya rüşvetle makam verilmemelidir. Atamalarda „Allah emanetleri ehline vermenizi ... emreder“⁵² ayetinin hükmü gereğince hareket etmek lazımdır. Geçmiş bütün devletlerde mülk ü millette ortaya çıkan felaket, zarar, ziyan, zeval, fitne ve ihlalin bu ayetin mazmununa göre amel edilmemesi olduğu üzerinde ittifak vardır.⁵³

Defterî Mehmed Paşa'nın liyakat ve ehliyet hakkındaki yaklaşımı, genel olarak kendisinden önceki siyasetname geleneğine uygundur. Mesela Defterî Mehmed Paşa ile hemen hemen aynı süreçleri yaşayan Koçi Bey Defterî Mehmed Paşadan kısa bir süre önce kaleme aldığı *Risâlesi*'nde ısrarla liyakat ve ehliyete vurgu yapmıştır.⁵⁴ Defterî Mehmed Paşa liyakat ve ehliyetin önemini öyle vurgular ki ona göre devlet makamları seçkinlerin elinde dönüp dolaşan bir aygıt dönüşmemelidir. Eğer atamalarla makamlara hep beyzadeler atanırsa devlet, halkın içinde iş bilir, becerikli, liyakatli ve ehliyetli orta düzey kimseleri ihmal etmiş, bir kenara itmiş olur. Bu durumda liyakatsiz, ehliyetsiz, beceriksiz, işten anlamayan, zalim kişiler rüşvetle devlet makamlarına atanırlar. Bu gibi durumlar ise devletin çöküşünü hazırlar, zulmü yaygınlaştırır, adalet duygusunu zayıflatır, adalet sistemini çökertir.⁵⁵

Defterî Mehmed Paşa devlette liyakat ve ehliyetin önemini vurgulamak ve göstermek bakımından yer yer çeşitli örnekler de verir. Mesela defterdarın atanmasında liyakat ve ehliyetin oldukça önemli olduğunu üçüncü bölüm-

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Siyaset es-Siyasetu's-Şer'iyye*. çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985).

⁴⁹ Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 50-51, 69-70.

⁵⁰ Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbiri Ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed (Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1985), 76.

⁵¹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 9, 32,

⁵² en-Nisâ 4/58. (Ayet kaynağı, Defterdar Mehmed Paşa'nın orijinal eserinde verilmemiş, makalenin yazarı tarafından verilmiştir).

⁵³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55.

⁵⁴ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Yılmaz Kurt (Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994), 85-87.

⁵⁵ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55.

de anlatır. Atanacak defterdarın hazine işlerinden anlayan, doğru, dürüst, güvenilir, akıllı ve uyanık biri olması gerektiğinden bahseder. Yine örneğin bir yerde hesap ilmiyle ilgili bir kamu hizmetine atamada da liyakat ve ehliyet ilkesine göre hareket etmenin önemi üzerinde durur. Hesapla ilgili söz konusu kamu makamına o alanda mahir olan kişi bulunup getirilirse o kişi de bilgi ve hüneri sayesinde işi yetki ile, hakkıyla ve layıkıyla yönetir.

Defterî Mehmed Paşa, liyakat ve ehliyetle göre atama yapılmasının devlette haksızlık, zulüm, adaletsizlik, adam kayırma, torpil ve rüşvet gibi olumsuzluklara yol vermeyeceği görüşündedir. Fakat liyakat ve ehliyetle göre atama yapılmaması durumunda devlette rüşvet ve yolsuzluğun, haksızlık ve adaletsizliğin yaygınlaşacağını ileri sürer.⁵⁶ Günümüzde siyaset ve kamu yönetimi alanında da çok tartışılan, önemi vurgulanan liyakat ve ehliyet, Defterî Mehmed Paşa tarafından ısrarla vurgulanır.

8. EKONOMİK HAYAT VE REFAH

Defterî, ekonomik hayatta bazı olumsuzluklar olduğu görüşündedir. Defterî'ye göre Osmanlı toplumunda refah düzeyi gittikçe düşmektedir. Bunun sebebi siyasette, yönetimde, toprak sisteminde, zeamet ve tımar, hazine konusunda, vergide adaletle riayet edilmemesi, zulmedilmesidir. Çünkü ekonomik hayatın yüksek düzeyde olması ve refah düzeyinin yüksek olması adaletle bağlıdır. Adalet dairesinde de işaret edildiği gibi devlet ve toplumda adalet düzeninin kurulması ekonomik düzeyin yüksek olmasını, ekonominin iyi olması da adalet düzeninin iyi olmasını sağlar. O halde adalet ile ekonomi arasında etkileşim söz konusudur. Defterî Mehmed Paşa'ya göre adalet halkın çoğalmasına, yani nüfusun artmasına, ülkeyi terketmemesine ve dolayısıyla mal ve vergilerin artmasına, o da hazinenin dolmasına yol açar. Ekonominin düzgün olması aynı zamanda ordunun da güçlü ve sağlıklı olmasını temin eder.⁵⁷

Defterî'ye göre ekonomik hayatın sağlıklı olması için devlet, özellikle de sadrazam ve diğer yüksek makam sahipleri, ekonomik kuralların uygulanması, ihlal edilmemesi, fiyatların kontrolü, paranın durumu, akçenin ayarı ve dirhemi, meşru mal edinme, toplumsal hayatın dengesini bozacak şekilde ekonomik faaliyetlerin engellenmesi gibi noktalarda azami derecede dikkatli ve duyarlı olmalıdırlar. Aksi halde toplumda ekonomik dengesizlikler baş gösterir. Bundan dolayı bütün yöneticiler, valiler, emirler, ekonomik meselelere ihtimam göstermelidirler.⁵⁸ Toplum ve devletin

⁵⁶ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55-65.

⁵⁷ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 29.

⁵⁸ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 31-33.

ekonomik olarak iyi olması ve yüksek refah düzeyini yakalaması, ekonomi işlerinden sorumlu kişilerin liyakat ve ehliyet sahibi olmalarına riayet edilmesine bağlıdır. Mesela defterdarın konumu çok hassas olduğundan dolayı tayin işlerinin adalet, liyakat ve ehliyet ilkelerine uyularak yapılması elzemdir. Bu ilkeler muvacehesinde atanan defterdara sadrazamın ve bütün devlet erkanının gereken önemi vermesi ve saygılı davranması da şarttır.

Defterdar, devlet hazinesinden sorumludur ve dolayısıyla çok önemli bir pozisyonu işgal eder. Bundan dolayı onun hazine işlerini yürütebilecek donanımında, güvenilir, dürüst bir kimse olmasına dikkat etmelidir. Hazine defterdarı emanet vakarını üzerinde toplayan, doğruluk ve istikamet üzere olma niteliğine sahip, uzun yıllardır hazine gelirlerini arttırmaya çalışan ve hazine işlerini düzgün yola koymakta tam bir çaba içinde olan, kalem işlerini doğru yola koyan veya düzeltmeye gereken önemi vererek görevinin gereklerini yerine getiren, askerlerin ihtiyaçlarını, araç, gereç ve maaşlarını zamanında ödeyen; sözün kısıası doğruluk sahibi, eksiksiz, „Her işin erbabı vardır“ denilmeye layık, tedbirli, kalem İşlerinde bilgili, olgun, deneyimli, doğru, dindar, devlet malının toplanmasında tam kifayet sahibi bir kişi olmalıdır. Padişah ve sadrazam, ehliyetsiz olup o yüksek rütbeye lâyık olmadığı halde bazı yakınlarının rica ve kayırması ile veya kendisine bağlılık ve yakınlığı olması hasebiyle birini defterdar olarak tayin etmemelidirler. Hazine işleri Osmanlı devletinin her şeyden daha önemli ve gerekli işlerdendir.⁵⁹

Defterî'nin siyaset yaklaşımında defterdarın aklını iyi kullanan, uyanık, kavrayışlı ve dürüst biri olması çok önemlidir. Defterdar, bu vasıflarıyla hazine işlerini yakından takip etmeli, hazine işlerinde memur olan kişileri sıkı kontrol edip denetlemeli; işlerini doğru yapıp yapmadıklarını takip etmeli; yolsuzluk çukurunun hiyânetine düşüp düşmediklerine, kendi çıkarları için devlet düzeninin yıkılmasına ve tehlikeye düşmesine sebep olacak işlere bulaşıp bulaşmadıklarına, devlet gelirini korumada bağlılık derecelerinin ne olduğuna dikkat etmelidir. Devlette defterdarlık ve defterdara önem verilmesi, defterdara yeri geldiğinde iltifat edilmesi, sahip çıkılması çok mühimdir. Buna karşılık defterdarın da görevini itina ve ciddiyet ile yürütmesi, dürüstlükten asla vazgeçmemesi, dininin gereklerine uyması, kendi gelirleriyle yetinip başka mallara ve rüşvete yönelmemesi, heva ve hevesine uymaması, hazineye sahip çıkması, hazine gelirlerinin artması ve giderlerinin azalması için çalışması, israfa yol vermemesi gerekir. Devlet erkanı, sadrazam ve defterdar söz konusu hususlara riayet ederse, hazine işleri mutlaka düzelecektir. Devlet ve devlet erkanının halka normal vergi-

⁵⁹ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 65-95.

sinin dışında ekstra vergi yükü yüklememesi de çok önemlidir. Fazla vergi yükü halkı bıktırır, devletten soğutur. Bundan dolayı halka fazla vergi yüklemek gerekir.⁶⁰

9. DEVLETTE RÜŞVET

Kendi döneminde rüşvetin bilhassa makam ve mevkilere gelmek amacıyla yaygınlaştığını gözlemleyen Defterî Mehmed Paşa, Sadrazam ve diğer yüksek makamlarda oturanların rüşvetle mücadele etmeleri ve rüşveti önlemeleri gerektiği görüşündedir. Paşa, devlette rüşvetin nasıl yaygınlaştığını ve hangi alanlarda devreye sokulduğunu kitabının çeşitli kısımlarında yeri geldikçe işaretlese de asıl ikinci bölümde müstakil olarak ele alır.

Defterî Mehmed Paşa, kendi zamanında devlette kalemiye veya bürokraside, yargıda, askeriyede, ilmiyede, tayin ve terfi işlerinde rüşvetin yaygınlaştığı kanaatindedir. Ona göre kadılardan nicesi rüşvetin adını mahsûl koyup Allahın emirlerini yerine getirmemekte, Allah korusun hangi taraf rüşveti fazla verirse onun lehine hüküm vermekte; isterse alacaklıyı borçlu, müflisi ise karun çıkarabilmektedir.

Defterî Mehmed Paşa'ya göre rüşvetin yaygınlaşmasının en önemli sebebi, "Allah emanetleri ehline vermenizi ... emreder"⁶¹ ayetiyle belirlenen *emanetleri ehline verme* ilkesine aykırı hareket edip layık ve ehil olmayanları, mesela bazı kişileri sırf beyzade, yani seçkin olduğu için atamak, tersine işinde maharetli, ehil, liyakat sahibi mutedil kimseleri devlet makamlarına tayin etmemektir. Aynı şekilde devlette adaletsizlik, haksızlık, makam sahiplerine zulmetmek, sürekli azledilme korkusu yaşatmak da rüşvetin devlette yaygınlaşmasının veya etkili olmasının sebeplerindedir.

Ehliyetsiz ve zalim kimseleri rüşvetle, haksızca devlet makamlarına getirmek, reayanın, halka zulmetmeyi, yanlış işler yapmayı, halkın mallarını yağma ettirmeyi meşrulaştırmak demektir. Çünkü bir kişi rüşvetle iş başına geliyorsa, bu rüşvetin karşılığını halktan gayri meşru bir şekilde alacak demektir. Bu sebeple bu rüşvet konusunda çok düşünmek lâzımdır. Bütün kötü âdet ve zulümlerin başı, türlü kötülük, fitne, fesat ve karışıklıkların kökü, felâketlerin büyüğü rüşvet dedikleri fesat madenidir. Ehl-i İslâm için bundan daha büyük belâ ve din ü devletin kökünü kazıyıcı zulüm ve cefa yoktur. Çünkü rüşvet kişinin din ve devletini harap eder, mahv u perişan

⁶⁰ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 65-95.

⁶¹ en-Nisâ 4/58. (Ayet kaynağı, Defterdar Mehmed Paşa'nın orijinal eserinde verilmemiş, makalenin yazarı tarafından verilmiştir).

eyler. İnsanın hem bu dünyasını hem de ahiretini mahveder. Rasulullah (s.a.v.) „Rüşvet verene de alana da Allah lanet etsin“⁶² buyurmuştur.

Rüşvetin en önemli sonuçlarından biri, halkı kaybetmektir. Şöyle ki; bir devlet hizmeti rüşvetle verilirse, bu yol o kimsenin devlet tarafından zulüm yapmaya yetkilendirilmiş olduğu anlamına geleceği için fakir halka zulüm ve yolsuzluklar yaparak fakirler üzerine ateşler salar, halkı perişan eder, marmur mülkü ve devleti yıkar. Böylece halk tarımdan, köylerden, çiftçilik ve ziraattan çekilir. Bunun sonucu ise, memlekete, mülk ve hazineye gün günden zafiyet galebe çalmak, kazançlar ve iratlar, ürünler ve menfaatlerden yoksun kalmak, halkın ve hazinenin gelirlerinde çok düşme olması; ekip biçme veya çiftçilik işlerinin ihmal edilmesi, tarım gelirinin yok olmasıdır. Bunlar da kıtlığa, kaza ve belâyaya sebep olabilir.

Defterî Mehmed Paşa'ya göre devlet ve halkı böyle zor duruma sokan, hatta çöküşe götüren rüşvetle mücadele etmenin yolu; devletin, padişah ve sadrazam ile diğer yüksek yetki sahiplerini başka hiçbir yola tevessül etmeden, korku ve baskı altına almadan adalet, liyakat ve ehliyet esasınca atamaktır. Devlet erkânı hak üzere hareket edip makamları hak edene vermede adil davranırlarsa rüşvete ihtiyaç kalmaz. Mesela hesap ilmiyle ilgili bir kamu hizmetine o alanda mahir olan kişi bulunup getirilirse o kişi de bilgi ve hüneri sayesinde işi yetki ile yönetir. Bu durumda bir isteğin yerine gelmesi için hırsla kapılıp ve dalkavukluk etmeye ve rüşvet vermeye gerek kalmaz. Fakat hariçten hesap bilgisi zayıf bir kimseye rüşvetle o makam verilirse, görünüşte alınan rüşvet parasından bir fayda hasıl olursa da hesap alanında cehaleti ve beceriksizliği sebebi ile o faydayı da kaybedecek şekilde büyük zarara sebep olur.

Sözün kısası rütbe verilen ve makama getirilen kimse, Osmanlı Devleti'ne faydalı hizmetleri olmuş ve görevli bulunduğu işlerde tam anlamıyla çaba sarfedeceği herkes tarafından bilinen, devlet işlerinin inceliklerinden gafil olmayan tecrübeli kimseler olmak zorundadır. Rüşvet ile liyakati bulunmayan ve ehliyetsiz olan kişiye devlet hizmeti verilmesi büyük bir yanlışır.

Defterî Mehmed Paşa'ya göre devlet rüşvete yol açan yanlışlıkları ortadan kaldırdıktan sonra hala rüşvet alıp verenler varsa, onları hiç tereddüt etmeden işgal ettikleri makam ve mevkilerden almalı veya uzaklaştırmalıdır. Vezirâzam, bir memlekette vilâyet valisi olan vezir, mîr-i miran, âmirler ve sair buyruk sahipleri, bir kimsenin şeriata ve yüksek kanunlara aykırı bir işin karşılığı olarak verdiği rüşvete göz ucu ile dahi bakmamalı, iltifat etmemeli ve rüşveti veren haksız bozguncuya can düşmanı olmalıdır.

⁶² Tirmizi, "Ahkam", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 8 (9023). (Bu kaynaklar Defterdar Mehmed Paşa'nın orijinal eserinde verilmemiş, bu makalenin yazarı tarafından verilmiştir).

Böyle yaparlarsa, emrindekiler ve diğer iş başında olanlardan hiç kimse mala ve paraya, dolayısıyla rüşvete, haksız kazanca yönelmeyi akıllarından bile geçiremezler. Adaletli bir vezirin bir başka iyi hali olmasa da rüşvetten kaçınması ve rüşvetle mücadele etmesi devlet ve halka iyilik adına büyük bir iştir.

Osmanlı devletinde olan eyâlet ve sancaklar; liyakatli ve ehliyetli, yararlı, nam sahibi ve emektar olan beylerbeyi ve sancak beylerine ömür boyunca sürecek şekilde tevcih ve ihsan olunsa ve de rüşvet gibi büyük cürmü işlediği meydana çıkanların kanuna uygun cezalandırılıp gerçekten haklarından gelinse; yine büyük yöneticiler, valiler ve kadı efendiler imtihana tabi tutulup bilgisiz ve ehliyetsiz olanları ihraç edilerek onların yerine bilgi ve fazilet sahibi kimseler getirilse ve ivedilikle işleri yürütmede eski usuller uygulansa ve de işler ertelenmeden zamanında yapılırsa, rüşvet verenler kime rüşvet verebilir ve rüşvet alanlar kimden rüşvet alabilir. Böylece rüşvet alıp verme bütünüyle ortadan kalktığı ve yöneticiler de âdil oldukları zaman, halka, reayaya zulüm ve adaletsizlik olmaz. Hatta bu durumda bazı yerlerdeki ahalinin yine eski vatanlarına kendi istekleriyle nakil ve iskân eylemeleri beklenir.

Defterî Mehmed Paşa'nın devlet anlayışında şer'an yapılması lâzım gelen işleri rüşvet olarak geri bırakıp şerif şeriata aykırı davranmak kadar büyük bir günâh yoktur. Devlet sahiplerine rüşvet hastalığı gibi tedavisi müşkil, hatta olmayan devasız bir hastalık yoktur. Bu sebeple iyi düşünüp rüşvet hastalığından son derece uzak durmak lâzımdır. Bir dostun getirdiği hediye alınabilir, o da bir çıkar için değil; ancak sevginin artmasını sağlamak niyeti ile olursa olur.⁶³

Defterî Mehmed Paşa'nın rüşvetle ilgili tespit, teşhis, tavsiye ve öğütlerine bakılırsa; rüşvetin sebep, sonuç ve de önlenmesiyle ilgili şu noktaların öne çıktığı söylenebilir: Öncelikle Rüşvetin yaygınlaşmasının sebepleri arasında baskı, zulüm ve adaletsizlik temel bir yer tutar. Ayrıca makam ve mevkilerin liyakatsiz ve ehliyetsiz kimselere verilmesi rüşvetin yaygınlaşmasında en önemli etkenlerdendir. Aslında bu da adaletsizlik kapsamındadır. Rüşvetin devlette yaygın hale gelmesinde önemli bir etken de devlet erkanının kanunu layıkınca uygulamaması ve rüşvete göz yummasıdır. Rüşvetin yaygınlaşmasının en önemli sonucu ise adaletsizlik ve zulmün devlet kademelerinde, atamalarda ve halk üzerinde artarak devam etmesidir. Rüşvetin bir sonucu da bizatihi sebep olan liyakatsiz ve ehliyetsiz kişilerin makamlara verilmesi durumunun artması ve yerleşik hale gelmesidir. Rüşvetin önemli sonuçlarından biri ise kanuna riayetinin azalmasıdır. Zulme maruz

⁶³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55-63.

kalan halkın topraktan, işini yapmaktan, memleketinden uzaklaşması ve dolayısıyla devlet hazinesine girecek para kaynağının kuruması da, rüşvetin etkili sonuçlarından biridir.

Rüşveti önlemenin yollarına gelince; birincisi adalet ve hakkaniyettir. Devlet ve devlet adamlarının adil olması, yöneticilere, bürokratlara, halka adaletle yönelmeleri rüşveti önlemede çok önemlidir. Kanuna uyma ve uygulamada hassasiyet gösterilmesi de rüşvetle mücadelede ve rüşveti önlemede etkili bir faktör olacaktır. Rüşvet, kalemiyede, ilmiyede, askeriyede, bütün devlet kademelerinde “emaneti ehline verme” ilkesine uygun bir şekilde liyakat ve ehliyet sahiplerinin atanıp iş başına getirilmeleriyle önlenabilir. Rüşvetle mücadelede ve rüşveti önlemede önemli hususlardan biri de rüşvet alıp verenleri cezalandırma konusunda en ufak bir tereddüt göstermemektir.⁶⁴

10. VERGİ VEREN HALKIN ÖNEMİ

Osmanlı toplum ve devlet yapısında çok önemli bir nüfusu meydana getiren reayanın, vergi veren halkın durumu, Defteri Mehmed Paşa'ya göre kendi zamanında iyi değildir, önceki zamanlara, özellikle Osmanlı'nın daha iyi, güçlü ve müreffeh olduğu dönemlere göre bozulmuş durumdadır. Halbuki adalet dairesinde de açıkça görüldüğü üzere reaya, vergi veren halk bir devletin, toplumun en asli unsurları arasındadır. Halk, vergi vererek, çalışarak, üzerindeki diğer sorumluluklarla devletin yükünü omuzlarında taşır. Dolayısıyla halkın kıymetini bilmek, halka adaletle yaklaşmak, zulmetmemek hayati derecede önemlidir.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, halkın vergi yükünü omuzlayan temel direk olması hasebiyle ona zulmedilmemesi gerektiğini, mesela her sene verdiği verginin dışında uydurma bir takım vergi taleplerinde bulunarak halka eziyet edilmemesi gerektiğini savunur. Defteri Mehmed Paşa'ya göre devlet erkanı mazluma, gariplere, halka yardım etmeli, sahip çıkmalı ve halka zulmedenlere de karşı durmalıydılar.

Halk, bir devlet için o kadar önemlidir ki Osmanlı Devleti'nin zirve dönemlerinde, özellikle Sultan Süleyman zamanında âlemin velinimetini olarak görülmüştür. Nitekim Sultan Süleyman âlemin velinimetinin halk olduğunu, zira halkın çiftçilik ve ziraat işinde sınıksız çalıştığını, bunun için kendi istirahatini adeta unuttuğunu, elde ettikleri nimetlerle bütün toplumu doyurduklarını belirtmiştir.

Devlet işlerini ellerinde tutanların önemli olmayan masraflar için halk fukarasından tahammüllerini aşacak surette mal toplamaları doğru değildir.

⁶⁴ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 65-95.

Bu şekilde yapmak, bir evin temelinden toprak alıp yüzeyine harcamaya benzetilmiştir. Nasıl ki temelden alınan toprak ile temel zayıflar, yüzey de o ağır yükü taşıyamaz hale gelir ve dolayısıyla evin yıkılmasına sebep olursa, halktan fazla mal toplama ve halkın sırtına fazla yük yükleme de devletin ve ülkenin yıkılmasına yol açar. Hülasa halka velinimet olarak bakmak devlet için elzemdır.

Defteri'ye göre halkın mal ve vergiyle hazine gelirleri için hayati derecede mühim olmasındandır ki reayayı asker yapmaktan kaçınmak gerek. Reaya asker mesleğine dahil edilirse, o takdirde vergi veren halk azalır, hazine geliri düşer. Bu durumda Devlet-i Aliyye'nin nizamı bozulur. Vezirâzam hazretleri adalet ve insaftan ayrılmamalı, hakkı yerine getirmeli ve eli altındakileri hoş tutmaktan geri kalmamalıdır. Bunu yaparsa, reaya ulu'l-emrin emirlerine uymaktan kaçınmaz. Nitekim bu noktada şöyle denilmiştir: Sultanlık (devlet, yönetim) ancak rical ile, rical ancak mal (para, güçlü ekonomi) ile, mal bayındırlıkla, bayındırlık da ancak adalet ve iyi siyasetle mümkün olur. Yani devlet düzeni rical (yetiştirilmiş, ehil ve layık insan, sağlam ordu) ile, ricalin ayakta durması hazine parası ile, hazine ülkenin bayındırlığı ve iyi hal ile, ülkenin bayındırlığı ise adalet, insaf, iyilik ve zalimleri engelleme siyaseti ile imkan dahilinde olur. Başka türlü hareket etmekle mümkün olmaz.⁶⁵ Daha önce de ifade edildiği gibi adalet, toplum için hayati derecede mühimdir. Osmanlı siyaset düşüncesi ve pratiğinde de adalet ve Adalet Dairesine çok önem verilmiştir.⁶⁶ Defteri de bu öneme vurgu yapmaktadır.

11. ORDUNUN ÖNEMİ VE ORDUDA BOZULMAYA KARŞI TEDBİRLER

Defteri Mehmed Paşa'nın gözlemlerine göre kendi zamanında ordunun durumunda iyi gitmeyen şeyler olup Bektaşî Ocağı olan Yeniçeri Ocağında ciddi bozulmalar söz konusudur. Defteri Mehmed Paşa, Bektaşî Ocağı hakkındaki tespit ve önerilerini dördüncü ve altıncı bölümlerde ortaya koyar. "Derbeyân-ı Keyfiyyet-i Ocağ-ı Bektâşîyye" başlığını taşıyan dördüncü bölümde yeniçeri ağası ve kul kethüdasının ahiretine önem veren, liyakat ve ehliyet sahibi, dindar, devleti kayıran ve hazine malını tüketmede israfa düşmeyen kimseler olmasının önemi üzerinde durur. Bu özelliklere sahip kişiler Ocağı doğru yönetir, askerlerin iyi yetişmesini sağlarlar. As-

⁶⁵ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 65-69.

⁶⁶ Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Siyaset Kurumu Olarak Adâlet Dairesi", 13-26; Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 28-29; Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, 132; et-Tarsusi, *Tuhfetü't-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, 74.

ker olmayan, mesela halktan bazı kimselerin vergiden kurtulmak için asker kılığına girmeleri ve Ocağa karışmalarını engellerler.

Ordu devlet ve ülkenin düzeni, düşmanların yenilmesi, adaletin sağlanması, hazine gelirlerinin istenen düzeyde olması için gereklidir. Dolayısıyla ordunun durumunun iyi olması gerekir. Asker olmaya uygun olan, din ve devlet için canla başla çalışan, seferlerde çile çekmiş, bedel ödemiş, sınır beklemiş emektarların orduda değer görmeleri, ocakta bulunmaları ve yetkili kılınmaları şarttır. Mevcut durumda tersi söz konusudur. Bu noktada Yeniçeri defterinin iyi tutulması, asker olanların o deftere, olmayanların reaya defterine kaydedilmesi gerekir. Bu yapılırsa hem hazineye katkıda bulunulmuş hem de halka kuvvet verilmiş olur.

Defterî Mehmed Paşa'nın şikâyet ettiği ve olumsuz olarak gördüğü hususlardan biri de sefer ve sınırlarda hiçbir zaman hizmetleri geçmemiş, hatıta İstanbul'dan dışarı bir konak yere çıkmamış birçok kişinin araçlar ve rica ile çeşitli sebepler üreterek Yeniçeri ve öteki ulûfeli asker zümresine katılması, kimi emekli, kimi nefer ulufesi edinip o yüzden Müslümanların maliye hazinesine zararları açık görünen çok kişi olmasıdır. Bu gibilerin de defterden seçilmesi ve çıkarılması, Yeniçeri Ağası ve Kul Kethüdası Ağanın bağlılık ve doğruluğuna ve Müslümanların malîye hazinesine Allah rızası için gücü yettiğince çalışmalarına bağlıdır.

Orduda işlerin düzelmesinde bir diğer husus da Yeniçeri kâtibinin olgun, akli başında, güvenilir ve dürüst olmasıdır.⁶⁷ Defterî'ye göre Yeniçeri kâtibinin bu yönü devlette oldukça önemlidir.

Defterî Mehmed Paşa'ya göre düşmanın hallerini bilmek ve ona göre sınırlarda ve içerde tedbirler almak da çok önemlidir. Bu bağlamda sınır kalelerine iyi yetişmiş asker ve muhafızların gönderilmesi gerekir. Ayrıca kalelerin sağlam olmasına ve zamanında tamir edilmesine özen gösterilmesi elzemdir. Kalenin ve sınırların korunması gereken araç gereçler, silahlar mutlaka zamanında temin edilip gönderilmelidir. Kalenin ihtiyaç duyduğu yiyecek ve içecekler de temin edilmelidir. Askeri açıdan kalede hiç eksik olmamalıdır. Askerlerin yoklamasına ve defterlerinin sağlam tutulmasına dikkat edilmelidir. Bu işi yapacak kimselerin dürüst ve işinin ehli olmasına önem verilmelidir. Askerlerin halka zulmetmemeleri, yolsuzluk yapmamaları da hayatidir. Askerlerin ihtiyaçlarının karşılanması, maaşlarının vaktinde verilmesi bu noktada çok mühimdir. Padişahın serdar ve komutanlara kadar savaşa çıkan Müslümanların Allah rızasının dışında bir amaçlarının olmaması lazımdır. Ne bekliyorlarsa Allah'tan beklemeliler. Böyle olursa halka zulmetmez, yanlış yapmazlar. Hülâsa asker-

⁶⁷ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 85-91.

lerin halka adaletle davranmaları, zulmetmemeleri, halkın mallarına zarar vermemeleri için gereken tedbirler alınmalıdır.

Ayrıca askerlerin dini yaşamarına, dinin emir ve yasaklarına uygun hareket etmelerine de önem vermek gerekir. Bunun için askerlerin din eğitimine tabi tutulması şarttır. Önemli bir husus da sefere çıkılması durumunda, güngörmüş insanlarla gerek düşmanın durumu gerekse yol durumu hakkında istişare etmektir. Eğer sefere serasker gönderilmesi gerekirse, ömrünü din ve devlet uğruna hizmete adanmış, tecrübeli, askerliği bilen, askeri tertip edebilecek, kısaca askeri konularda uzman, yiğit, akıllı, Aristo tedbirli bir veziri seçip seraskerlik işini onun uhdesine tevdi etmek lazım gelir. Serasker ve serdarların cesur, dayanıklı, tahammül sahibi, sabırlı, gayretli, ileri görüşlü, ağırbaşlı, uyumlu, istişareye önem veren, casusları iyi yöneten olmaları, askerlerini koruyup kollayan olmaları şarttır. Ordudan sorumlu olanlar, askerlerinin bütün sorunlarıyla ilgilenmeli, askere önem vermeli, ihtiyaçlarını temin etmelidirler. Askerini yanlış işlerden uzak tutmalıdırlar. En son çare olarak savaş yolunu tutmalıdırlar. Askerin cesaretini kırıcı söz ve eylemlerden kaçınmalıdırlar. Her konuda sağduyulu davranmalı, olgunca ve ihtiyatla hareket etmelidirler. Disiplin konusunda tavizsiz olmalıdır.⁶⁸

Ordu bahsinde işaret edilmesi gereken önemli bir konu da toprak sistemindeki sorunlardır. Defterî Mehmed Paşa kendi zamanında zeamet ve tımarın durumu hakkında bazı bilgiler verir. Paşa'ya göre zeamet ve tımar düzenli olmasına dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Zeamet ve tımar, Osmanlı devlet düzeni içinde gaziler ve faydalı kimseler içindir. Bunların nasıl ve kimlere verileceği kanunda sarih bir şekilde açıklanmıştır. Fakat bunlar hak etmeyenlere, sefere katılmayanlara, zeamet ve tımarı sefer uğruna sarf etmeyenlere, savaştan kaçanlara verilir olmuştur. Bu ise ordunun durumunu olumsuz etkileyen bir durumdur. Zeamet ve tımar hallerinin bozulmasında, yetkili rütbe sahiplerinin zeamet ve tımara gereği gibi önem vermemeleri sebep olmuştur. Bazı seçkin, ayan ve diğer dirliklere mutasarrıf olanlar, çeşitli hilelerle beş altı tımara tasarruf edebilmektedirler. Din ve devlete yaraşır olan, zeamet ve tımar da bu ve benzeri olumsuzlukların düzeltilmesi için gayret edilmesidir.⁶⁹

12. DEVLETTE DENETLEME

Defterî Mehmed Paşa'ya göre sadrazam ve diğer devlet makamlarında oturanların iyi bir şekilde denetlenmesi gerektiği görüşündedir. Yönetimde sorunların ortaya çıkmaması, halka zulmedilmemesi, bürokratik si-

⁶⁸ Bk. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 85-153.

⁶⁹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 101-121, 145-153.

stemde haksızlıklar, adam kayırmalar, rüşvet, yolsuzluk vs. olmaması için mevki sahiplerinin denetlenmesi, kontrol edilmesi şarttır. Araştırma ve soruşturmalarla söz konusu yanlışları yapan veya suçları işleyenlerin gerekli şekillerde uyarılmaları ve cezalandırılmaları, mesela görevden el çektilmeleri gerekiyorsa öyle yapılması elzemdir.⁷⁰

Devlette denetleme noktasında Defterî Mehmed Paşa'ya göre en önemli denetlenme makamı padişah'tır. Padişah'ı bizzat padişahın atadığı veziriazam, yani sadrazam denetler. Sadrazam hakkı, doğruyu, olanlar konusunda söylenmesi gerekeni çekinmeden, korkmadan, gösterişe yönelmeden samimi bir şekilde padişahın bizzat kendisine söylemelidir. Defterî Mehmed Paşa bu yaklaşımıyla *Asafnâme*'de Lütü Paşa'nın yaptığı gibi⁷¹ sadrazam eliyle padişahın denetlemesini savunur veya önerir.⁷²

Bilindiği üzere devlet başkanının sınırlandırılması ve denetime tabi olması konusu hukuki ve siyasi açıdan oldukça önemli bir konudur. Nitekim Defterî de bu öneminden dolayı konuyu ciddiyle ele alır.

SONUÇ

Defterî Mehmed Paşa'nın *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* adlı eseri çerçevesinde siyaset ve kamu yönetimi düşüncesini problem olarak alan bu araştırmada bazı bulgulara erişilmiştir. Bu bulgular kapsamında öncelikle Defterî Mehmed Paşa'nın söz konusu eserinde padişah ve sadrazam başta olmak üzere kendi dönemindeki yöneticilere nasihat ettiği söylenebilir. Paşa, nasihatini yaparken önce Osmanlı klasik dönemi, bilhassa Kanuni Sultan Süleyman dönemini esas alarak devlet, siyaset ve kamu yönetiminde olması gerekenleri zikretmekte, ondan sonra söz konusu dönemin ölçütlerine göre kendi dönemindeki durumu tespit edip sapma ve yanlışları ortaya koymakta ve nihayet nasihat, tavsiye ve önerilerini serdetmektedir.

Eser, kendisinden önceki siyasetname ve nasihatname türü eserlerin geleneksel çizgisinde olmakla birlikte konuları sıralayışı, önem verdiği konuları ele alışı ve siyaset ile kamu yönetimi olgusuna sistematik ve bütüncül yaklaşımı itibarıyla özgündür. Bu açıdan Defterî Mehmed Paşa'nın eseri orijinal bir siyasetname kitabıdır. Çünkü Defterî, siyasetle ilgili temel problemleri bir bütünlük ve sistem içinde ele almakta, devlet ve yöneticiyle ilgili neredeyse hiçbir temel konuyu dışarda tutmamaktadır.

Defterî Mehmed Paşa'nın söz konusu kitabında mevcut dokuz bölümün konuları, kitabın bir bakıma daire-i adliyyenin sekiz rüknünü, yani

⁷⁰ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 55.

⁷¹ Lütü Paşa, *Asafnâme-i Lütü Paşa*.

⁷² Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 10, 21, 27, 41.

dünyanın düzeni, kurtuluşu ve mutluluğunu, devleti, şeriatı, mülkü, orduyu, malı, halkı ve hükümdarın adaletini ele aldığını ve bu sekiz rükün çerçevesinde bilgi, görüş, nasihat, tavsiye ve tekliflerini sunduğunu göstermektedir. Günümüzde adaletle ilgili problemlerin küresel bir sorun olarak ele alınıp tartışıldığı düşünülürse, Defterî'nin adalet vurgusunun önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Kitapta Defterî Mehmed Paşa, devlette siyaset ve kamu yönetimi kapsamında neredeyse hiçbir konuyu dışarda tutmaz. Bir yandan siyasetin işlevleri ile başta padişah ve sadrazam olmak üzere devlet adamlarının ahlaki nitelikleri ve görevlerini ele alırken, diğer yandan kamu yönetimi kapsamına giren konuları, mesela bürokraside dikkat edilmesi gereken hususları, atamada liyakat ve ehliyet ilkesinin önemini ele alır. Bu çerçevede bir yandan ekonomi alanında toplum ve devlette dikkat edilmesi gereken noktaları incelerken, diğer yandan ordunun önemini ve askeri alanda nelere dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koyar, o çerçevede görüş ve nasihatlarını sergiler.

Defterî Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'ndeki ciddi problemleri sıralar ve tartışırken rüşvete özel bir yer ve bölüm ayırır. Her ne kadar kitabın değişik yerlerinde rüşvete zaman zaman atıfta bulunsa da müstakilen bir bölümü (ikinci bölüm) rüşvete ayırır. Bu da Paşa'nın rüşvetin devlet ve toplum hayatı için ne denli tehlikeli olduğunu farkında olduğunu gösterir. Modern devletlerin ve yöneticilerin de en önemli sorunlarından birinin rüşvet olduğu söylenebilir. Bu da sorunun geçmişten bugüne siyaset ve kamu yönetiminde mühim olduğu anlamına gelir.

Sonuç olarak Defterî Mehmed Paşa, ortaya koyduğu görüş, nasihat, tavsiye ve teklifleriyle günümüz insanı, devlet adamları, özellikle araştırmacılar, daha özeldede siyaset ve yönetim alanında çalışanlar için hazine değerinde bir eseri miras bırakmıştır. Eserinde ele aldığı konuların siyaset bilimi ve kamu yönetimi alanlarının asli konuları olmaları bakımından da Defterî Mehmed Paşa'nın siyaset düşüncesi güncelliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

el-Aclunî, İsmail Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*. 2 cilt. Beyrut: Dâru' İhyâi't-Turâs, 1351.

Akkuzu, Tayfun. *Yönetim Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Siyasetnameler: Defterdar Sarı Mehmet Paşa Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. 3. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ûs-Sahîh*. thk. Muhammed b. Zühreyr Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Canatan, Kadir. *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Darling, Linda. "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 22 (2002), 3-19.
- Daver, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*. 5. Basım. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekaiyat Tahlil ve Metin*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa. *Devlet Adamlarına Öğütler*. Haz. Hüseyin Ragıp Uğural. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Defterî Mehmed Paşa. *Nesâihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*. Esad Efendi Kitaplığı. No: 1830.
- Defterî Mehmed Paşa. *Zübde-i Vakayiât*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları. No: 1226.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. thk. Abdullah Mes'ûdî 'Ârâî. Tahran: İntişârât -i 'İttılâât, 1391.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, ts.
- Ergan, Nevin Güngör. *Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 1998.
- Gazali, Ebû Hâmid. *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'lİlmiyye, 1988.
- Genç, Nurullah. *Yönetim ve Organizasyon*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2007.
- Itkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*. çev. İsmet Özel. 2. Basım. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.
- İbn Cemâ'a, Bedreddin. *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*. thk. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed. Katar: Riâsetu'l-Mehâkimiş-Şer'iyye veş-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. thk. Derviş el-Cüveydî. 2. Basım. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- İbn Teymiyye. *Siyaset es-Siyasetu's-Şer'iyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Kınalızâde Âlî. *Ahlâk-ı Âlâî*. Bulak: Matbaatü'l-Bulak, 1248.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Âlâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. haz. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.

- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. haz. Yılmaz Kurt. Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994.
- Lütfi Paşa. *Asafnâme-i Vezir Lütfi Paşa*. haz. Ahmet Uğur. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'us-Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye İdare Tarihine Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1996.
- Özcan, Abdülkadir. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mali Bazı Görüş ve Faaliyetleri". *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*. 10-11 (1983), 239-248.
- Özcan, Abdülkadir. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, A. Gökçe. "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ Adlı Eserine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 5 (2015), 1-22.
- Perry, John R. "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran". *Journal of Near Eastern Studies*. 37/3 (1978), 203-215.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. çev. A. Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Sarı Mehmed Pasha. *Ottoman Statecraft The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Nasaih ül-Vüzerâ vel'Ümera)*. çev. Walter Livingston Wright. Princeton: Princeton Üniversitesi Press, 1935.
- et-Tarsusi, Necmüddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*. thk. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Daru't-Talîa, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'us-Sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. 4. Basım. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Uğural, Hüseyin Ragıp. "Eser Hakkında", *Devlet Adamlarına Öğütler*, Defterdar Sarı Mehmet Paşa. xvii-xxx. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Ömer Laçiner. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

İSLAM HUKUKUNUN ROMA HUKUKUNDAN ETKİLENDİĞİ TEZİ KARŞITI İKİ ORYANTALİST

TWO ORIENTALISTS AGAINST THE THESIS THAT ISLAMIC LAW IS INFLUENCED
BY ROMAN LAW

SAVAŞ KOCABAŞ

PROF. DR. SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU ANABİLİM
DALI

ASSOC. PROF. DR. SİVAS CUMHURİYET UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, ISLAMIC LAW
LECTURER.

SİVAS, TURKEY

savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7975-4109>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.998871>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
22 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
27 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Kocabaş, Savaş, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Tezi Karşiti İki Oryantalist [Two Orientalists Against The Thesis That Islamic Law is Influenced By Roman Law]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 485-516.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLAM HUKUKUNUN ROMA HUKUKUNDAN ETKİLENDİĞİ TEZİ KARŞITI İKİ ORYANTALİST

Öz

İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğini iddia eden teori ilk olarak XIX. yüzyılın ortalarında Oryantalistler tarafından ortaya atılmıştır. Fakat bazı oryantalistler ve batılı hukukçular bu teze karşı çıkmıştır. Onlardan biri 1933 de Roma hukuku konulu uluslar arası bir konferansta “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?” başlıklı bir sunum yapan İtalyan şarkiyatçı Prof. C.A. Nallino’dur. Ona göre İslam hukukunun yoktan ve kısa sürede teşekkülü akla iktibas şüphelerini getirirse de aslında bu başarı dinin bilimi destekleyici ve cesaretlendirici bir bakış açısına sahip olması ve âlimlerin üstün çabalarından gelmektedir. Müslümanlar Roma topraklarını ele geçirdikleri dönemde o topraklarda Roma hukuku eğitimi veren kurumların olmaması ve halkın da bunlardan bihaber olması sebebiyle Müslümanlar bu hukukla tanışmış olamazlar. Bu İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği iddiasını çürüten en önemli kanıtlardan biridir. Nallino’nun görüşüne göre İslam hukukunun Roma hukukundan türediğini ispat etmeye çalışan insanların göz ardı ettikleri üç husus vardır: a) İslam hukuku ile Roma hukuku arasında var olan bazı benzerlikler İslam’ın sadece bazı fıkıh ekolleriyle sınırlıdır. b) Aralarındaki bazı benzerliklere karşın çok sayıda temel farklılıklar da vardır, ama tez sahipleri bunları göz ardı etmiştir. Oysa, her ikisinin göz önünde bulundurulması, oranlarının ortaya konulması sağlıklı karar verebilmek için zorunludur. c) Hukuk ve hukukun kaynakları hakkında klasik Avrupa dünyası ile İslam dünyası arasında derin görüş farkı vardır. Helenistik dünyada derinden derine kök salmış fikir ve müesseselerin bir türlü İslam hukukunda kabul görmeyişini işte bu anlayış tarzındaki farklılık açıklamaktadır. Nallino’ya göre İslam hukukunun Roma hukukuna bağımlılığını veya derin Roma’nın ona etkisini iddia edenlerin bunu az-çok açıkça ispat etmeleri gerekir. Oysa onların bütün dayanakları aksi ispat edilmiş faraziyelerdir. Mesela Roma hukuk kitaplarının Arapçaya tercüme edildiğini farz ederler; oysa olaylar bunu tamamen yalanlamaktadır. Beyrut ve İskenderiye “hukuk ekollerinin geleneklerinin” devam ettiğini farz ederler; ama buralardaki hukuk eğitim kurumları Arap fetihlerinden önceki asırlarda kapanmıştı. İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği tezi ne karşı çıkan oryantalistlerden diğeri Fransız oryantalist C.H.Bousquet’tir. 1947’de yayımlanan “Le Mystere de la formation et des origines du Fiqh” (Fıkıh’ın oluşumu ve kaynakları meselesi çözülmemiş bir sırdır) isimli makalesinde Bousquet, İslam hukukunun kısa sürede doğup müthiş bir hızla gelişmesinin sırrını çözmeye çalışmıştır. İslam hukukunun ilk asırlarda neredeyse tekamüle erdiğini ifade etmiş, ilk dönem fıkıh kitaplarındaki “meselelerin ayrıntılı çözümüne” hayranlığını dile getirmiştir. İslam hukukunun dışardan etkilenmediğine birbirlerinden çok farklı gibi gözüken, hatta birbirleriyle kavgalı olan Ehl-i sünnet, Şia ve Hariciler arasındaki fıkhi ihtilafların sınırlı olmasını delil getirmiştir. Bousquet İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği tezini de reddetmiştir. Çünkü onun görüşüne göre iki hukuk birbirinden hem madde hem ruh yönünden çok farklıdır. Çünkü fıkıhın temelini oluşturan evlilik, talak, kölelik, cihad, veraset gibi konularda aralarında hiçbir benzerlik yoktur. Roma hukukunun seküler, İslam hukukunun ise tamamen dini olması ise ruhen tamamen farklı olduklarının göstergesidir. Bousquet’un görüşüne göre iki hukuk arasındaki benzerliklere verilen örnekler son derece sınırlıdır ve bu benzerlikler on kat fazla olsa dahi İslam hukukunun diğerinden etkilendiğini veya iktibas edildiğini ispata yetmez. Çünkü benzerliğin kaynağı başka şeyler, mesela tesadüf olabilir. Çünkü insan aklının seçeceği çözüm şekillerinin sayısı sınırlıdır ve iki hukukun bazı konularda tesadüfen kesişmiş olması mümkündür. Bousquet İslam hukukunun oluşumunda etkili olma ihtimali en güçlü hukuk olarak Talmud’u

görmüş ve bunun ispat için bir hayli uğraşmıştır. Ancak sonunda, aralarında sıkı bir yakınlık tesis etmek istemesine rağmen hayal kırıklığına uğradığını ve başarısız kaldığını itiraf etmiştir. Bousquet son olarak şunları belirtmiştir: İslam hukuku özü ve mahiyeti itibari ile Müslümanların eseri, İslam'ın hemen hemen müstakil bir buluşudur. İslam Hukuku ve onun dehası Roma hukukuna bir şey borçlu değildir.

Anahtar Kelimeler. İslam Hukuku, Roma Hukuku, Hukuk Sistemleri Arasındaki Benzerlik, İslam Hukukunun Orijinalliği, Oryantalistler.

TWO ORIENTALISTS AGAINST THE THESIS THAT ISLAMIC LAW IS INFLUENCED BY ROMAN LAW

Abstract

The theory claiming that Islamic law was affected by Roman law, was first put forward in the mid-19th century by the Orientalists, but some of the orientalist and western lawyers opposed the thesis. One of them was the Italian orientalist Prof. C.A. Nallino who made a presentation titled "Is Roman Law Affected by Islamic Law?", at the International Conference on Roman Law in 1933. According to him, even if the formation of Islamic law from nothing in a short time raises some doubts, actually this success comes from the scholars' great effort and this region's having a supportive and encouraging approach on science. On the other hand, when Muslims captured Roman territory, Roman law did not have any educational institutions, and the Roman people were unaware of it so, the Muslims couldn't know the law. This is one of most important the evidences, refuting the claim of Islamic law is affected by Roman's. In Nalino's view, there were three aspects that are ignored by people trying to prove that Islamic law is derived from Roman law: a) Some of the similarities between Islamic law and Roman law are limited only to some schools of Islamic jurisprudence. b) Despite some similarities, there are many basic differences between them, but the authors of the thesis ignored them. However, it is essential that both are taken into consideration and their pedigree revealed in order to make a sound decision. c) There is a significant differences of opinion between the classical European world and the Islamic world, on law and its sources. The differences on perspectives explains the disapproval of ideas and institutions, deeply rooted in the Hellenistic world, into Islamic law. In Nalino's point of view, those who claim the dependence of Islamic law on Roman law or a profound Roman influence on it, must prove that one way or another. However, all of their justifications are hypotheses that have been proven otherwise. For example, they assume that Roman law books were translated into Arabic. Whereas, events completely refute this. Again, they assume that the Beirut and Alexandria law schools traditions are continuing. But institutions of legal education there were closed in the centuries before the Arab conquests. The other orientalist who opposed the thesis that Islamic law was influenced by Roman law is the French orientalist C.H.Bousquet.). in his article, "Le Mystere de la formation et des origines du Fiqh" (The issue of the formation and sources of Fiqh is an unsolved mystery), published in 1947, he tried to solve the mystery of the birth of Islamic law in a short time and its rapid development. He stated that Islamic law had developed roughly in the first centuries, and he expressed admiration for the „detailed resolutions of issues“ in early fiqh books. Bousquet proved that Islamic law was not influenced from outside, and the legal disputes, between Sunnis, Shiites, and Kharijites, who seem to be very different from each other and even fight with each other, are limited. Bousquet also rejected the hypothesis that Islamic law was influenced by Roman law. Because, in his opinion, the two laws differ greatly from each other in substance and spirit. So, there is no similarity on the matters bases of

jurisprudence, such as marriage, divorce, slavery, jihad and inheritance. The fact that Roman law is secular and Islamic law is purely religious indicates that they are completely different in spirit. In Bousquet's view, the examples given of similarities between the two laws are very limited, and even if these similarities are ten times greater, it is not sufficient to prove that Islamic law was influenced by or borrowed from the other. Because the source of the similarity may be any thing,, eg coincidence. Because the number of solutions chosen by the human mind is limited and the two laws may have common points on some issues by chance. Bousquet thought that, the Talmud law was the most likely to be influential on shaping Islamic law, and worked hard to prove it. However, in the end, he admitted that he was disappointed and failed, despite his desire to establish a close relationship between them. Finally, Bousquet mentioned the following: Islamic law, in its essence and nature, is the work of Muslims, and it is almost an independent invention of Islam. Islamic law and its genius owe nothing to Roman law.

Keywords: Islamic Law, Roman Law, Similarity between Laws, Originality of Islamic jurisprudence, Orientalists.

GİRİŞ

İlk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılan İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği, hatta ondan iktibas edildiği tezine çoğu Müslüman ilim adamları gibi¹ bazı batılı hukukçular ve şarkiyatçılar da karşı çıkmış ve bunu reddeden çalışmalar kaleme almışlardır.²

Her ne kadar yapılan çalışmalarla mesele büyük oranda aydınlanmış olsa da son yıllarda batıda ve oradan etkilenecek Türkiye'de bu teoriyi tamamen veya kısmen destekleyen bazı makale ve tezlerin kaleme alınması, konu üzerinde tekrar durulmasının gerekli hale geldiğini düşündürmektedir.

Teze karşı çıkan oryantalistlerin araştırmaları incelendiğinde konu

¹ Reddedenlere örnek olarak bk. Ahmet Emin, *Fecrül-İslam*, (Kahire: Müessesetü Hindavi ,2011), 267-269; Muhammed Hamidullah, "Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler", çev: Nazife Danışman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/3-4 (Ankara, 1955), 75-78; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 50-53; Bk. Ebû Talib, *Beyneş-Şeriatil-İslamiyye ve'l-Kanuni'r-Rumani*, (Kahire: Mektebetü'n-Nehdatil-Mısıriyye); Muhammed Yusuf Musa, *el-Medhal li dirasetil-fikhi'l-islami*, (Kahire: Dâru'l-kitab el-arabi, 2009), 84-103; Abdulkemim Zeydan, *el-Medhal lidirasetiş-Şeria el-İslamiyye*, (İskenderiyye: Daru Umer b. Hattab, 2001), 73-89.

Az sayıdaki destekleyenlere örnek olarak bk. Edlira Llukaçai, *Kur'ana Rağmen Kadın* (İstanbul: Süleymaniye vakfı, 2018), 215 vd.

Tamamen iktibas fikrini reddetmekle birlikte kısmi bir etkilenmenin olduğunu veya olabileceğini söyleyenlere örnek olarak bk. M. Fuad Köprülü, "Fıkıh", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964) 4/608-621; İrem Kurt, *İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2017.

² Makalemizde ele alınan iki isim dışında İngiliz hukukçu S.V. Fitzgerald, Sava Paşa ve Rene David'i de zikredebiliriz. Bk. S.V. Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", *Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 29/4 (1963): 1128- 1154; Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları,1956), 12 vd; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s.36 (David Rene, *Çağdaş Hukuk Sistemleri*, s.418, 424'ten naklen).

üzerinde bir hayli kafa yormuş oldukları, verdikleri cevapların da en az Müslümanlarınkı kadar kuvvetli, dakik ve derin olduğu görülmektedir. Müslüman olmamalarından dolayı kendi dinlerini savunma şüphesi bulunmadığından oryantalistlerin objektif olma ihtimalleri yüksek olduğundan bu çalışmalar daha bir önem ve değere sahiptir.

Sözkonusu batılılardan biri İtalyan şarkiyatçı C.A. Nallino, diğeri Fransız şarkiyatçı C.H.Bousquet'tir. Her ne kadar iki şarkiyatçının çalışmaları daha önce Türkçe'ye tercüme edilmiş olsa da tercüme ve neşir tarihlerinin nispeten eski olması sebebiyle Türkçedeki yayınlanmış haliyle günümüz insanının anlamakta zorlanacağından, ayrıca kitabın da baskısının bulunmamasından dolayı okuyucunun istifade imkanı azdır. Ayrıca bu çalışmalar irdelenmesi gereken bazı problemleri ifadeler de içermektedir.

İşte bu makalede, iki oryantalistin büyük bir fikir ve emek mahsulü olan konuyla ilgili iki çalışması ele alınacaktır. Bunlardan daha çok istifade edilebilmesi için içerdiği fikirler daha net ve daha kolay anlaşılır biçimde ortaya konularak daha çok istifade edilmesine çalışılacaktır. Genelde asla sadık kalmakla beraber, gerek görüldüğünde manayı bozmadan sadeleştirme yoluna da gidilecektir. Gerek görüldüğünde yazarları destekleyici, görüşlerini açıcı veya problemleri görülen ifade ve düşüncelerini eleştirici yorumlar yapılacaktır.

Makalelerin asıllarına ulaşılamadığından Türkçe ve Arapça tercümelerine başvurulmuştur. Türkçe tercümelerindeki ifadeler esas alınmakla birlikte Arapça tercümelerinden de yararlanılacaktır.³

1. C.A.NALLİNO

İtalyan şarkiyatçı Prof. C.A. Nallino 1933 yılında Roma'da gerçekleştirilen uluslararası Roma hukuku kongresinde İslam hukukunun Roma hukukundan etkilenmesi konusunda "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?" isimli bir sunum yapmıştır. Sunum, ölümünden sonra kızı tarafından 1942 yılında Roma'da yazarın diğer makaleleriyle birlikte "Raccolta di Scritti editi e inediti" (Yayınlanmış ve Yayınlanmamış Yazıların Derlenmesi) isimli kitabında (85-94. sayfalar) yayınlanmıştır. Muhammed Hamidullah tarafından Fransızca'ya tercüme edilen makale Fransızca'dan Türkçe ve Arapça'ya tercüme edilmiş olup çalışmamızda Türkçe tercümesi esas alınmıştır.⁴

³ Heyet, *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fikhi'l-islâmi (Derleme)*. Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmiyye, 1973.

⁴ Makaleyi Muhammed Hamidullah, yazarın kızı Maria Nallino'nun izniyle Fransızca'ya çevirmiş, Maria tercümeyi gözden geçirmiş ve basılmasına onay vermiştir. Makalenin, bu araştırmada ele alınacak bazı makalelerin de bulunduğu bazı makalelerle birlikte Türkçe ve Arapça'ya tercüme

Nallino makalesinde İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği veya ondan iktibas edildiği tezine net bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre bu iddiayı sürdürenlerde ehliyet problemi vardır; bunlar “ya şarkiyatla ilgili bulunmayan hukukçular” veya “İslam hukukuna dair çok az şey bilen kimseler” idiler. Bu kimseler iddialarını bazen açıktan açığa yapıyor, bazense direkt olmasa da gayet mümkün bir ihtimalmiş gibi, hissettirmeden dillendiriyorlardı.⁵

Nallino’ya göre böylesine girift ve büyük iddia son derece basit bir şekilde ele alındı. Bazıları konuya salt ihtimal olarak ve genel ifadelerle değindi. Bazıları çok cüz’î noktalar üzerinden böyle bir iddiada bulundu. Hatta kimileri birbirine benzeyen bazı paralel hükümleri bir araya getirmekle yetindi. Oysa, derin etki bıraksa da bunların iddiayı ispatlayacak potansiyeli bulunmuyordu.⁶

Nallino, iddia sahiplerinin tamamen ihmal veya göz ardı ettikleri ve kendisinin problem olarak gördüğü hususları sekiz maddede sıralamıştır:

1. Ona göre İslam hukuku ile Roma hukuku arasında böyle bir bağ kuranların İslam hukukundan ne kastettikleri dahi net değildir. Çünkü batıda fıkıh “insanın kendisiyle, Allah’la, çevresiyle ilişkilerini düzenleyen şeriat sisteminin bir kısmı” diye tarif edilir. Ama fıkıh bir bakıma hukuktan çok daha geniş, ama özellikle batılı bakış açısıyla bir yönüyle de ondan daha

edilmiş baskıları bulunmaktadır. Türkçe 1964 yılında İstanbul’da Yağmur yayınları tarafından basılan derleme kitapta sırayla Muhammed Hamidullah, Bousquet ve Nallino’ya ait olmak üzere toplam üç makale bulunmaktadır. Kitapta her bir makalenin girişinde makale hakkında bazı bilgiler verilse de kitabın derlemesinin kime ait olduğuna dair bilgi verilmemiştir. Muhtemelen derleme de Muhammed Hamidullah’a aittir ve tamamı Fransızca’dan çevrilmiştir. Türkiye’de basılan kitap “İslam Fıkhı ve Roma hukuku” adını, Nallino’nun makalesi ise “Roma Hukukunun İslam hukukuna Tesiri Oldu mu?” adını taşımaktadır.

Nallino’nun makalesini Arapça’ya da ilk kez Dr. Salahaddin el-Müncid tarafından kazandırmış ve 1955 yılında yayınladığı “el-Münteka min dirasati’l-müştəşrikin” (Oryantalistlerin Araştırmalarından Seçkiler) isimli derleme-tercüme kitabında “نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني” (İslam Hukukunun Roma hukukuyla ilişkisine dair bakış açıları) adında bir bölüm olarak (43-55. sayfalar) koymuştur. Makaleyi bir yıl sonra 1956 yılında el-Müslimun dergisi yayınlamıştır. Makale daha sonra 1973 yılında Muhammed Hamidullah, Bousquet, Fitzgerald ve Muhammed Devalibi’ye ait dört makaleyle birlikte toplam beş makaleden oluşan ve “هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي” (Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Var mıdır?) isimli derleme kitabın ilk bölümü olarak basılmıştır. Kahire’de Dâru’l-buhus el-ilmiyye tarafından Makalenin adı burada da el-Müncid’in kitabındaki gibidir (nazarat...). Kitabın mukaddimesinden derlemesiyle Muhammed Hamidullah’ın yaptığı anlaşılmaktadır. Zira Mukaddimede Muhammed Hamidullah derlemede yardımcı olan Salahaddin el-Müncid ve başka Arap isimlere teşekkürlerini sunmuştur (s.6). Muhtemelen Kemal Kuşçu’nun tercümesini yaptığı kitap Fransızca 1964 yılından önceki Muhammed Hamidullah dışında sadece iki makalenin bulunduğu ve kendisi tarafından yapılan bir derlemedir. Arapça baskıda ise derleme genişletilerek makale sayısını beşe çıkarmıştır. Yayıncının teşekkür cümlelerinde (s.5) Muhammed Hamidullah’ın tercümeyi gözden geçirdiği ve daha başka notlar eklediği ifade edilmiştir.

Bk. C.A. Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, *İslam Fıkhı ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu (İstanbul: Yağmur yayınları, 1964), 53-67; Salahaddin el-Müncid, *el-Münteka min dirasati’l-müştəşrikin*, (Beyrut: Dâru’l-kitab el-cedid, 1955), 43-57; Heyet, *Hel li’l-kanuni’r-rumi teşirun ale’l-fikhi’l-islâmi*, (Kahire: Dâru’l-buhus el-ilmiyye, 1973), 67.

⁵ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 54.

⁶ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 54.

dardır. Mesela bir yönüyle, ibadetle ilgili gibi gözüken haraç sistemi, aile hukuku, miras hukuku vs. ile yemin ve nezir gibi bir batılı için dini mera-sim kabul edilen konular dahi fıkhnın kapsamındadır ve bu anlamda fıkıh, hukuktan ve İslam hukukundan daha geniş bir kavramdır. Ancak örneğin batıdaki başka bir bakış açısına göre, devlet yönetimiyle ilgili konuları ele alan ve amme menfaatini düzenleyen Siyaset-i Şer'iyye fıkhnın dışındadır.⁷ Bunların yanında bir de (üçüncü bir görüş olarak) hem Siyaset-i Şer'iyye'yi, hatta hem de "Akdeniz kıyısı Müslüman memleketlerinde vakfın ve iktâ'⁸ büyük çapta gelişmesiyle ilgili olarak "uzun vadeli akitler" gibi yalnız çok sonraki devirlerde meşru görülerek fıkha ilave edilmiş olanları" da ekleyerek fıkhnın kapsamını oldukça geniş tutan batılı bilim adamları da vardır.⁹

Başka (dördüncü) bir anlayışa göre de Müslümanlar tarafından ele geçirilen ülkelerdeki bölge Müslümanları tarafından uygulanan cari hukuk da, "İslam'la hiçbir vecihle irtibatı olmayan sadece mahalli teamül olduğu halde" İslam hukuku kapsamındadır.

İki hukuk arasındaki söz konusu iddia savunulurken İslam hukuku ifadesi ile bu mânâlardan hangisinin kastedildiği net olmadığı gibi, iki hukuk arasındaki benzerliğin "mevzu hükümler" hususunda mı veya "hukuk ilmi olarak mı" veyahut "hukuk kitaplarındaki malzemenin tasnifine göre mi" olduğu da net değildir.¹⁰

Burada üzerinde durulması gereken bir husus İslam fıkhnında bir hayli yer tutan ibadetler bahsidir. İbadet alanında onlarca, yüzlerce ayet ve hadis bulunmaktadır. Ciltler dolusu tefsir ve hadis kitaplarında ibadete dair bu nasların açıklaması yapılmış, onlardan çıkarılan hükümler zikredilmiştir. Fıkıh kitaplarında da onbinlerce, yüzbinlerce mesele ele alınarak hükümü belirtilmiştir. Bütün bunların güçlü bir içtihat ve fıkıh melesesini gerektirdiği açıktır. Müslümanlar Roma hukukuna muhtaç olacak kadar içtihat ve fıkıh mantığından yoksun olsalardı neredeyse fıkıh kitaplarının/konularının beşte veya dörtte, hatta belki de üçte birini tuttuğu söylenebilecek bu meseleleri nasıl gündeme getirebildiler, bunlara çözümü nasıl buldular, tüm bunlar için gerekli fıkhi melekeyi nasıl kazandılar diye sormak gerekir. Bin an için Müslümanların ibadet dışındaki hukukun tamamını Roma hukukundan birebir aldıklarını varsaysak dahi, bir hayli farklı bir alan olan ibadetler alanındaki bu kadar içtihadın ortaya konması güçlü bir

⁷ Nallino, "Roma Hukukununun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 55.

⁸ Sözlükte "kesmek, ayırmak" anlamındaki kat' kökünden türetilen iktâ' kelimesi, terim olarak, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merciin tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını uygun gördüğü kişilere tahsis etmesi anlamına gelir. Mustafa Demirci, "İkta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22/43.

⁹ Nallino, "Roma Hukukununun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 56.

¹⁰ Nallino, "Roma Hukukununun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 56, 57.

içtihat ve fıkıh melekesini gerektireceği açıktır. Böyle bir melekeye sahip fıkıhçılar varken ve fikhin diğer alanlarında binlerce hükme esas teşkil edecek yüzlerce âyet ve hadis de bulunmakta iken, müçtehit ve fıkıhçıların ibadet dışındaki alanlarda da aynı derecede bir başarı ortaya koymalarından daha doğal ne olabilir? Müslümanların hukuku mutlaka başkalarından almış olacaklarını varsaymak ne kadar tutarlıdır?

2.Nallino'ya göre İslam öncesi Araplardaki hukukun incelenmesi gerekirken, bu ihmal edilmiştir. Çünkü batıda birçok kimse aile, miras, ceza ve adalet hukuku haricinde İslam hukukunu, Peygamber'den sonraki devirlerde Arap olmayan milletlerin hızla itaat altına alınması ve onların Müslüman olmaları sonucu "ecnebi hukuku ile doldurulmuş boş bir meydan"a benzetmektedir.¹¹

Oysa İslam'dan önce Araplarda gelişmiş bir hukukun varlığı şüphe götürmez bir hakikattir. Nitekim 1927 yılında neşredilen takriben MS. 280 yılına ait bir kitabede ikaleye (yapılan satımı karşılıklı rızayla bozma) dair emirname yer almaktadır. İslam'ın doğuşu sırasında, 6. yüzyıla doğru, Hicaz'ın göçebe olmayıp ticaretle uğraşan halkında, asırlardan beri mülkiyet hukukunun gelişmemiş olmasına imkan yoktur.¹²

Ona göre bu noktada Suriye ve Filistin'deki bu etkilenmenin ve sızmanın Roma yoluyla olduğu akla gelebilir ve Roma'nın etkisinden bahsedilebilir. Fakat bunun Arapların Müslüman olup Arap yarımadası dışındaki toprakları ele geçirmesinden itibaren değil de İslam'dan evvelki Arap hukuku yolu ile girmiş olması da mümkündür. Sonuçta bu varsayım olarak kalmakta, hatta bazı tarihi bilgilerle de çelişmektedir. Örneğin Theodoret MS. 5. asırda "Roma hukuku tatbik edilmeyen Roma'ya tabi milletler" in varlığından bahsederken bunlar arasında "muhtelif Arap kabileleri"ni de saymıştır.¹³

Nallino'ya göre hadisleri bir tarafa bırakıp Arap şiir ve edebiyatından yola çıkarak mülkiyet hukukunu ortaya koymak da imkansız gibidir. Her ne kadar oryantalistler hadislere şüpheli yaklaşımlar da ahkâm hadislerinin hem sayısı binlerce olmayıp sınırlıdır, hem de diğer konulardaki hadisler-dekinin aksine, aralarında büyük çelişkiler yoktur. Esasen istemeleri halinde kendilerinin fiki görüşlerini destekleyecek hadisleri uydurma fırsatları vardı. Fakat bunların sayısının az olmasından böyle bir şeyin olmadığını görebiliyoruz. Fakihler arasındaki ihtilaflar da daha çok ortak metinleri yorumlama hususundadır.¹⁴

¹¹ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 57.

¹² Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 57.

¹³ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 58.

¹⁴ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 59.

Nallino, olaya bir bütün olarak baktığında ise İslam hukukunun Araplar'da dağınık halde bulunan hukuka dair hususların hadis yoluyla ihya edilmesi ve yapılandırılmasından ibaret olabileceğine dair iyimser/olumlu baktığını ifade etmektedir.¹⁵ Bu durumda, Nallino'ya göre İslam hukukunu Araplarda oluşmuş hukuk kültürünün Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından diriltilmesi ve geliştirilmesi olarak görmek mümkündür.

İslam'a Allah'tan gelen din olarak inanmayan biri olarak Nallino'nun meseleye böyle bakması gayet doğaldır. Bu görüş ise tabii olarak İslam hukukunun orijinalliğine halel getirmektedir. Oysa İslam'a Allah'tan gelen bir din olarak inanan kimse açısından aynı resim şu şekilde açıklanabilir: Vahiy geldiğinde onun ilk muhatapları olan Hicaz toplumunda gerek Arapların adetinden, gerek İbrahim'den (a.s.) kalma dini ve hukuki bir takım anlayış ve kurallar vardı ve İslam bunları hepten reddetme yoluna gitmemiştir. Geldiği toplumun örf ve adetlerini göz önünde bulunduran, ama sonuçta en iyisini ve doğrusunu ortaya koymayı hedef edinen bir din olarak gelmiş ve sonuçta mevcut adetlere karşı tavrından doğal olarak üç türlü tavır şekli ortaya çıkmıştır: kimisini olduğu gibi veya ıslah ederek kabul etmiş, kimisini ilga etmiş, yani ortadan kaldırmış, kimisinde de eksikleri gidermiştir.¹⁶

Nallino salt Arap şiipleri ve bazı adetlerle bir hukukun teşekkül edemeyeceğinin elbette farkındadır. Dolayısıyla esas teşekkülün onları ihya edici olarak nitelendirdiği sünnetle olduğunu da itiraf etmiştir. Tüm bunları da İslam gibi güçlü bir irade ve sistem olmaksızın gerçekleşemeyeceği ve Arap geleneğinden hiçbir şeyi onaylamasa dahi bu hukukun müntesipleince kayıtsız şartsız kabul edileceği açıktır. Bu ise İslam hukukunun Arap adeti şaibesinden de uzak olup tamamıyla orijinal olduğunu itirafı zorunlu yapmaktadır.

3.Nallino burada, bir önceki maddede ifade ettiği "İslam'dan önce gelişmiş bir Arap hukukunun varlığına" delil olarak "İslam hukukunun büyük bir kısmının ta hicretin birinci asrında teşekkül etmesi"ni göstermiştir. Zira ona göre böyle olmasaydı "hiçbir şey –müt'a/muvakkat evlilik hariç- sünni mezheplerle gayrı sünni mezheplerin (şii ve harici) hukuk sistemleri arasındaki farkın, dört sünni mezhebin¹⁷ kendi arasındaki farktan daha büyük olmaması sebebinin izah edemezdi".¹⁸

Görüldüğü gibi Nallino farklı inanç mezheplerinin fıkhıta benzerliklerini İslam hukukunun teşekkülünün İslam öncesi Arap hukukuna dayandığı düşüncesine dayanak yapmaktadır. Oysa Araplardaki İslam öncesi hukuk

¹⁵ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 59.

¹⁶ Bk. Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (Konya: Hikmetevi yayınları, 2014), 76-83.

¹⁷ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 59.

¹⁸ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 59, 60.

ile sonrası arasında her yönden kıyaslanamayacak kadar büyük farklar vardır. Hatta, İslam öncesine sistematik hukuk diyebilmek bir hayli güçtür. Dolayısıyla bunu açıklayan tek husus hepsinin de büyük önem verdiği ve birbirine yakın derecede başvurduğu kaynağın aynı olmasıdır ki o da Kur'an ve tedvin edilmemiş haliyle de olsa sünnettir. Arap hukuku, İslam hukuku gibi geniş bir hukuka kaynak olamayacak kadar zayıf, İslam tarafından itibar görmeyecek kadar İslam nazarında önemsiz ve geçersizdir. Ayrıca farklı inanç mezheplerine mensup fakihlerin ona itibar ve itimat hususunda Kur'an ve sünnetine itimatlarına yakın bir görüş birliğinin olmasını gerekli kılar. Oysa asırlar boyunca Kur'an ve sünnetin hüccet oluşu bütün mezhepler tarafından dillendirilirken bunların hiçbirinde Arap hukukuna (örf dışında) hukuki değer atfedilmemiştir. Öyle olsaydı kaynaklık derecesi mezhepten mezhebe, âlimden âlime farklılık arz edecek, bu da mezhepler arasında uçurum derecesinde farklılıklara yol açacaktı. Oysa kendisinin de ifade ettiği gibi aralarında inanılmaz bir yakınlık vardır.

4. Nallino'ya göre teorik olarak Müslümanların İran'ı fethettikten sonra Sasani hukukunun onlarda etki ettiğini düşünmek mantıklıdır. Nitekim, Müslümanların çok geçmeden divan gibi, daha sonra seftece/siftece (bugünkü adıyla "banka mübadelesi mektubu") gibi bazı teknik tabirler aldıklarını biliyoruz. Sulu ziraat yapan bir ülke olarak Sasaniler'de var olan sular rejimi de komşuları olan Araplarca malumdu. İki sünni ekolün (Hanefi, Hanbeli) imamları buralarda yaşadıklarına göre onların sistemlerinden haberdar olmaları mümkündür. Şii âlimler de burada yetiştiler. Nallino'ya göre Sasanilerin bu şekilde tesirinden teorik olarak bahsedilebilse de, bu da aynı şekilde ispatlanmış bir şey değildir. Ayrıca, başka bir ihtimal ve teori olarak, Roma-Elenestik hukukun Sasani hukukuna etki etmiş olması ihtimalinden de bahsedilebilir, fakat bu da aynı şekilde sadece tahmin olup ispatı güçtür.¹⁹

Nallino'nun varsayım ile ispatlanmış bilgi arasında ayırım yapması, bu teoriyi ortaya atanlarca göz ardı edilen, son derece önemli bir bilimsel tavır ve anlayış olup adalet ve insaf da bunu gerektirir. Çünkü gerek pozitif bilimlerde gerekse sosyal bilimlerde bir konuda onlarca veya yüzlerce teori bulunabilir. Fakat ispatlanmadıkça, gerekçe ve dayanağı bulunmadıkça hepsi tahmin ve zan olarak kalmaya devam edecek, çöpe atılmaya aday olacaktır. Teori ancak ispatlandığında kesin bilgi ifade eder. Yazar, bu ilmi duruşu bir sonraki maddede de göstermiştir. Dolayısıyla bu itibarla İslam hukukunun gerek Sasani hukukundan, gerek Roma hukukundan etkilenmiş olması

¹⁹ Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 61.

mantıksal olarak ve vakiada mümkünse de delillerle desteklenmedikçe bunların hepsi de geçersizdir, salt birer iddia olarak kalmaya mahkumdur.

5. Nallino'ya göre iki hukuk arasında benzerlikler çok, hatta bazen bir hayli dikkat çekicidir. Fakat “temel unsurlar” ve tarihi vesikalarla desteklenmedikçe, bu benzerliğin ne kadar aldatıcı olduğunu hatırlatmaya dahi gerek yoktur.

Ona göre İslam hukukunun Roma hukukundan türediğini ispat etmeye çalışanların göz ardı ettikleri üç husus vardır:

a) Roma hukukuyla bazı benzerliklerin İslam'ın sadece bazı mezhepleriyle sınırlı olduğu, diğerlerinde ise hükmün farklı olduğu görülür. Oysa Dareste ve Kohler gibi Arapça bilmeyenler söz konusu hükümleri İslam hukukunun tipik bir unsuruymuş gibi gösterirler.²⁰

b) Mevcut benzerlikler yanında farklılıklar da vardır, ama bunlar iddia sahiplerince göz ardı edilmiştir. Oysa bunlar benzerlikler hakkında hüküm vermemiz için mihenk olacak niteliktedir.²¹

c) Hukuk ve hukukun kaynakları hakkında klasik Avrupa dünyası ile İslam dünyası arasındaki derin görüş farkı göz ardı edilen diğer bir husustur. Helenistik dünyada derinden derine kök salmış fikir ve müesseselerin bir türlü İslam hukukuna girmeye muvaffak olamamasını işte bu anlayış tarzındaki farklılık açıklamaktadır.²² Örneğin, ona göre alım satımın tarifinde aralarında hiçbir benzerlik yoktur.²³ Avrupa'da yaygın olan ipotek müessesesi, vakıf ve ikta İslam dünyasına ya hiç girememiş veya çok geç girmiştir.²⁴

Ancak Nallino'nun bu müesseseler hakkındaki iddiası ilginç ve problemlidir. Oysa örneğin vakıf müessesinin temelleri, Medine'de Hz. Osman'ın Rûme kuyusunu alıp Müslümanların faydasına tahsis etmesi gibi uygulamalarla Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde atılmış, Peygamber (s.a.v.) sonrasında her dönemde fakihler tarafından çeşitli yönleri ve türleriyle ele alınmış, çok geçmeden kuruluş, işleyiş ve hükümleri etrafında ayrıntılı bir hukuk doktrini meydana gelmiştir. İlk asırlardan itibaren uygulanan bu müessese bütün İslam ülkelerinin sosyal, ekonomik ve kültürel hayatında da son derece etkili olmuştur.²⁵

²⁰ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 62.

²¹ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 62.

²² Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 62.

²³ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 62.

Roma hukukunda “satım” akdi “şey'e ait bir akittir” diye tarif edilirken İslam hukukunda Nisa süresi 33 âyetteki “karşılıklı rıza ile yapılan ticaret” ifadesinden dolayı rıza merkeze oturtularak “Tarafların rızasıyla olan bir akittir” şeklinde tarif edilir. Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?” 62, 63.

²⁴ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 63.

²⁵ Bk. Hacı Mehmet Günay, “Vakıf” (Fıkıh'ta) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:

İktâ müessesesi de İslam'da hep var olan bir müessesedir. İktâ “Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi” diye tarif edilir. Peygamber (s.a.v.) zaman zaman çok sayıda kişiye ya da kabileye değişik nedenlerle birçok toprağı iktâ olarak vermiştir. İslâm'ın yayılmasını hızlandırmak, fetihleri teşvik etmek amacıyla ele geçirilen toprakları fethedenler arasında dağıtma iktâ türlerinden biridir. Kabileler arasındaki sınırların korunması ve ihtilafların çözümlenmesi, Müellefe-i Kulûb olarak isimlendirilen ve İslamiyet'e kalplerinin ısındırılması istenilen kişilere yönelik olarak iktâlar da Peygamber zamanından itibaren verilmiştir. İhya-ı mevat bir başka iktâ türüdür. “Ölü arazilerin onları ihya edip kullanıma uygun hâle getirenlere tahsis edilmesi” anlamına gelen ihya-ı mevat asır Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Kim bir ölü toprağı ihya ederse onundur*”²⁶ hadisiyle meşruiyet kazanmış ve İslam tarihinde daima uygulanagelmiştir. İşte Nallino'nun, farklı çeşitleriyle Peygamber'den (s.a.v.) itibaren uygulanan, hadis, fıkıh vb. İslami kaynaklarda yer alan iktâ İslam hukukuna nispet etmediğı gibi İslam dünyasına “ya hiç girmediğini ya çok geç girdiğini” iddia etmesi doğrusu ilginç ve şaşırtıcıdır.²⁷

6. Nallino'ya göre birçok kimse “İslam hukukunun Roma hukukuna ilim olarak bağlılığını” da iddia etmiştir. “Birçok âlim Roma hukuk eserlerinin, hatta Roma mahkemeleri kararlarının (Pandekte) Arapçaya tercüme edilmiş olabileceğini, “İslam hukukçularının bunları tetkik ederek onlardan ahkam ve nizam çıkarabildiklerini tahayyül etmişlerdir.”²⁸

Nallino'nun buna cevabı nettir: “Bugün tarihi mânâsızlığı kesin bir şekilde ispatlanmış böyle bir iddia artık münakaşa edilemez. Aynı şekilde en son yapılan araştırmaların olumsuz sonuçları (1932), doğu dilleri edebiyatında (İbrânî, Süryânî, Kıptî, Arap, Habeş dillerinde) yapılan araştırmalar, Roma imparatorluk müessesesinin yeniden canlanmasına faydalı unsurları tekrar bulmak için vefat etmiş Binfante tarafından yapılan araştırmalar da böyledir.”²⁹

Ayrıca benzerlikten böyle bir sonuca ulaşan kimseler “her şeyden önce

TDV yayınları, 2012), 475 vd. ; Bahaeddin Yediöldüz, “Vakıf” (Tarihte), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2012); 479 vd. Mehmet Fuad Köprülü 1942 yılında “Vakıflar Dergisi”nde yayımlanan “*Vakıf müessesesinin hukuki mahiyeti ve tarihi tekamülü*” isimli makalesinde de (II: 7) söz konusu iddiaya cevap vermiştir. Bk. M. Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul, Ötüken yayınları, 1983), 257.

²⁶ Buhârî, Müzâraa, 15.

²⁷ Beşir Gözübenli, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22/49 ; Hamza Aktan, “İhya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22 / 7; Mehmet Ali Kapar, “Hz. Muhammed Döneminde İktâ Uygulamaları”, *Tarihin Peşinde (Dergisi)* 22 (2019), 283.

²⁸ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 63.

²⁹ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 63.

hususî fasıllarda hususî ahkâmın tasnifindeki kuvvetli benzerliklerin, medenileşmiş milletlerin hukukları ne olursa olsun, kaçınılmaz ve zarurî bir şey olduğunu düşünmediler.” Ona göre şayet Müslüman hukukçular Roma hukukunu görmüş ve incelemiş olsalardı köle ve gayri menkul ile ilgili hiçbir Avrupalı hukukçunun aklına gelemeyecek taksimlere tabî tutamaz; ribâyı alım-satımla ilişkilendirmezdi.³⁰

Ayrıca İslâm hukukunun konularının tertip ve tanziminin müstakîl olduğunu gösteren deliller vardır. “Öyle bir tertip ve tanzim ki kanaatime göre mücerred hukukî nazariyelerden çok İslâm’ın hukukî-içtimai müesseselerinin gelişmelerinin tarihi sebeplerine bağlıdır.”³¹

7. Nallino’nun ifadesine göre Roma hukukunun İslâm hukukuna derin tesirine dair ileri sürülen delillerden biri de hicrî 2. asrın başından itibaren, daha o tarihlerde hukukî tetkiklerin ve hukukî yazıların (literatürün) İslâm’da kısa bir süre içinde çok büyük bir patlama yapmış olmasıdır. Onlara göre bunun mutlaka “Roma hukuku literatürü tarafından sağlanmış bir örneği” olmalıydı; başka türlü izahı olamazdı.

Oysa, ona göre bu hukuk ürününün ortaya çıkması Müslümanların hukuka olan heveslerinden değildi. Mesela benzer bir durumda yakın şark Hristiyanlarının ortaya koydukları hukuk, normalin altındadır. Bilakis Müslümanlar fıkıhı/hukuku din ile alakası olmayan basit bir disiplin değil, tefsir, hadis ve kelâm gibi dinî ilimlerin bir parçası olarak algılıyorlardı. “Fıkıhın çok süratli gelişmesi Kur’an tefsirinden, hadislerin toplanmasından ve tefsirinden vesaireden başlayan dinî tetkiklerin büyük gelişmesinin arz ettiği manzaralardan biridir”³²

Doğrusu Kur’an ve Sünnet’in ilim öğrenmeye ve öğretmeye teşviki, Müslümanların bir yandan bu iki kaynağı sonraki nesillere taşıma, bir yandan içerdiği manaları ve hükümleri ortaya çıkarma çabası, İslâm’ı yaşamayı kendisine prensip edinmiş genel itibarıyla dindar olan ilk dönem Müslüman nesillerin İslâm’ı yaşama çabası ve bunun için de İslâm’ın her konudaki

³⁰ Nallino, “Roma Hukukunun İslâm Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 63, 64.

Mesela İslâm hukukunda riba “Ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmi fazlalık”tır. Riba Kur’an’da yer alan borç faizi ile sadece sünnetin koyduğu alışveriş faizi olmak üzere iki çeşittir. Alışveriş faizi Araplar’ın daha önce bildedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşididir. Peygamber’in (s.a.v.) altı tür malın birbiriyle mübadelesinde gerçekleşen ribâyı ortaya koyduğu hadisinden fakihler iki tür alışveriş riba türü belirlemişlerdir. Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize “fazlalık faizi” (ribe’l-fadl), vadeli alışverişlerde gerçekleşen faize ise “veresiye faizi” (ribe’n-nesie) adını vermişlerdir. Dolayısıyla faizin alışverişle yakın bir ilişkisi vardır, hatta faiz bahsinin konularının büyük bir kısmını bu oluşturur.

Bk. İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 9 /115. Ayrıca bk. Alaüddin Semerkandi, *Tuhfetü’l-fukaha*, (Beyrut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, 1994), 2/25; İbn Kudame, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1967, 4/11.

³¹ Nallino, “Roma Hukukunun İslâm Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 63, 64.

³² Nallino, “Roma Hukukunun İslâm Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 65.

hükümlerini öğrenmeye çalışmaları, ihtiyaç duyduklarında ilim erbabını arayıp onlara sormaları, buna bir bütün ömrünü veren insanların samimi gayretleri gibi etkenler İslam dünyasında bütün dini ilimlerde İslam öncesi Arap dönemiyle asla kıyaslanamayacak ciddi ve hummalı ilmi çalışmalara girişilmesine sebep olmuştur. İslam öncesi Müslüman Araplar ile diğer milletler arasındaki ilmi çabalar arasındaki kıyaslanamaz fark ortadadır ve bunun daha birçok dini, sosyal, psikolojik vs. nedenleri vardır. Bu dönem İslam öncesiyle kıyaslayıp bu dönemde baş döndürücü gelişmeleri başkalarından iktibas gibi son derece basit ve dayanaksız gerekçelerle açıklamak ne derece bilimseldir? Ayrıca fıkıhın hicri ikinci asırda aniden patlak verdiği de tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Bu Hz. Peygamber döneminde başlayan ve mezheplerin teşekkül dönemiyle büyük oranda kemale erdiği ve ekol halini aldığı bir süreçtir. Yoksa malum olduğu üzere her bir mezhebin bir veya birden fazla sahabeye dayanan kökü, sonra tâbiîn ve sonraki dönemlerde devam edip imamlar dönemine kadar devam eden dalları, budakları vardır ve bu ağaç elbette en güzel meyvesini mezheplerin ortaya çıktığı dönemde vermiştir. Örneğin, Hanefi mezhebinin sahabe döneminden birinci derecede İbn Mesud'a dayandığı, sonra silsilenin Alkame, İbrahim en-Nehaî, Hammâd ve Ebû Hanife şeklinde devam ettiği kesin bir hakikattir.³³ O yüzden bu süreci göz ardı edip sadece meyve verildiği döneme odaklanmak veya kaynağı dışarıda aramak beyhude, anlamsız, hatta kötü niyet kokan bir çaba gibi gözükmektedir.

8. Nallino'ya göre İslam hukukunun Roma hukukuna bağımlılığını veya derin Roma'nın ona etkisini iddia edenlerin bunu az-çok açıkça ispat etmeleri gerekir. Oysa onların bütün dayanakları aksi ispat edilmiş faraziyelerdir. Mesela Roma hukuk kitaplarının Arapçaya tercüme edildiğini farz ederler; oysa olaylar bunu tamamen yalanlamaktadır. Beyrut ve İskenderiye "hukuk ekollerinin geleneklerinin" devam ettiğini farz ederler; oysa buralardaki hukuk eğitim kurumları Arap fetihlerinden önceki asırlarda kapanmıştı. Bazı tarihî önemli gerçekler de hakikati gözler önüne sermektedir. Mesela onlara şunları sormak gerekir: "Araplar zapt ettiklerinde Filistin'de ve Suriye'de adli teşkilatın durumu ne idi? Hâlâ faaliyette mi idiler? Yoksa adliye işleri adli bilgilerinin çok zayıf olduğu bilinen kilise mensuplarına mı terk edilmişti?" Nitekim Arap tarihinden çıkardığımız sonuca göre hukuk ilmine gerçekten aşına kimseler olan Bizans'ın mülki ve adli hakimlerinin hemen hepsi,

³³ Bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 26/21; Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefi Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife*, 4/2, (2004), 7-26 11; Savaş Kocabaş, *el-Mesailü'lleti ihtelefe fiha eimmetu'l-hanefiyyeti's-selase*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2016), 21-27.

“Arap istilası” olur olmaz memleketlerini derhal terk etmişlerdi. Şehirlerin piskoposlar tarafından teslim edilişi de bunun göstergelerindendir.³⁴

Nallino’ya göre tezdeki bir problem de bu faraziyeler ileri sürülürken doğru kabul edilen yanlış kabullere dayanılmasıdır. Bu meyanda mesela, “adaletin tevzii (dağıtımı) Arap istilasının birinci asrı boyunca tertipli ve intizamlı şekilde devam etti.” denilir. Yine, “yeni efendiler gayrı Müslim tebaalarının menfaati için bu idareye ihtimam gösterdiler.” denilir.³⁵ Oysa durum böyle değildir. Zira Kur’an’a göre her din mensubu için kendi dinlerinin kanunu esastı, dolayısıyla prensip olarak onlara müdahale edilmiyordu. O yüzden “tarih bakımından müdafaası imkansız rahip ve haham mahkemelerinin düzenli şekilde işlediği varsayımında”, bunların Roma hukukuna uydukları da varsayılsa bile, Müslümanların onlardan Roma hukukunu öğrenme fırsatı olamazdı. Kaldı ki, ilk asırlarda Arap fatihler daha çok asker ve memur idiler, çiftçi, tüccar değildiler. Dolayısıyla ziraata dair ihtilaflarda taraflar Hıristiyan ise o dönemde oluşmaya başlayan İslam adaleti onunla ilgilenmeyip Hristiyan mahkemesine bırakır, o ilgilenmiyorsa İslam hukukuna göre hüküm verirdi. Sonuçta İslam hukuku dışında bir hukukla ilgisi olmazdı.³⁶

Nallino’nun bahsettiği, teori sahiplerinin “yeni efendiler gayrı Müslim tebaalarının menfaati için bu idareye ihtimam gösterdiler” sözlerinin anlamı şu olmalı: “onları hoşnut etmek için daha önce yönetildikleri hukukla ilgilenerek onları memnun edecek öncekine yakın yeni bir hukuk oluşturmaya çalıştılar.” Oysa bu tamamen bir varsayımdır. Evvela onların halkı hoşnut etme niyet ve maksatlarının, sonra bunu gerçekleştirmek için bir hukuka ihtiyaç hissedip bunun için de en uygununun Roma hukuku olduğuna kâni olduklarının çok sayıda somut olayla ispatlanması gerekir. Hatta, bunun için en uygun hukukun iddia edilen aksine Roma dışında herhangi bir hukuk olduğu iddia edilebilir. Çünkü Nallino’nun da ifade ettiği gibi³⁷ halk Roma dönemindeki yönetimden memnun değildi. Dolayısıyla tam aksine halkın dönemin hukukuna da soğuk bakacağı ve ondan memnun olmayacağı rahatlıkla söylenebilir.

Nallino yeni mühtedilere de değinerek onların getirdiklerinin önemli bir kısmının hukuk alanında olmadığını ifade etmiştir. Kaldı ki ona göre

³⁴ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 65.

Makalenin başlarında geçtiği gibi Fitzgerald bu konuyu uzun uzadıya anlatmış, Roma memurlarının İslam ülkesini terk ettiklerini, dolayısıyla geriye hukukla ilgili olan sadece kilise mensuplarının kaldıklarını ifade etmişti. İlgili sayfalara tekrar bakılabilir.

³⁵ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 66.

³⁶ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 66.

³⁷ Nallino, “Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?”, 66.

o dönemde mühtediler “sadece mevali”³⁸ idiler ve hukukta (öğreniminde, uzmanlaşmada) Araplardan aşağı konumdaydılar. Adli memuriyetlere de yükseltilmemiş idiler. Nallino bunları ifade ettikten sonra makalesini/ yazısını şu cümleyle bitirmiştir: “Bu tarihi şartlar içinde Roma hukukunun –bir kısım idari tertipler hariç – İslam hukukunun teşekkülünde kayda değer bir tesiri olmaması hayret edilecek bir şey değildir.”³⁹

Görüldüğü gibi Nallino sonuç itibarıyla İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği veya iktibas edildiği düşüncesine asla katılmamakta, olsa olsa dönemin devletinin, devlet kurumları ve devlet idaresine dair Roma devletinin kalıntısından bir şeyler öğrenmiş, direkt veya dolaylı şekilde onlardan bir şeyler almış olabileceğini, onun dışında da “kayda değer bir tesirin bulunmadığını” düşünmektedir.

2. C.H. BOUSQUET

Fransız müsteşrik C.H.Bousquet’in Cezair Üniversitesi’nde Hukuk ve Medeniyetler hocası iken “*Revue Algerienne, Tunisienne et Marocaine de Legislation et de Jurisprudence*” (Cezair, Tunus ve Fas Mevzuat ve İçtihat İncelemesi) dergisinin Temmuz-Ağustos 1947 sayısında yayınlanan “*Le Mystere de la formation et des origines du Fiqh*” (Fıkıhın oluşumu ve kaynakları meselesi çözülmemiş bir sırdır) isimli makalesi, Hindistan’ın Azamgadh şehrinde çıkan Maarif dergisinde Prof. Muhammed Hamidullah’ın tercüme ve dipnotlarıyla yayınlanmıştır. Makale daha sonra 1950’li yıllarda Türkçe’ye ve Arapça’ya tercüme edilip yayınlanmıştır. Makalenin Türkçe baskısındaki ismi “Fıkıh Muamma ve Kaynaklarının Esrarı”, Arapça baskısındaki ismi ise “Sırru tekevvinil’fikhi ve aslu mesadirihi” şeklindedir.⁴⁰

Bousquet makalesinde İslam hukukunun kısa sürede doğup müthiş bir hızla gelişmesini çözmeye çalışmış, bunun Roma hukukundan iktibas yoluyla olduğu iddiasını ise makul görmeyerek reddetmiştir.

Makalenin başlığı ilginçtir; İslam hukukunun gizemliğini ifade eden “muamma” ve “sır” gibi kelimelerden oluşur. Başlıktan onun, fıkıhın oluşmasını ve kaynağını, çözülmesi imkansız veya zor bir sır ve muamma görmekte ve makalesinde bunu çözmeye çalışmakta olduğu anlaşılabilir.

³⁸ Yani, ilimde ve devlet kademelerinde bir noktaya gelmemiş, vasıfsız mevali kastediliyor olmalı.

³⁹ Nallino, “*Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?*”, 66, 67.

⁴⁰ Bk. muhammed 4. dipnotu. Makale Türkçe baskısında ikinci makale olarak, 23-52 sayfaları arasında; Hel lilkanuni’rumi... ismiyle basılan Arapça baskısında da 3. Makale olarak, 45-85 sayfaları arasında yer almaktadır.

Makalenin Arapça tercümesi Behcet Arnavut tarafından yapılmıştır. Mütercim tercüme hususunda Muhammed Hamidullah’tan izin aldığı ve Hamidullah’ın tercümesini gözden geçirdiğini ifade etmektedir. Bousquet, “Sırru tekevvinil’fikhi ve asli mesadirihi”, *Hel li’l-kanuni’-rumi teşirun ale’l-fikhi’l-islâmi*, (Kahire: Dâru’l-buhus el-ilmıyye, 1973), 45. 66,

Gerçekten de makalesinde İslam hukukunun doğuşuna ve hızla gelişmesine olan hayretini ifade etmiş ve makale boyunca bu muammayı çözmeye çalışmıştır.

Makalesinde Bousquet, ana fikir olarak İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği veya ondan iktibas edildiği fikrine şiddetle karşı çıkmış, ancak bir yandan da Yahudi hukukuna benzediği iddiasına yer vermiştir.

Burada bizi ilgilendiren ve çalışmamızın başlığına katkı sunacak olan Roma hukukundan iktibasa itirazında söyledikleridir. Yahudi hukukuyla benzerliği iddiası ve onunla ilgili zikrettiği bazı örnekler ise başka bir araştırmanın konusudur.

Bousquet İslam hukukunun iki asır gibi kısa bir süre içinde oluşumunu hayret verici bulmuş, İslam hukukunun o dönemde neredeyse tekamüle erdiğini,⁴¹ sonraki İslam hukukçularının yaptıklarının ise sadece “tekrar” veya “abesle iştiğal”den ibaret olduğunu söylemiştir.⁴²

Bousquet, Maliki mezhebinin teşekkül döneminde tedvin edilen önemli ve temel kitabı olan el-Müdevvene⁴³ ile İmam Şafii'nin el-Ümm kitabını örnek göstermiş ve “bu eserlerde öyle muhakemeler, öyle izahlar vardır ki o günden bu güne onlara yeni bir şey ilave edilmemiştir... Pek iyi tanıdığım Müdevvene bu kabildendir.” demiştir. Ona göre bu kitaplar, daha sonra yazılan birçok fıkıh kitabının “eşini gösteremeyeceği hakiki bir entelektüel istifade arz eder.”⁴⁴

Bousquet ilk dönem kitaplarındaki “meselelerin ayrıntılı çözümüne” de hayrandır: “Temel mahiyetinde olan bu eserlerin (Müdevvene vs.) müellifleri, çözüm şekillerinin ayrıntısında o kadar ileri gitmişlerdir ki, hakikaten insan kendi kendine klasik teoriye göre, kurucularının öğrencilerinin elinde kalan sınırlı içtihadın neden ibaret olacağını soruyor. Bu mesele muazam eser olan Kitab el-Ümm için de doğrudur.”⁴⁵

Bousquet'un en çok hayret ettiği bir husus da fıkıhın çok kısa bir sürede oluşması ve gelişmesidir. Ona göre Kur'an'dan sonra bir asır içinde insani tefekkürün dikkat çekici bir gayretini temsil eden “Fıkıh denen bu merakları üzerine çeken insan tefekkürünün nasıl hazırlandığı gerçekten merak ko-

⁴¹ “İslam hukukunun en göze çarpan eserlerinin, ya mezheplerinin doğuşuna veya ona yakın tarihlere denk gelmesi ve hicretten iki asır geçmeden Müslümanların, zamanımızda dahi kıymetçe onun önüne geçememiş eserlere sahip olmalarıdır...”

Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 24.

⁴² Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 24, 25.

⁴³ Bousquet kitabı İmam Malik'in eseri olarak zikretmiştir (s.26), ancak kitap İmam Malik'in en önemli öğrencilerinden olan İbn Kasım'ın en önemli öğrencilerinden Sahnun'a aittir. Bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “el-Müdevvenetü'l-Kübra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2006: TDV yayınları, İstanbul), 31/470.

⁴⁴ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 25.

⁴⁵ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 25, 26.

nusudur. Çünkü Muhammed'in vefat ettiği 632 yılında Araplar aşağı yukarı yeni Müslüman olmuş, fethedecekleri memleketlerin halkına kıyasla dini ve hukuki bakımdan kültür seviyesi çok aşağıda ve birbiriyle uyumu zayıf kabilelerin bir araya gelmesinden başka bir şey değildiler. Peki "bu nasıl ve hangi tesirlerin altında, bilhassa hicretin birinci asrı boyunca oldu? İşte bizim bilmediğimiz budur; işte fikhın kaynaklarının sırrı buradadır. Eğer hiç yoktan böyle bir şey meydana getirilmiş ise bu, İslam düşüncesinin kadr ve itibarı hesabına kaydedilmesi gereken bir şey olur. Halbuki bugünkü bilgilerimize göre –mesele bizatihi ne kadar ihtimal dahilinde olsa da- bunun aksini açıkça ispat etmek bir hayli problemlidir."⁴⁶

Bousquet konuyla ilgili ilginç bir noktaya dikkat çeker: o da birbirlerinden çok farklı gibi gözükse, hatta birbirleriyle kavgalı olan Ehl-i sünnet, Şia ve İbaziler (haricilerin fıkıh ekolü) arasında fıkıhta sadece, Ehl-i sünnet mezheplerinin kendi aralarındaki ihtilaf kadar ihtilaf bulunmasıdır. Fıkıh Peygamber (s.a.v)'in vefatını takiben çeyrek asır içerisinde de oluşmuş olamayacağına göre "nasıl oluyor da, Sünnî, Şiî, Havâric, her üçünün fıkıh eserlerinin sırasında (planında) dahi teferruata varıncaya kadar meselelerin ele alınışı gibi hukuk çözüm şekilleri de birbirinin aynısı oluyor? Bütün bunlar beni hayretlere gark ediyor. Bu, fikhın dahili teşekkülünün anlaşılmasıdır."⁴⁷

Hatırlanacağı üzere Nallino inançta birbirinden farklı mezhepler arasındaki bu büyük benzerliğe dikkat çekmişti. Fakat Nallino bunu İslam'dan önce Araplar'da bir hukukun olduğuna ve İslam hukukunun da bundan etkilendiğinde delil gösterme sadedinde söylemişti. Bousquet ise kaynağın Roma gibi haricî değil dahilî olduğuna, bunun İslam'ın kendisinden olduğuna delil gösterme amacıyla söylemiştir.

Bousquet, "şimdi kendi kendimize İslam'ın fikir ve madde bakımından hukukî veya hukukî-dinî topluluklardan iktibas yapıp yapmadığını soracağız" dedikten sonra buna şöyle cevap vermiştir: "bunun olsa olsa Medine dışında ve Medine'den daha gelişkin İslam merkezi şehirlerinde yaşayan ve "kendi dinlerinin ve hukukunun verdiği çözüm şekillerine ve düşünüş metodlarına vakıf, belli bir entelektüel seviyeyi haiz mühtedilerden başka kimse tarafından yapılamazdı"⁴⁸

Bousquet'in işaret ettiği Abdullah b. Selam gibi İslam'a giren ve aynı zamanda din adamı olan Yahudiler olmalı. Kaynaklarda Peygamber (s.a.v) döneminde Müslüman olan yahudiler arasında zikredilenlerin en önemli-

⁴⁶ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 26, 27.

⁴⁷ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 28.

⁴⁸ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 30.

leri Abdullah b. Selam, onun Muhammed ve Yusuf isimli oğulları, Seleme isimli kardeşi, Sa'lebe b. Kays, Esed b. Ka'b, Üseyd b. Ka'b, yahudi âlimlerinden Zeyd b. Sa'ne,⁴⁹ yahudilerin önde gelenlerinden Meymun b. Yamin⁵⁰, Beni Kureyza kabilesinden Sa'lebe b. Sa'ye, Esid b. Sa'ye, Esed b. Ubeyd'dir.⁵¹ İslam hukuk tarihinde ise sahabilerden ilim ve fıkıh ehli olanlar çok fetva verenler (müksirun), orta miktarda fetva verenler (mutevessitun) ve az fetva verenler (mukillun) olmak üzere üç kategoride ele alınır. Adı geçen İslam'a girmiş Yahudilerden Abdullah b. Selam dışındakilerin bu taksimlerin hiçbirinde isimleri geçmemektedir. Abdullah b. Selam ise az fetva verenler (mukillun) arasında dahi anılır.⁵² Kaynaklarda sahip olduğu güzel vasıflarla anılıp övülen Abdullah b. Selam, fıkhıta da belli bir mertebede olsaydı mutlaka zikredilirdi. Abdullah b. Selam'ın içinde bulunduğu kategorideki sahabilerin fıkha katkısı diğer fakihlere göre ise son derece azdır. Zira örneğin İbn Kayyim el-Cevziye ilk kategorideki yedi sahabinin her birinin fetvalarının ve fıkhi görüşlerinin büyük bir kitap oluşturacak kadar çok olduğunu ifade ederken, 150'ye yakın üçüncü gruptakilerin toplamından küçük bir kitap oluşabileceğini söylemiştir.⁵³ Bu durumda Abdullah b. Selam'ın fıkha katkısı binde bir kadar dahi olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla yahudi etkisi iddiası hiçbir dayanağı bulunmayan salt bir iddiadan öteye gitmemektedir.

Ayrıca bu sözüden Bousquet'un sahabe dönemi fakihlerini de tanımadığı anlaşılmaktadır. Eğer hepsi de Arap olan ve ilk müçtehidler olarak anılan, yahudilikle, yahudilerle, özelde de mühtedi yahudilerle yakın ilişkisi bulunmayan Hz. Ömer, Hz. Aişe gibi fakih şahsiyetleri araştırıp yakından tanısaydı onlardaki fıkhi melekeyi, derin düşüncüyü, meselelere getirdikleri çözüm şekillerini ve onlardaki büyük "entelektüel birikim"i görecektir ve fıkıhın kaynağı olarak "entelektüel birikimi olan mühtedi yahudiler"i en azından tek seçenek/ihtimal olarak görmeyecek, sonra da bu seçeneği hiçbir dayanağı bulunmadığından ve bunu çürüten birçok nedenden dolayı elemek ve diğer seçeneği seçmek zorunda kalacaktı. Örneğin Abdullah b. Selam gibi bir şahsiyetin veya diğer şahsiyetlerden herhangi birinin örneğin Abdullah b. Mesud gibi bir ilim halkası bulunsa, Hz. Ömer

⁴⁹ İbn Abdilber, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/ 265.

⁵⁰ İbnü'l-Esir, *Usdul-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 4/ 510

⁵¹ Bk. İbnü'l-Esir, *Usdul-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 1/ 110; İbn Abdilber, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 1/179.

Hz. Peygamber döneminde İslam'a giren Yahudiler için bk. Alâ Bekir, *Yehûdun eslemu fi hayâtin-nebiyyi Muhammed*, (Lefkoşa: Merkezi Beyti'l-Mukaddes, 2009).

⁵² İbn Kayyim el-Cevziye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemin*, (Dammam: Dâru İbn Cevziye, 1423/2002), 2/ 18-22.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, 2/ 19.

gibi bir çok konuda görüş beyanları bulunsa idi Bousquet'a bir nebze hak verebilirdik. Kaldı ki, bu durumda bile bunların fıkha etkisi diğer bütün sahabilerin toplamının fıkha katkı ve etkilerinin yanında çok az bir oran teşkil ederdi ve bu da iddiasını ispata yetmezdi.

Sahabe sonrasındaki etkilenme ihtimaline gelince; İslam hukuk tarihine göz atan İslam hukukunun Peygamber (s.a.v.) döneminde başladığını, sahabe döneminde önemli bir mesafe alınıp asıl temellerin bu dönemde atıldığını görür. Dolayısıyla sahabe sonrası dönemlerde İslam'a giren Yahudiler arasında hukukçuların bulunduğunu varsaysak onların yaptıkları en fazla, zaten başlamış bir ilmi harekete son derece cüz'î bir katkı olabilir. Aksi takdirde İslam hukukunun bilinen meşhur şahsiyetler arasında mutlaka zikredilirlerdi.

Bousquet daha sonra mühtedilerin dini kimliklerine bakarak, etkilenmesi muhtemel hukuk sistemlerinin Zerdüştlere hukuki-dini sistemi, Suriye ve Mısır'daki Roma hukuku, Mısır ve Suriye'deki Hristiyan dini hukuk ve Talmud olmak üzere dört hukuk sistemiyle sınırlı olduğunu ifade etmiş ve bunlardan ihtimal dışı olanları teker teker eleyerek sonuca ulaşmaya çalışmıştır.⁵⁴

Bousquet İslam hukukunun Roma hukukundan etkilenmesinin imkansızlığını ayrıca bunların birbirinden olabildiğince uzak olmasına bağlamıştır. Ona göre farklılık hem madde (konu), hem de ruh bakımındandır.

Bousquet madde bakımından farklılığı ortaya koymak için "fıkın çehresine kendine özgü vasfını veren teoriler" in temeli olan ana başlıkları evlilik, talak, kölelik, cihad, veraset... şeklinde gelişi güzel saydıktan sonra şöyle demiştir: "Fıkın bu esas müesseseleri ile Roma hukukundaki benzerleri arasında hiçbir münasebet (alaka) yoktur"⁵⁵

İki hukuk arasında ruhen de hiçbir benzerlik bulunmadığını şöyle açıklar: "Romada, bilakis dünyevi kanunlar (hukuk) ile dünya ve ahireti kuşatan dinin kanundan ayrılması çabuk ve kat'i oldu." Bunu "Müslüman hukuk âlimleri asla gerçekleştiremediler ve gerçekleştiremezlerdi de; çünkü bu onların sistemlerinin ruhuna aykırıydı."⁵⁶ Zira fakihlerin ortaya koydukları fıkhıta "hukuk, ahlak, din, muâşeret kaideleri çözülmüş şekilde birbirlerine bağlanmışlardır"⁵⁷

Bousquet sözünü şu kesin ifadelerle bitirir: "o halde ruh bakımından

⁵⁴ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 30-32.

⁵⁵ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 33.

⁵⁶ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 34.

⁵⁷ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrari", 33.

Fıkıh, Roma hukukuna bir şey borçlu değildir, gibi bir netice çıkarmak tamamen mümkündür ve esas olan da budur.”⁵⁸

Bousquet’e göre iki hukuk arasındaki benzerliklere verilen örnekler son derece sınırlıdır ve “bulunan bu benzetmeler on defa büyük olsalar da fıkıhın bize verdiği çözüm şekilleri içinde çok önemsiz bir kısmını teşkil ederler.” Ona göre bu benzerlikten iktibas sonucu doğmaz. Çünkü başka ihtimaller de vardır; tesadüf gibi: “Niçin ... tesadüften doğmuş olmasın? Kaldı ki insan aklının seçeceği çözüm şekillerinin sayısı sınırlı olduğundan, hukuk veya ibadetle ilgili sistemlerin de benzer çözüm şekilleri kabul edecek şekilde tesadüfen birleşmiş olmaları da mümkündür.”⁵⁹ Yani, iktibas iddiasında bulunabilmek bir hayli benzerliğin bulunmasını gerektirir.

Buna Santilla’nın zikrettiği benzerliği örnek getirir. Buna göre maliki fakih Halil, kitabında ikrah çeşitlerini “tehdit, şiddet, ölüm, dayak, hapis, bağlanmak, zincire vurulmak, herkesin gözü önünde haysiyet sahibi bir adamın ensesine vurmak, oğul ve torunlarına ölüm tehdidi ve mala zarar verme” şeklinde sıralamıştır. Bunların enseye vurmaktan dışında hepsi Roma hukukunda da vardır.

Bunun tamamen tesadüf olabileceği görüşünde olan Bousquet özetle şunları söylemiştir: İkrahin sınırsız bir tanımı yoktur. Enseye tokat vurmaktan dışında zikredilenlerin tamamı herkesin aklına gelebilecek şeylerdir. Enseye tokat vurmaktan ise -Santilla’nın da söylediği gibi- Roma hukukunda yoktur.

Diğer yandan bu ihtimaller zorlamanın çeşitlerinin tespit etmeye çalışan akıl sahibi her hukukçunun –insani boyutu hasebiyle- sosyal çevresinde de vardır. Bu da benzerliğin doğal olabileceğini gösterir.

Bousquet’a göre kopyalama olduğu varsayılabilir bile bundan etkilenme sonucu çıkarılamaz: “Müslüman hukuk âlimlerinin bu misalleri Roma hukukundan kopya ettiklerini farz etsek bile bundan Roma hukukunun fıkıh üzerine tesir ettiği neticesi neden çıkarılsın?”⁶⁰

Çünkü İslam’ın kendine özgü bir hukuk sisteminin varlığı kesindir. Bir hukuk sistemi de başka bir hukuk sisteminden sınırlı sayıda kopyalama yaptığında bu ondan etkilendiği anlamına gelmez. Özellikle de almayı bilinçli yapıyorsa; aralarında seçim yapıp nihayet kendi sistemine uyanları ve uygun gördüklerini alıyorsa. Burada mantıken en fazla cüz’î bir istifadeden söz edilebilir ki bu da ancak somut delillerin bulunması halinde mümkündür. Gerçekten de sadece aralarındaki birkaç benzerlikten yola çıkarak bir hukuk sisteminin bir bütün kuruluşunu diğerine bağlamak, ondan iktibas

⁵⁸ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 35.

⁵⁹ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 35.

⁶⁰ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 36.

edildiğini iddia etmek veya ondan etkilendiğini varsaymak kötü kasıt yoksa, bilimsellikten son derece uzak bir tavidir. Kendine özgü bir mantık ve felsefesi, teori ve kuralları, literatür ve sistemi bulunan, yüzbinlerce konuda hüküm ortaya koyan bir hukuk sisteminin başka bir sistemle 5-10, hatta birkaç on konudaki benzerliğini, ondan etkilenmesi veya bir bütün ondan iktibas edilmesiyle açıklamak ne kadar bilimseldir?

Bousquet'a göre buradaki çabayı da Müslümanların kendi ilmi gayretleri ve kendi emekleri olarak görmek gerekir. Roma'yla, Roma hukukuyla hiçbir irtibatı bulunmayan âlimlerin kendi görüşlerini bu hukuka bağlamanın nasıl bir mantığı olabilir? "Cahiliyet devrinden kalma kaidelelerin İslamlaştırılmasında vaki olduğu gibi, İslam hukuk ilminin (kanunların ve kaidelerin bir sistem halinde) tedvinini Müslümanların kendi aralarında bir gayreti saymak varken, o kadar eski bir devirde Roma ilminin izlerinin Medineli müttaki bir şahıs olan Said b. Müseyyib üzerine tesiri tarih noktai nazarından nasıl makul gösterilir?"⁶¹

Bousquetgösterilen bir örneğe daha dikkat çekmiştir ki o da müğaresedir.⁶² Dipnotta bir meslektaşının bu örneğe dikkat çektiğini ifade ettikten sonra şunu eklemiştir: "halbuki iklim ve ziraat durumlarının benzerliğinin, her iki halde de benzer çözüm şekillerine götürmesi mümkündür"⁶³ Yani, hemen her ülkede sulu ve susuz tarım bulunup bunların ekme (ekin gibi) veya dikme (ağaç vs.) şeklinde yapılacağına göre müğaresenin Müslüman hukukçuların da aklına gelmesinden daha doğal bir şey yoktur.

Bousquet'e göre hiçbir buluş sıfırdan yapılmaz; disiplinler arası etkileşim kaçınılmazdır. Fakat, bir hukuka özgün diyebilmemizin ölçüsü "kendine özgün bir yapısının ve karakteristik özelliklerinin" bulunmasıdır. Bousquet'in ifadesi nettir: "Hiç kimse her şeyi kendi aklından yahut hiç yoktan uydu-ramaz; İslam hukuk âlimleri de bu kanunun dışında kalmamışlardır. Lakin eğer iktibaslar olmuş ise şu husus bir hakikattir ve daima hakikat olarak kalacaktır ki onlar (İslam hukukçuları) yapılarını hususi bir maharetle yaptılar ve ona karakteristik veçhe verdiler." Sonra Bousquet makalesindeki belki de konu hakkında en vurgulu ve en net cümlesini kullanır: "Bu bakımdan Roma hukukuna bir şey borçlu değildirler. Fıkıhın dehası ona bir şey borçlu değildir."⁶⁴

Bousquet biri esasta, diğeri teferruattaki iki tür iktibastan bahsetmiş

⁶¹ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı", 37.

⁶² Sözlükte "fidan dikmek" anlamındaki ğars kökünden türeyen müğarese, fıkıh terimi olarak arazi ve emek sahibinin (âmil) yetişecek ağaçların ortak olması şartıyla boş araziye fidan dikmek üzere yaptıkları akdi ifade eder. Hüseyin Kayapınar, "Müğarese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/373.

⁶³ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı", 37.

⁶⁴ Bousquet, "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı", 38.

ve şöyle demiştir: “Birinci tip hiçbir iktibas vaki değildir. İkinci tip bir iktibas muhtemelen vardır; yani teferruat meselelerinde, lakin bu Roma hukukundan tamamıyla farklı bir sisteme ve fıkın ruhuna has kaidelere göre yapılmıştır.” Doğrusu, fıkın temel konularının ilk dönemden itibaren oluştuğu ve en azından ilk fakihlerin Bizanslılardan ele geçirilen topraklardaki hukukçularla ilişkili ve bu topraklardaki hukuk ilmine ilgili olmadıklarından ve ilmi kalıntılarla bağlarının son derece zayıf olduğundan şüphe bulunmadığı düşünülürse, bu ihtimal daha da zayıflamaktadır. Olsa olsa Bizans’a dair tüm halk tarafından bilinen, kulaktan dolma ve yarım yamalak bilgiler almış olabilirler; akademik bilgiler değil. Aksini gösteren hiçbir gösterge olmadığı halde bu türden bir iddia tamamen mesnetsiz iddiadır.⁶⁵

Bousquet mantıken İslam hukukunu etkilemiş olma ihtimali bulunan diğer bir hukuk olarak kilise hukukundan bahsetmiş, ancak aralarında büyük farklar olduğunu ifade etmiştir. Feth edilen eyaletlerde mevcut şekliyle kilise dini kanunların fıkın hazırlanmasında kendisini⁶⁶ hissettirmiş olma ihtimalinin bulunduğunu, ancak bunun incelenmeye muhtaç olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Ayrıca, aralarında belki yapısal benzerlikten bahsedebileceğini, fakat zannınca bunun fazla olmadığını söylemiştir.

Sonuçta iki hukuk arasında öylesine büyük farklar vardır ki bunlar iki hukuk arasında kıyaslanabilir hususların oldukça az olduğunu ortaya koyar. Ona göre aralarında farklar şunlardır:

1. “Kilise dini hukuku” değişmez bir hukuk değildir, İslam hukuku ise değiştirilemez.⁶⁸

2. Kilise hukuku kilise adamlarına münhasır değildir, başka kaynakları da vardır. Ayrıca papalığın kararları kat’i bir öneme sahiptir. Kilisenin ise, hükümleri bir otorite mahiyetini alacak mahkemeleri vardır. Bir çok kararı kat’idir ve uygulanmak zorundadır. İslam hukukunda ise fakihler Kur’an ve Sünnet dışında bir metne dayanmamışlardır. Ayrıca İslam hukukunda fakih özgürdür ve sivildir. Hiçbir fakihin görüşü tüm fakihlere dikte edilmediği gibi, hiçbir mülkî veya dinî makam da mezhep kurucularının bir hükmünü iptal etmeyi asla düşünmemiştir.⁶⁹

3. “İslam kanunu, prensip itibarıyla, mü’minin ve Müslüman

⁶⁵ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 38.

⁶⁶ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 38.

⁶⁷ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 39.

⁶⁸ Hamidullah, Bousquet’in İslam hukuku hakkındaki cümlesine düştüğü dipnotta “Bu faraziye ispata muhtaçtır” demiş ve Kur’an ve Sünnet’in açık beyanları bulunan hususlarda değişimden ve farklılıktan söz edilemese de, başka hususlarda farklı görüşlerin pekala olduğunu söylemiş, Hanefi fıkıhı ile Şafi fıkıhı arasında ittifak edilen ve ihtilaf edilen örnekler zikretmiştir. Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 39.

⁶⁹ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 40.

topluluğunun tabii ihtiyaçlarının tatmininden, ibadetten başlayarak, evlilik, satış ve vasiyetnameler de dâhil olmak üzere mukaddes cihada ve devlet maliyesine kadar her şeyi içine alır.” “Kilisenin dini hukuku böyle değildir. Devlet karşısında kilise ne kendi mahkemeleri için” bir yargı hakkı tahsisini iddia etti “ne de kendi kaidelerinin, Hıristiyanların veya Hıristiyan topluluğunun hayatına tamamen tatbikini iddia etti”.⁷⁰

Kilisede ahlaki teoloji bir şey, din hukuku başka bir şeydir ve din hukuku rahibin ahlaki teoloji mütehasısı olmaya ihtiyacı yoktur. Oysa İslam’da “ bir müfti hukuk meselesine olduğu kadar ahlak meselesine de cevap verecektir.”⁷¹.

Bousquet iki hukuk arasındaki karşılaştırmasından sonra şöyle demiştir: “Bütün bu sebeplerden dolayı şu neticeye varabiliriz ki, Müslüman ve Katolik düşünce sistemleri birbirlerine asla benzememektedirler. Birbirlerine kıyaslanamayacak neticelere varacak şekilde farklı prensiplere göre tekâmül etmişlerdir. İki sistemin ruhu aynı değildir.”⁷²

Bousquet dördüncü olarak Yahudi fıkını ifade eden Talmud ile İslam hukuku arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Konunun başında kilise hukukunun ruhu ile İslam hukukunun ruhu arasında farklılığa dair yapılan açıklamaların Talmud’daki ruh ile İslam hukukundaki ruh arasındaki benzerliği daha iyi anlamaya imkan sağlayacağını ifade etmiş ve her ikisini okuyanların ortak düşünce ve hislerine ilginç örnekler vermiştir.⁷³ Sonra iki hukuk arasındaki “genel” benzerlikleri şöyle sıralamıştır:

1. “Her iki halde de, aynı zamanda dini ve hukuku içine alan ve ilgili topluluk için ideal bir hayat kaidesi sağlayan dini normlardan mürekkep iki sistem söz konusudur.”⁷⁴

2. “Her iki halde esas aynıdır: İlahi bir vahy (ilham). Her iki dinde de vazifeleri ve rolü birbiriyle fazlasıyla kıyaslanabilecek olan yapı, şeriat âlimlerinin gayretiyle yükseldi. Yahudilikte olduğu gibi İslam’da da rahipler yoktur, laik teşrii otoriteler yoktur, temyiz mahkemesi gibi kararları uyulması mecburi yüksek mahkemeler yoktur”⁷⁵

3. Şeriat âlimlerinin halet-i ruhiyeleri daima aynıdır: vicdan ve kalpe

⁷⁰ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 40.

⁷¹ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 41

⁷² Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 41.

⁷³ “Fıkıh eserlerini karıştırmaya alışmış olanlar, Talmud’u ve (bir fıkıh kitabını) açtıkları zaman, bu iki tip eserin birbirine benzeşiminin derhal farkına varırlar ve hayrete düşerler. İlk bakışta insanın “bu aynı şey imiş” diyeceği gelir. Bu intiba yanlış değildir. Benden başka insanlar da bu hissi duymuşlardır. Talmud mütercimi Schwab (T. IX’in mukaddimesi), fransızca tercümesi o sıralarda henüz yayımlanan Minhacu’t-talibin’i okumuş olduğundan, benzerliği hissetti. Büyük Snouck Hurgronje’nin fakihlerden bahsederken onlara “Muhammedi Hahamları” demesi sebepsiz değildir.” Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 42.

⁷⁴ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 42,43.

⁷⁵ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 43.

İlgili mesele ve problemleri naklî ve aklî delillerle çözmeye, ortaya koyma ve netleştirme arzusu. Bu bakımdan İslam âlimi, Talmud'u karıştırdığı zaman kendisini tanıdık bir memlekette bulur. Roma hukukçusunu veya medeni hukukçuyu isyan ettirecek olan şeyin önünde kendisini tamamıyla rahat hisseder.⁷⁶

Bousquet taharet, nikah, insan resmi yasağı gibi konularda iki hukuk arasında karşılaştırma yapan araştırmalara işaret ettikten sonra kendisinin gözlemediği Talmud'da yer alan ve benzeri İslam hukukunda da bulunan bazı hükümleri zikretmiştir ki bazıları şunlardır: “küçük yaşta oruca alıştırma emir ve tavsiyesi”, “yarı hür yarı köle adam” nitelemesi, kadının bir maddi karşılık veya taviziyle kocasından boşanması anlamına gelen hul'/muhâlea, bulunmuş eşya (lukata), zarara dair hükümler, zar oyunu oynayan veya faizle para veren kimsenin şahitliğinin ve hakimliğinin kabul edilmemesi.⁷⁷

İslam hukuku ile Yahudi hukuku arasındaki tüm bu benzerliklere rağmen Bousquet açısından mesele gerçekten hâlâ muammalığını korumaktadır. Evet, İslam hukukunun diğer hiçbir din ve hukukla olmadığı kadar Talmud'la büyük benzerliği ortadadır ve nettir. Bundan teorik olarak İslam hukukunun ondan ilham aldığı sonucu çıkartılabilir. Ama sonuç itibariyle bu sadece bir teoridir. Ayrıca İslam hukuku ile Roma hukuku arasındaki benzerlik hususunda söylenen tesadüf ve ortak aklın gerektirmesi gibi durumlar burada da gayet geçerli olabilir.

Önce ilkini, yani İslam hukukunun Yahudi hukukundan etkilenmiş ve ilham almış olabileceği düşüncesine dair ifadelerini aktaralım: “İki sistem arasında -şimdiye kadar tetkik ettiğimiz (İslam ile diğer din ve hukuklar arasındaki benzerliğe dair) hallerde mevcut olmayan - derin ve fikri bir benzerliği böylece meydana çıkarmış bulunuyoruz.”⁷⁸

“Diğer sistemlerde kaynağını bulamadığımız bu ruh bakımından fıkıhın, Talmud'dan pek ilham almış olduğu sonucunu çıkarmamak ve bu sonucu reddetmek güç gibi görünüyor.” Ki “bundan başka fıkıh üzerine Talmud'un maddi iktibaslarla ilgili etkileri açık biçimde ortaya konulmuştur.”⁷⁹

Şimdi de en sonki aksi yönde söylediklerini aktaralım: “Bununla beraber şunu saklamamak lazım ki bu benzerliklerin bilançosu -daha da

⁷⁶ Bousquet dipnotta, Talmud'tan tamamıyla geliş güzel alınmış birkaç misal” diyerek boşanmayla ilgili alıntı yapmıştır. Gerçekten de alıntı ayrıntıları ve anlatım şekliyle fıkıh kitaplarını andırmaktadır. Bousquet “insan bu satırları okurken kelimesi bir fıkıh risalesi okuduğunu zanneder” demiş, bütün örnekleri zikrettikten sonra, metnin İslam hukukçularına hitap etmesinin yeterli olduğunu ve benzerlikleri serd etmeye gerek bile olmadığını ifade etmiştir. Bousquet, *Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*, 43.

⁷⁷ Bousquet, *Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*, 44, 45.

⁷⁸ Bousquet, *Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*, 44.

⁷⁹ Bousquet, *Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*, 46.

zenginleştirmek imkanı olduğu farz edilse bile – zayıf kalmaktadır. Heyecan verici keşifler beklenmemelidir; çünkü metinler her iki tarafta da malumdur. Bundan fazla olarak Roma hukuku için serd edilen mülahazalar, bu konuda da söylenebilir: tesadüf ve “durumun objektif aynılığı” (objektif bakışla farklı kimselerin aynı sonuca varacağı özelliğe sahip olma) bu benzerlikleri doğurmuş ve o kadar da iktibas miktarını azaltmağa yardım etmiş olabilir”. Bu, “Fıkıhın Talmud’dan başka bir şey olmadığı” iddiasına verilen negatif, yani reddiye-savunma şeklinde verilen cevaptır.⁸⁰

Ona göre pozitif, yani farkları doğrudan oraya koyan cevap ise şu şekilde verilebilir: İki hukuk birbirinden üç yönden fark vardır: 1) müesseselerin oluşumu, 2) müesseseler, 3) müesseseleri gerektiren sebeplerin tamamen farklı oluşu.⁸¹ Dolayısıyla İslam hukukunun ondan etkilendiği iddia edilemez. Bunları açacak olursak;

1) Müesseselerin Oluşumu. Her iki halde de kanun (şeriat) alimlerinin oynadığı rol esaslı olmuş olsa bile bu teşekkülün teorisi birbirine benzemektedir. Zira Yahudilerde ne usul ilmini ne de hadisin rolünü hatırlatacak bir şey vardır. Fıkıh dört kaynağa dayandığı halde Yahudiler şu iki kaynaktan başkasını bilmiyorlardı: Mukaddes sahifeler ve din adamlarının çalışmaları.

Fıkıhın bir üstünlüğü de harikulade bir hızla oluşmasıdır. Zira Peygamber (s.a.v)’in vefatından hemen hemen bir buçuk, en fazla iki asır içinde oluşmuştur. Talmud ise Süleyman mabedinin yıkımından ancak dört asır sona tamamlanmıştır ve en eski kaynakları mabedin yıkımından birkaç asır öncesine aittir.⁸²

2) Müesseseler. Ona göre fıkhıta Yahudi hukukundan bazı cüz’î iktibaslar yapılmış olduğunu varsaysak bile, “bunlar fıkıha, kendine has çehresini asla veremezler. Bu dikkat çekici özgünlüğü belirtmek gerekir...Fıkıhın, bilhassa karakteristik hiçbir müessesesi Talmud’da yoktur. Müslümanlar, bütün müesseselerini bizzat kendileri hazırlamaya mecbur oldular.”⁸³

Bousquet Müslümanların namaz, oruç, nikah, talak gibi fıkhî ve hukukî müesseselerinin Yahudilerce ya hiç bilinmediğini ya da tamamen farklı olduğunu teker teker açıklamış, sonra şöyle demiştir: “Böylece görülüyor ki,

⁸⁰ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 46.

⁸¹ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 46; Bousquet, C.H. “Sırru tekevünil’fıkhi ve aslu mesadirih”, *Hel li’l-kanuni’-rumi teşirin ale’l-fıkhi’l-islâmî*, (Kahire: Dâru’l-buhus el-ilmîyye, 1973), 77. Arapça tercümede ikinci madde “el-Müessesat nefsuha: müesseselerin kendisi”; son madde ise “tavşifu mezaya hazih’l-müessesat: bu müesseselerin özellikleri/biçimleri” şeklinde ifade edilmiştir. Bu maddelerin açılımında görüleceği üzere üçüncü maddede Talmud’daki ve fıkıh kitaplarının tertip ve düzeninden bahsedilmektedir. Bu bakımdan Arapça tercümedeki ifade daha doğru gözükmektedir.

⁸² Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 47, 48.

⁸³ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 47.

müellifler tarafından kaydedilen, meydana çıkarılan iktibaslar yalnız zayıf bir sayıda olmakla kalmıyor, müesseselerin birbirlerine benzemediklerini ispat etmekte bir güçlük çekilmiyor”⁸⁴

3) Müesseselerin şekli. Ona göre el-Müdevvene, el-Ümm, Kitabu'l-harac gibi kitapların düzen ve sıralaması oldukça güzel olsa da genelde fıkıh kitapları dağınıktır. Buna rağmen bu düzensiz kitaplardan biri Talmud ile kıyaslandığında “birincilerinin açıklığından ve (nisbi) intizamından hayrete düşmemek mümkün değildir. Aralarındaki fark mutlaka göze çarpar ve zannederim ki en intizamsız eseri bu bakımdan Talmud'dan yine üstündür.”⁸⁵

Bousquet'a göre Talmud'un konuyu işleyişi de karışıktır; örneğin araya hikayeler sıkıştırılmıştır. Oysa fıkıhta bunun zerresi yoktur.⁸⁶

Bousquet'in iki müessesenin şekilleri arasında yaptığı mukayese ve bundan İslam hukukunun Yahudi hukukundan etkilenmediği sonucunu çıkarması pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü benzerlik iddia sahiplerinin buna “Sonra gelenin öncekinden, iktibas eden ve etkilenenin iktibas ettiğinden ve etkilendiğinden daha iyi olması gayet normaldir” diye cevap vermesi mümkündür. Çünkü bütün ilimlerde/ bilimlerde her bir dönemdeki ilim/bilim adamları öncekinden istifade ederken onlardan her yönden daha iyi bir noktaya getirmeselerdi hiçbir ilim ilerleme kaydedilmezdi. İslam geleneğinden örnek verecek olursak İmam Müslim'in *Sahih* isimli hadis eseri bazılarınca İmam Buhârî'nin *es-Sahih*'inden daha üstün görülmüş, özellikle daha tertipli ve düzenli olmasıyla tercih edilmiştir. Fakat bu normal görülmüş ve bazılarınca İmam Müslim'in başarısı da Buhârî'ye nispet edilerek “Buhârî olmasaydı Müslim ne gelir, ne giderdi” denilmiştir.⁸⁷ O yüzden İslam hukuk müessesinin daha iyi noktada olduğu üzerinden böyle değil de dolaylı olarak şu şekilde bir sonuç çıkarılabilir: Yahudiler'in Talmud'undan istifade edip çok kısa bir süre içinde ondan çok daha üstün bir hukuk ortaya koyabilmek için hukukçuların uzun bir Talmud tetkiki yapmış olmalarını, hiçkimseye saklı kalmayacak ve bize mutlaka intikal edecek hummalı bir çalışma ortaya koymalarını gerektirir. Böyle bir durumda resmin tamamını ortaya koymasa da ona ışık tutacak bazı örneklerin bulunması icap eder. Buna dair hiçbir bilgi ve belge bulunmadığına göre bu iddia tamamen geçersizdir.

Bousquet yazısının son kısmında konuyu toparlarken Yahudi huku-

⁸⁴ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 48.

⁸⁵ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 48, 49.

⁸⁶ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 49.

⁸⁷ Bu söz İmam Dârekutnî'ye aittir. Bk. Hatib-i Bağdadi, *Târihu Bağdad*, (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002), 15/120,

kundan iktibas iddiasının doğruluk ihtimaline tekrar değinmiş, bu iddiaya hak vereceği geldiğini söylemiştir. Diğer üç hukuk hakkında şu net ifadele-ri kullanmıştır: “Roma, Kilise dini, Zerdüşht hukukunun tesirleri söz konu-su olduğu zaman mesele kolaydır ve prensip olarak diyebilirim ki bu dok-trin heyeti mecmuaları (bunların hukuk doktrin koleksiyonu) asla mevcut olmasaydı, fıkıh, madde ve muhteva itibariyle bugün ne ise yine o olurdu.”⁸⁸

Yahudi hukuku hakkında ise böyle bir iddiada bulunmanın “çok daha güç” olacağını ve insanı bu noktada tereddütte bırakan noktaların bulunduğunu söyleyen Bousquet bir an insanın, özetle “Medine Yahudilerinin dinlerinden çıktığı ve onların torunlarının⁸⁹ Talmud’dan ilham aldığı inkar edilemez olan İslam hukukunun hazırlanmasında başlıca et-ken oldular” diyen Lammens’e hak vereceği geldiğini söylemiştir. İki hu-kuk arasındaki benzerlikleri ve Hıristiyanlığa oranla bunların çok faz-la olduğunu görünce bir varsayım olarak İslam hukukunun diğerinden alınmış olduğunu düşündüğünü, neredeyse “İslam evrensel eğilimli bir Musevilihtir” diyenlere hak verdiğini belirtmiştir.⁹⁰

Ama ardından, mealen “Fakat mesele açıklanmaya çalışılırken bu başarısız olduğu görüldü ve mesele genel intibalarla sınırlı kaldı.” diyerek buna pek de kanaat getiremediğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre hem bunu ispat edecek tarihi belgeler eksik, hem de bizzat yapılan nakiller çok azdır.

Esasen Bousquet’un gönlündeki iki hukuk arasındaki yakınlığı ispat etmektir, fakat bunun imkansızlığı onu da hayal kırıklığına uğratmıştır: “Fıkıh ile Talmud arasında çok daha sıkı bir yakınlık tesis etmek /kurmak isterdim, sükutu hayale uğrayışım, sözlerimin kıymetinin ispatıdır”⁹¹.

Bousquet her iki tarafa hak veren sözler sarf ettikten sonra İslam hu-kukunun orijinallliğini teyit edici mahiyette şunları söylemiştir: “Bu sebep-lerden dolayı kendimi müşkil bir mevkide hissederim ve çoğunlukla kendi kendime sorarım: acaba fıkıh, özü ve mahiyeti itibari ile bir Müslüman malı gibi görmek, onu Kur’andan ve eski Arap müesseselerinden başka İslam’ın hemen müstakil bir buluşu gibi kabul etmek, dışarıdan bir şey almamış ya-hut aldığı pek cüz’î kalmış, buna mukabil her halde ilk İslam mütefekkirleri

⁸⁸ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 49, 50.

⁸⁹ Muhammed Hamidullah buna cevaben; “İslam’a giren Yahudilerin sınırlı olduğunu ve bunların eser-leri fıkıh değil tefsir üzerine olduğunu” söylemiştir. Ayrıca İslam hukukunun sahabe döneminden itibaren nasıl teşekkül ettiği, her nesilde nice fakihlerin yetiştiği, bunların isimleri ve görüşleri tarihte bellidir ve Tarih-i Teşri kitaplarında mevcuttur. Dolayısıyla bu kadar açık tarihi karartıp oradan zanlar türetmek bilimsellikten uzaktır. Fakat, Bousquet’i mazur görmek gerekir; çünkü gerçekten de Müslüman fakihlerin başarıları gerçekten de “inanılmaz”, “akıllara durgunluk veren”, “müthiş” bir hadisedir. Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 49, 50.

⁹⁰ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 51.

⁹¹ Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 51.

tarafından işlenmiş bir ilim saymak doğru olmaz mı? Bu bakımdan fıkıh, İslam'ın bir zübdesi (özü) ve hiç yoktan bulunup ortaya konması da kendi nevine has harikülade bir hadise gibi görünüyor.”⁹²

Elbette sözünü bağladığı makalenin son paragrafı, son cümlesi nihâî düşüncesini ortaya koyması bakımından çok önemlidir: “Bir buçuk asırdan biraz fazla bir zaman içinde Müslümanlar özellikle Kur'an'dan ve İslam'dan evvelki müesseselerden muazzam bir doktrin mecmuası (koleksiyonu) meydana getirdiler. Buna ruh bakımından tek başına Talmud tesir etmiş olabilir, lakin fukahanın çalışmaları kendilerine has bir karakteri haizdir ve her şey nazarı itibara alınınca bana mesailerinin neticesi, Yahudi hahamlarına çok üstün görünüyor. Velhasıl fıkıh İslam'ın hemen hemen müstakil bir buluşu gibi görünüyor”⁹³ Kaldı ki makale boyunca her ne kadar söz konusu iddiayı imkan dahilinde görse, zaman zaman ihtimal ve varsayım derecesinde yer verse de, makale boyunca son cümledeki fikrinin hep ağır bastığı açıkça görülür.

SONUÇ

Makalede değinilen ve açıklananlar ışığında şu sonuçları ifade etmek mümkündür

1. İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği ve ondan iktibas edildiği tamamen temelsiz ve tutarsız olduğundan birçok batılı araştırmacı bunun geçersizliğini ifade etmekten kendini alamamıştır.

2. İki hukukta bazı hususların birbirine benzediği ve İslam hukukunun diğerinden iktibas edildiği farz edilse bile bunların sayısı son derece azdır. Bunun on katı iktibas edilmiş olsa dahi fıkıhın asıl çehresine ve metoduna etki edecek güçte olmadığından, etkilenme ve varlığını ona borçlu olmakla ifade edilmesi imkânsızdır.

3. İki hukuk arasında benzerlik yanında çok derin farklılıklar da vardır. Benzerlik etkilenme ve iktibasa delil olabilecekse, farklılık da aksi yönde delil olur. Kaldı ki farklılıklar daha çok ve daha temel hususlardadır. Bu konu başlıkları gibi maddi konuda olduğu gibi, birinin seküler diğerinin dini olması sebebiyle mana ve ruh bakımından da böyledir.

4. Roma hukukuna benzerlik kabilinden gösterilen hususlar bazı mezheplerle sınırlıdır. Benzeyen bazı mezhep görüşleri teoriyi destekleyecek nitelikte kabul edilirse benzemeyen diğer mezhep görüşleri de onu çürütücü delillerdir. Zira İslam hukuku tek mezhepten ibaret değildir. Bir mezhep bir konuda Roma hukukundan etkilenmişse aynı konuyu ele alıp başka görüş

⁹² Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 51.

⁹³ Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, 52.

beyan eden diğer mezheplerin hukuki güçleri nereden kaynaklanmaktadır? Bu durumda tüm mezheplerde var olan bir fıkhi dinamik ve temelden bahsetmek zorunluluktur.

5. Aralarındaki farklılıklara rağmen Ehl-i Sünnet, Şia ve Hariciler gibi çeşitli fırkaların fikhın çoğu konularında ittifak etmiş olmaları bunların kaynağının İslami olduğunun göstergesidir. Dışardan bir etkilene olsaydı aralarında çok daha büyük farklılıklar görmemiz gerekirdi.

6. Benzerlikler birbiriyle hiçbir alakası bulunmayan hukuklar arasında da olabilir ve de vardır. Çünkü aklın seçeceği çözüm şekilleri sınırlıdır ve farklı hukuk sistemlerinin aynı çözümde tevafuken buluşması gayet mümkündür.

7. İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğinin diğer bazı kanıtları şunlardır: İslam hukuku kaynaklarında Roma hukukunun olumlu veya olumsuz hiçbir şekilde referans gösterilmemesi; Roma hukukunun Arapça'ya tercüme edildiğinin hiçbir şekilde ispat edilememiş olması; Roma hukukundan veya dilinden-kanun dışında- hiçbir kelimenin Arapça'ya veya İslam hukuku literatürüne geçmemiş olması; iki hukuk arasında bir iletişim imkânının asla ispat edilmemiş olması; İslam geldiğinde Roma hukukunun yürürlükte olmadığı gibi Roma halkının dahi bundan bihaber olması.

8. İslam hukukunun oluşum tarihi, sözkonusu teori sahiplerinin iddia ettiklerinden daha öncedir. Çünkü bilindiği gibi İslam Hukuku'nun teşekkülü Peygamber (s.a.v.) döneminde, henüz İslam dünyası Roma topraklarını ele geçirmeden ve onlarla temas kurmadan önce başlamıştır. Dolayısıyla iktibas imkânı yoktur.

9. Sonuç itibariyle İslam hukuku varlığını hiçbir hukuka borçlu olmayıp tamamıyla Müslümanların tefekkür ürünüdür, onların eseridir.

10. İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği teorisi, üzerinde birçok, özellikle de spesifik araştırmalar yapılmaya değer geniş ve önemli bir konudur.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "İhya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/7-9. İstanbul:TDV Yayınları, 2000).
- Aktan, Hamza. "İhya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 7 -9. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bağdadi, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib. *Târihu Bağdad*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26:21-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Bekir, Alâ. *Yehûdun eslemu fî hayâti'n-nebiyyi Muhammed*. Lefkoşa: Merkezu Beyti'l-Mukaddes, 24. basım, 2009.
- Bousquet, C.H. “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”. *İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku*, terc ve neşr: Kemal Kuşçu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1964. 23-52.
- Bousquet, C.H. “Sırru tekevvinil'fikhi ve aslu mesadirih”, *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fikhi'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmiyye, 1973. 45-85.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “el-Müdevvenetü'l-Kübra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/470-473. İstanbul: TDV yayınları, 2006.
- Demirci, Mustafa. “İktâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 2000. 22/43.
- Ebû Talib, *Beyneş-Şeriatî'l-İslamiyye ve'l-Kanuni'r-Rumani*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- Emin, Ahmet. *Fecrü'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindavi , 2011.
- Fitzgerald, S.V. “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 29/4 (1963): 1128- 1154.
- Gözübenli, Beşir. “İktâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/49- 52. İstanbul: TDV yayınları, 2000.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf” (Fıkıh'ta), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 2012. 475-479.
- Hamidullah, Muhammed. “Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler”, çev: Nazife Danışman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/3-4 (1955), 75-78.
- Heyet. *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fikhi'l-islâmî* (5 makalenin derlemesi). Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmiyye, 1973.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah (ö. 463/1071). *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyub. *İ'lâmi'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*. Dammam: Dâru İbn Cevziyye, 1423/2002.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire. 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdul-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 9 /115.
- Kapar, Mehmet Ali. “Hz. Muhammed Döneminde İktâ Uygulamaları”. *Tarihin Peşinde (Dergisi)*. 22 (2019), 283-308.

- Kapar, Mehmet Ali. Tarihın Peşinde, “Hz. Muhammed Döneminde İktâ Uygulamaları”. 22 (2019):283-308.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.
- Kayapınar, Hüseyin. “Mügarese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005. 30/373-374.
- Kocabaş, Savaş, *el-Mesailü'lleti ihtelefe fiha eimmetu'l-hanefiyyeti's-selase*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2016.
- Köprülü, M. Fuad. “Fıkıh”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964. 4/608-621.
- Köprülü, M. Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul, Ötüken yayınları, 1983.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. Konya: Hikmetevi yayınları, 2014.
- Kurt, İrem. *İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2017.
- Lluakaçai, Edlira. *Kur'an'a Rağmen Kadın*. İstanbul: Süleymaniye vakfı, 2018.
- Musa, Muhammed Yusuf. *el-Medhal li diraseti'l-fıkhı'l-islami*. Kahire: Dâru'l-kitab el-arabi, 2009.
- Müncid, Salahaddin. *el-Münteka min dirasati'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-kitab el-cedid, 1955.
- Nallino, C.A. “Nazeratun fi alâkâti'l-fıkh el-islami, bi'l-kânûni'r-Rûmânî”, *Hel li'l-kanuni'r-rumi teşirun ale'l-fıkhı'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmıyye, 1973. 7-25.
- Nallino, C.A. “Roma Hukukunun İslam hukukuna Tesiri Oldu mu?”, *İslam Fıkhı ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu. İstanbul: Yağmur yayınları, 1964. 53-67.
- Özsoy, İsmail. “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/110-126. İstanbul: TDV yayınları, 1995.
- Paşa, Sava. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956.
- Semerikandi, Semerikandi, Alaüddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetu'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmıyye, 1994.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. 3.basım, İstanbul: İFAV yayınları, 2012.
- Yaman, Ahmet. “Abdullah b. Mes'üd'un Hanefi Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, *Marife*, 4/2, (2004), 7-26.
- Yediıldız, Bahaeddin. “Vakıf” (Tarihte). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 2012. 42/479-486.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Medhal lidiraseti'ş-Şeria el-İslamiyye*. İskenderiyye: Daru Umer b. Hattab, 2001.

UZAKTAN EĞİTİMDE ÖĞRETMEN ADAYLARININ SİBER AYLAKLIK DAVRANIŞLARI VE SEBEPLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME: KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

AN INVESTIGATION ON PROSPECTIVE TEACHERS' CYBERLOAFING BEHAVIOURS
DURING DISTANCE EDUCATION, AND THEIR REASONS (THE CASE OF KİLİS 7
ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES)

ALİ GÜNGÖR

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ
ANA BİLİM DALI
ASSİSTANT LECTURER, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
RELİGİOUS EDUCATION
KİLİS, TURKEY

aligungor@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-7655-4021>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.995427>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
14 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Güngör, Ali, "Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği [An Investigation on Prospective Teachers' Cyberloafing Behaviours During Distance Education, and Their Reasons (The Case of Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 517-548.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



UZAKTAN EĞİTİMDE ÖĞRETMEN ADAYLARININ SİBER AYLAKLIK DAVRANIŞLARI VE SEBEPLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME: KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ¹

Öz

2019 yılında ortaya çıkan Covid-19 pandemisi ile birlikte hem dünyada hem de ülkemizde bütün kademelerde eğitimler online yapılmaya başlamıştır. Online eğitim, eğitimin sürdürülebilmesi ve öğrenme kayıplarının engellenmesi yönüyle iyi bir imkân olmakla beraber bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu yeni eğitim durumları, öğrencilerin arkadaş ortamlarından uzak ve uzun süre ekran başında kalmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda internet bağımlılığı ve derslerde internetin dışı amaçlarla kullanılması (siber aylaklık) eğitim ortamlarında internet kullanımının olumsuz etkileri arasında gösterilmektedir. Siber aylaklık, ders saatleri içerisinde, öğrencilerin interneti ders ile ilgisi olmayan işler için kullanma eğilimi veya davranışı olarak tanımlanmaktadır. Akıllı telefon olarak tanımlanan cihazların yaygınlaşmasıyla birlikte, yüz yüze eğitimdeki dersler esnasında telefonların amaç dışı kullanıldığı ile ilgili çok sayıda araştırma yapılmıştır. Pandemi sürecinde derslerin çoğunluğunun online yapılması, bu tür öğrenme ortamlarında siber aylaklık davranışlarının bilinmesini de gerektirmiştir. Pandemi döneminde diğer eğitimler gibi öğretmenlerin adaylık eğitimleri de uzaktan olmuştur. Bu araştırmada öğretmen adaylarının uzaktan eğitim dersleri sırasındaki siber aylaklık davranışlarının ve sebeplerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Akbulut, Dursun, Dönmez ve Şahin (2016) tarafından geliştirilen *Siber Aylaklık Davranışları Ölçeği* ve araştırmacı tarafından hazırlanan siber aylaklık sebeplerini belirlemeye yönelik açık uçlu sorulardan oluşan bilgi formu kullanılmıştır. Araştırma, tarama modelinde yapılmıştır. Katılımcılar, derslerin uzaktan eğitimle yapıldığı 2020-2021 öğretim yılında, bir devlet üniversitesinin Din eğitimi öğretmeni yetiştiren İslami İlimler Fakültesinde öğrenim görmekte olan, farklı cinsiyet, başarı durumu ve sınıf düzeyindeki 187 öğrenciden oluşmaktadır. Anket uygulaması yapılmadan önce *Siber Aylaklık Ölçeği*ni geliştiren akademisyenlerden ve anket uygulamasının yapılacağı üniversitenin etik kurulundan gerekli izinler alınmıştır. 10 öğrenci ile anketin ön uygulaması yapılmış ve alınan dönütlere göre açık uçlu sorularda gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Pandemi şartlarından dolayı öğrencilere anket uygulaması elektronik ortamda yapılmıştır. 200 öğrenciden veri alınmış ancak yapılan elemeler sonunda, bazı sorulara cevap vermeyen 13 öğrenci değerlendirme dışı bırakılmış ve değerlendirmeye alınan katılımcı öğrenci sayısı 187 olarak belirlenmiştir. Verilerin analizi SPSS 25. programıyla yapılmıştır. Ayrıca siber aylaklık sebeplerini belirlemeye yönelik sorulan, açık uçlu soruların cevaplarından elde edilen verilerin analizinde, içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi sonucunda oluşturulan kod ve kategoriler, bir alan uzmanı araştırmacı ile karşılaştırmalı olarak belirlenmiştir. Araştırmanın geçerliğini sağlamak için, toplanan veriler ayrıntılı olarak raporlanmış ve sonuçlara nasıl ulaşıldığı bütün aşamaları ile açıklanmıştır. Ayrıca sonuçlar bu konuda daha önce yapılan benzer araştırma sonuçları ile karşılaştırılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre, öğretmen adaylarının *Siber Aylaklık Ölçeğinden* aldıkları toplam puan ortalamalarının *çok düşük* düzeyde olduğu belirlenmiştir. *Siber Aylaklık Ölçeği* alt boyutlarındaki puan ortalamalarına bakıldığında ise *Paylaşım* alt boyutunun *düşük* ve sırasıyla *Durum güncelleme*, *İçerik erişimi*, *Alışveriş* ve *Oyun/Bahis* alt boyutlarının *çok düşük* düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğretmen adaylarının siber aylaklık toplam puanlarında cinsiyet, not ortalaması, mezun olu-

¹ Bu çalışma Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu tarafından 23.03.2021 tarihinde onaylanmıştır.

nan okul türü ve sınıf düzeyi değişkenleri açısından anlamlı bir fark olmadığı sonucuna varılmıştır. Öğrencilerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar içerik analizi yoluyla değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonunda siber aylaklık sebeplerinin; öğrenciden, öğreticiden, uzaktan eğitim uygulamasından ve dış faktörlerden kaynaklanan sebepler olarak dört kategori altında toplandığı tespit edilmiştir. Öğrenciden kaynaklanan siber aylaklık davranışlarının, can sıkıntısı, merak, dersi sevmeme, motivasyon eksikliği, eğlenme isteği, internet bağımlılığı ve iki işi birden yapacağına inanma gibi sebeplerle yapıldığı belirlenmiştir. Öğrencilerin dersten verim alamaması, öğretmenin öğretim yöntemi ve öğrencileri aktif olarak derse katamaması gibi sebeplerin öğrencilerin dersten sıkılmasına ve ders dışı internet ortamlarına yönelmelerine sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca öğrencilerin uzaktan eğitime girdikleri internet sitesinde yaşanan bazı teknik sorunlar, ders esnasında internete bağlı oldukları için arkadaşlarından gelen bildirimler ve öğretmenin kendilerini yüz yüze eğitimde olduğu gibi görmemesinin siber aylaklık davranışı yapmalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Öğretmen adayı, Siber aylaklık, İslami İlimler Fakültesi Öğrencileri.

AN INVESTIGATION ON PROSPECTIVE TEACHERS' CYBERLOAFING BEHAVIOURS DURING DISTANCE EDUCATION, AND THEIR REASONS (THE CASE OF KILIS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES)

Abstract

With the COVID-19 pandemic that emerged in 2019, educational activities started to be conducted online at all education levels all around the world as well as in our country. Although distance education has offered the chance to prevent learning losses and to continue education, the fact that students of all ages are away from their friends and stay in front of a screen for a long time has resulted in some problems. Moreover, internet addiction and the use of the internet for other purposes outside the classroom, that is cyberloafing, are among the negative effects of the internet use in educational settings. Cyberloafing is defined as students' tendency or behaviour to use the internet for purposes that are not related to the course during class hours. Stemming from the widespread use of the internet especially in mobile phones, cyberloafing behaviours have often been encountered during the lessons held in face-to-face education, and many studies have been conducted on this issue in recent years. The reason for the need to know how the cyberloafing behaviours develop is the fact that the majority of the courses have been taught via distance education since the beginning of the pandemic. This study, therefore, aimed to determine the prospective teachers' cyberloafing behaviours during online lessons and their reasons. For this purpose, the "Cyberloafing Behaviour Scale" developed by Akbulut, Dursun, Dönmez, and Şahin (2016) in addition to an information form prepared by the researcher and consisting of open-ended questions to explore the causes of cyberloafing. The research was conducted as a survey, involving 187 students of different genders, achievement statuses and grade levels, studying at the Faculty of Islamic Sciences, which trains Religious Culture and Ethics teachers in a state university in the 2020/21 academic year, when the courses were taught via distance education. Prior to the survey, necessary permissions were obtained from the academics who developed the "Cyberloafing Scale" and the ethics committee of the university where the survey would be conducted. The preliminary study of the survey was carried out with 10 students and necessary corrections were made

in the open-ended questions according to the feedback received. Due to the pandemic conditions, the questionnaires were administered to the students electronically. Data were obtained from 200 students, but at the end of the eliminations, 13 students who did not answer some questions were excluded, and 187 students were involved as participants. The data collected were uploaded to the SPSS Statistics 25 in order to perform statistical analyses. The content analysis method was used for analysing the data obtained from the responses to the open-ended questions asked to identify the causes of cyberloafing. The codes and categories were created comparatively with a field expert researcher as a result of the content analysis. In order to ensure the validity of the research, the collected data were reported in detail and the way the results were reached was explained in all stages. In addition, the results were compared with the results of previous similar studies on this subject. The results of this study showed that the total mean scores of the prospective teachers from the "Cyberloafing Scale" were at a 'very low' level. The analysis of the mean scores of the sub-dimensions of the "Cyberloafing Scale" indicated that the scores for the sub-dimension of 'Sharing' was 'Low', whereas the sub-dimensions of 'Real-time updating', 'Accessing online content', 'Shopping', and 'Gaming/Gambling' were found 'Very low', respectively. In conclusion, no significant difference was found in the cyberloafing-related total scores of the prospective teachers in terms of gender, grade point average, type of high school, and grade level variables. The student responses given to the open-ended questions were evaluated through content analysis, upon which the reasons for cyberloafing were grouped under four categories such as the reasons emanated from students, instructors, distance education application, and other external factors. Depending on data, cyberloafing behaviours originated by students were found to depend on such reasons as boredom, curiosity, disliking the lesson, lack of motivation, desire to have fun, internet addiction, and believing that they can do two things at the same time. It has also been concluded that the reasons such as the students' inability to achieve efficient learning during the lesson, the teachers' teaching methods and inability of actively involving the students in the lesson cause the students to feel bored of the lesson and turn to the extracurricular internet environments. It is also understood that some technical problems experienced by students on the website where they go online for distance education, the notifications they receive from their friends as they are connected to the internet during the lesson, and the fact that teachers do not see them unlike in face-to-face education influence their cyberloafing behavior.

Keywords: Religious education, Distance Education, Prospective Teachers, Cyberloafing, Students of the Faculty of Islamic Sciences.

GİRİŞ

Gelişim teknolojilerindeki gelişmeler hayatın her alanını etkilemektedir. İnternete erişim imkanlarının artması birçok alanda insanların işlerini kolaylaştırmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu araştırmalarında internet kullanım oranı bir önceki yıla göre 4 puanlık artışla, 2020 yılında %79,0 olarak belirlenmiştir. Evden İnternete erişim imkanı ise %90,7'ye ulaşmıştır.² İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte insanlar,

² "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması".

hem kamu kurumlarının hem de özel kurumların sanal ortamlarda sağladıkları bir çok hizmetten, zamandan tasarruf sağlayarak düşük maliyetlerle yararlanabilmektedir. Bunlardan en önemlisinin de eğitim hizmeti olduğu söylenebilir. Ülkemizde 4.195.744 öğrenci açık öğretim, 79.523 öğrenci ise uzaktan eğitim yoluyla yükseköğretimden yararlanmaktadır.³

2019 yılında ortaya çıkan Covid-19 pandemisi ile birlikte hem dünyada hem de ülkemizde bütün kademelerde eğitimler online yapılmaya başlamıştır. Online eğitim, eğitimin sürdürülebilmesi ve öğrenme kayıplarının engellenmesi yönüyle iyi bir imkan olmakla beraber bazı sorunları da beraberinde getirmiştir.⁴ Bu yeni eğitim durumları öğrencilerin arkadaş ortamlarından uzak ve uzun süre ekran başında kalmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda internet bağımlılığı ve derslerde internetin ders dışı amaçlarla kullanılması (siber aylaklık) eğitim ortamlarında internet kullanımının olumsuz etkileri arasında gösterilmektedir.⁵ Siber aylaklık ya da sanal kaytarma; çalışanların iş saatlerinde kurumun internetini özel işlerinde kullanması ve internette verimsiz zaman harcama olarak tanımlanmaktadır.⁶ Bu tanımlama mobil internet kullanımının yaygınlaşmadığı dönemde yapıldığı için siber aylaklık davranışı, işyerlerindeki kurum interneti kullanımı ile sınırlandırılmıştır.

Kalaycı,⁷ iş ortamları ile ilgili yapılan siber aylaklık tanımlamalarından hareketle, eğitim için bir tanım yapma gereği duymuş ve siber aylaklığı, “*öğrencilerin ders saatleri içerisinde, interneti ders ile ilgisi olmayan işler için kullanma eğilimi ve/veya davranışı*” olarak tanımlamıştır. Ancak Kalaycı'nın eğitim faaliyetleri için yaptığı siber aylaklık tanımının da sadece öğrenciyi dikkate aldığı ve okul yöneticisi ve öğretmenler gibi diğer eğitim paydaşlarını tanım dışında bıraktığı görülmektedir.

Yukarıdaki tanımlarda yer alan bazı sınırlamaları kaldırarak ve gittikçe yaygınlaşan uzaktan eğitim etkinlikleri ile birlikte sınıf kavramındaki anlam genişlemesini de dikkate alarak eğitimde siber aylaklık için şöyle bir tanımlama yapılabilir: Eğitimde siber aylaklık, eğitim çalışanlarının veya öğrencilerin eğitim ortamlarında iş/ders esnasında interneti amacı dışında kullanma davranışdır.

³ YÖK, “<https://istatistik.yok.gov.tr> Erişim, 08/05/2021”.

⁴ Emin Karip, “COVID-19: Okulların Kapatılması ve Sonrası”.

⁵ Çağdaş Ümit Yazgan - Ahmet Faruk Yıldırım, “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 8 (Özel Sayı) (2020), 5-23.

⁶ Vivien K. G. Lim, “The it way of loafing on the job: Cyberloafing, neutralizing and organizational justice”, *Journal of Organizational Behavior* 23 (2002), 677.

⁷ Esin Kalaycı, *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 14.

Siber aylıklık etkinlikleri sosyopsikolojik bir değişken olan *bilişsel kapılma* kavramı ile de ilişkilendirilmektedir.⁸ Bilişsel kapılma, “*bireyin tüm dikkatinin yalnızca bir cisim tarafından tüketilmesi durumu*”,⁹ “*teknoloji kullanımı esnasında kişilerin yaşadıkları derin bağlılık durumu*”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Siber aylıklık, “*bireyin herhangi bir işle meşgulken, daha çekici, eğlenceli, özgür ve baştan çıkarıcı olan dijital cihazlara ve platformlara doğru odağının kayması durumu*” olarak ifade edilen, *dijital çelinme*¹¹ kavramıyla da yakından ilişkilidir.

Yapılan araştırmalar öğrencilerin farklı sebeplerle siber aylıklık davranışları sergilediğini ortaya koymuştur. Bir araştırmada ders esnasında internette ders dışı gezinmenin internet bağımlılığından kaynaklandığı ve siber aylıklık davranışı ile bu bağımlılık arasında ilişki olduğu ifade edilmiştir.¹² Ayrıca öğretmen adaylarının siber aylıklık davranış düzeylerini belirlemeye yönelik araştırmalar da yapılmıştır. Tatlı¹³ tarafından yapılan araştırma sonucunda öğretmen adaylarının ders sırasında *nadiren* siber aylıklık yaptıkları, yapılan siber aylıklık davranışlarının ise genellikle sosyal ağlara ve haber sitelerine girme şeklinde gerçekleştiği tespit edilmiştir. Ders sırasında cep telefonu ile ilgilenme ve internete girme sıklığı arttıkça öğretmen adaylarının siber aylıklık düzeylerinin de arttığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarında kazanılan davranışların mesleği uygulamada da etkili olacağı düşünülebilir. Zira yapılan bir araştırma sonucunda öğrencilerin derslerde yaptıkları siber aylıklık davranışları ile günlük yaşamlarında internette yaptıkları davranışların benzerlik gösterdiği belirtilmiştir.¹⁴ Ayrıca öğretmenlerin ders sırasında siber aylıklık/sanal kaytarma davranışı gösterdikleri ile ilgili araştırmalar da bulunmaktadır.¹⁵ Öğretmen adaylarının ders ortamlarında

⁸ Öznur Tanrıverdi - Feride Karaca, “Ergenlerin Demografik Özelliklerine Göre Bilişsel Kapılma ve Siber Aylıklık Etkinlik Düzeylerinin İncelenmesi”, *Addicta: The Turkish Journal on Addiction* 5 (2018), 285-315.

⁹ Fatih Arıkan - Hasan Özgür, “Öğretmen Adaylarının Siber Aylıklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2019), 865.

¹⁰ Tanrıverdi - Karaca, “Ergenlerin Demografik Özelliklerine Göre Bilişsel Kapılma ve Siber Aylıklık Etkinlik Düzeylerinin İncelenmesi”, 287.

¹¹ Adile Aşkım Kurt vd., “Dijital Çelinme: Bir Kavram Çalışması”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 11/1 (2021), 51.

¹² Yazgan - Yıldırım, “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylıklık Davranışları”.

¹³ Yusuf Tarık Tatlı, *Öğretmen Adaylarının Siber Aylıklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi* (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁴ Kalaycı, *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylıklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 55.

¹⁵ Mesude Ekici, *Öğretmenlerin Okullarda Siber Kaytarma Davranışlarına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri (Pamukkale ve Merkezefendi İlçeleri Örneği)* (Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri En-

siber aylaklık davranışları göstermeleri, bu davranışlarını öğretmen olduk-tan sonra kendi iş ortamlarına da yansıtabileceklerini akla getirmektedir.

Covid-19 pandemisi süreciyle birlikte üniversiteler online eğitim uygulamasına geçmiştir.¹⁶ Bu geçişle birlikte, öğrencilerin bilgisayar başında ve internette kalma sürelerinin de doğal olarak artışlar meydana gelmiştir. Uzaktan eğitimde öğretmen gözetimi yüz yüze eğitime göre daha az etkili olacağından, öğrencilerin öğrenmede kendi sorumluluklarını daha fazla üstlenmeleri, öğrenme süreçlerine daha aktif katılmaları ve başarılı olabilmeleri için iç denetim odaklı hareket etmeleri gerekmektedir.

Yükseköğretim öğrencileri ve öğretmen adayları için, yüz yüze eğitimde siber aylaklık davranışları farklı sebeplerle ve çeşitli düzeylerde gözlem-lenen bir durumken,¹⁷ acaba online eğitime geçilmesi, öğrencilerin sınıf ortamından, öğretmen gözetiminden uzakta ve internetle daha fazla baş başa kalması, ders dışında başka şeylerle uğraşma davranışlarını nasıl etkilemiştir. Her ne kadar din eğitimi bilimcileri tarafından uzaktan eğitim uygulamaları konusunda bazı çalışmalar yapılmış olsa da¹⁸ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve İmam Hatip Lisesi (İHL) meslek dersleri öğretmen adaylarının hem yüz yüze eğitimde hem de uzaktan eğitimdeki siber aylaklık davranış düzeyleri ve sebeplerini belirlemeye yönelik bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Yükseköğretim sisteminde din eğitimi öğretmeni sadece İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde yetiştirilmektedir. Bu araştırmanın problem cümlesini “İslami ilimler fakültesinde eğitim gören öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık sergileme dü-zeyleri nedir ve onları bu davranışa yönlendiren sebepler nelerdir?” sorusu

stitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mustafa Serkan Günbatar vd., “Öğretmenlerin Siber Aylaklık Düzeyleri İle Mobil Bağımlılık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 2018, 32-37.

¹⁶ YÖK, “<https://covid19.yok.gov.tr/Documents/alinan-kararlar/04-uzaktan-egitim-ve-yks-ertelenme-sine-iliskin.pdf> (Erişim Tarihi:29/07/2021)”.

¹⁷ Arıkan - Özgür, “Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”; Berrin Doğusoy vd., “Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışlarının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/3 (20 Mayıs 2020), 1321-1332; Deniz Gezgin - Fırat Sarsar, “Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylaklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2020), 243-256.

¹⁸ Yasin Yiğit, “Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları (Sivas Zara İlçesi Örneği)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (25 Haziran 2021), 187-204; Muhammet Fatih Genç - Süleyman Gümrükçüoğlu, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları”, *Turkish Studies* 15/4 (2020), 403-422; Muhammet Fatih Genç vd., “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 71-97; Muhammed Ali Yazıbaşı vd., “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Ulum* 4/1 (2021), 231-264; Yusuf Aydın vd., “Yüksek Öğretimde Uzaktan Eğitimin İmkanı ve Karşılaşılan Problemler: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/4 (2021), 1141-1159.

oluşturmaktadır. Bu ana problemde hareketle aşağıdaki sorulara da cevap aranacaktır:

1- DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık sergileme düzeyleri nedir?

2- DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık sergileme düzeyleri cinsiyet, mezun olunan okul, sınıf düzeylerine göre farklılaşmakta mıdır?

3- DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmen adaylarını uzaktan eğitimde siber aylaklık davranışına götüren sebepler nelerdir?

1.YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın deseni, katılımcıları, veri toplama araçları ve verilerin analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

1.1.Araştırmanın Deseni

Öğretmen adaylarının siber aylaklık davranışı sergileme düzeyleri ve siber aylaklık yapma sebepleri konusundaki görüşlerinin tespitini amaçlayan bu araştırma, tarama modeline göre yapılmıştır. Siber aylaklık düzeylerinin tespiti için siber aylaklık ölçeği ile veri toplanmıştır. Siber aylaklık sebeplerini öğrenmek için ise açık uçlu sorular sorulmuştur. Dolayısıyla araştırma verileri karma yöntemle hem nicel hem de nitel olarak elde edilmiş ve analiz edilmiştir. Araştırmada karma araştırma yöntemi desenlerinden biri olan yakınsayan paralel desen kullanılmıştır. Bu desen, nicel ve nitel aşamaları araştırma sürecinde eş zamanlı olarak uygulanmasını esas almaktadır.¹⁹ Araştırmanın nicel ve nitel verileri aynı anket formuyla aynı zamanda toplandığı için bu desen tercih edilmiştir.

1.2. Araştırmanın Katılımcıları

Araştırmanın katılımcılarını, 2020-2021 öğretim yılında Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. 200 öğrenciden veri alınmış ancak yapılan elemeler sonunda, bazı sorulara cevap vermeyen 13 öğrenci değerlendirme dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla değerlendirmeye alınan katılımcı öğrenci sayısı 187 olarak belirlenmiştir. 1000'in altındaki küçük nüfuslarda %30'luk örneklem yeterli görülmektedir.²⁰ Katılımcı özellikleri Tablo 1'de verilmiştir.

¹⁹ John W. Creswell - Vicki L. Plano Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*, çev. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede (Anı Yayıncılık, 2015), 79.

²⁰ Zehra Keser Özmandar, "Örnekleme Yöntemleri ve Örneklem Süreci", *Eğitim Yönetiminde Araştırma* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 104.

Örneklem seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerin biri olan ölçüt örnekleme yöntemi²¹ esas alınmıştır. Katılımcı seçiminde esas alınan ölçüt, araştırma amacına dayalı olarak 2020-2021 öğretim yılında, derslerini uzaktan eğitimle alan, sınıf düzeyleri farklı kız ve erkek, İslami İlimler Fakültesi öğrencileri olarak belirlenmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Kişisel Özellikleri

Özellik	Grup	f	%
Sınıf	1.Sınıf	56	29,9
	2.Sınıf	43	23,0
	3.Sınıf	51	27,3
	4.Sınıf	37	19,8
Okul türü	Anadolu Lisesi	76	40,6
	İmam Hatip Lisesi	100	53,5
	Meslek Lisesi	9	4,8
	Fen/Sosyal Bil. Lisesi	2	1,1
Not ortalaması	0-50 Puan	3	1,6
	51-60 Puan	3	1,6
	61-70 Puan	40	21,4
	71-80 Puan	82	43,9
	81-90 Puan	58	31,0
	91-100 Puan	1	0,5
Cinsiyet	Kadın	158	84,5
	Erkek	29	15,5
Toplam		187	100,0

Tablo 1'e göre, katılımcıların yarıdan fazlası İmam Hatip Lisesi mezunudur. İslami İlimler Fakültesi için bu normal karşılanacak bir durumdur. Katılımcıların çoğunluğu (%65,3), 61-80 puan not ortalamasına sahiptir. Katılımcıların büyük çoğunluğu kadın öğrencilerden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın veri toplama araçları; öğrenci kişisel bilgi formu, *Siber Aylaklık Ölçeği* ve öğrencilerin derslerde siber aylaklık yapma nedenlerini

²¹ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 140.

belirlemeye yönelik açık uçlu soruların yer aldığı mülakat formu olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Araştırma verilerinin toplanmasında kullanılacak, *Siber Aylaklık Ölçeğini* geliştiren yazarlardan kullanım izni ve Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulundan 23/03/2021 tarih ve 2021/08 sayılı karar ile uygulanma izni alınmıştır. Akabinde ölçek, 26/03/2021 ile 30/04/2021 tarihleri arasında elektronik ortamda uygulanmıştır. Ölçek formunda, katılımın gönüllülük esasına göre olduğu, anketin sadece bilimsel araştırma için kullanılacağı, madde sayısı, tahmini cevaplama süresi, katılımcının kimliğini ortaya çıkaracak özel bilgiler istenmediği ve cevapların nasıl verileceği gibi konuları içeren açıklamalar yer almıştır. Böylelikle öğrencilerin rahat cevap vermeleri sağlanmaya çalışılmıştır.

Akbulut ve arkadaşları tarafından geliştirilen *Siber Aylaklık Ölçeği* 5'li Likert tipinde, 30 madde ve 5 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek maddeleri katılımcılar tarafından *hiçbir zaman* (1), *nadiren* (2), *arasıra* (3), *genellikle* (4), ve *her zaman* (5) şeklinde dereceleme seçenekleri ile değerlendirilmektedir. Ölçeğin alt boyutları; *Paylaşım* (1-9. maddeler), *Alışveriş* (10-16. maddeler), *Durum güncelleme* (17-21. maddeler), *İçerik erişimi* (22-26. maddeler) ve *Oyun / Bahisden* (27-30. maddeler) oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.95 olarak belirtilmiştir.²² Araştırmamız çerçevesinde Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı yine 0.95 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının Cronbach alfa güvenilirlik katsayıları ise; *Paylaşım* alt boyutu 0.89, *Alışveriş* alt boyutu 0.90, *Durum güncelleme* alt boyutu 0.89, *İçeriğe erişimi* alt boyutu 0.89 ve *Oyun/Bahis* alt boyutu 0.84 olarak bulunmuştur. Elde edilen bu değerler ölçeğin *oldukça güvenilir* olduğunu göstermektedir.²³ Bu araştırmada veri setine uygun faktör yapısını belirlemek için bakılan Kaiser-Meyer- Olkin (KMO) değeri 0.901 olarak çıkmıştır. Bu değer 0.7 ve üzerinde çıkması *iyi* olarak değerlendirilmektedir.²⁴ Ayrıca Bartlett testi değeri ($p=0.000$ $p<0.05$) olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar, öğrencilerinin siber aylaklık sergileme düzeylerini belirlemek için ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

Araştırma amacına yönelik daha teferruatlı bilgilere ulaşmak için öğrencilere, ders esnasında başka internet sitelerine gitme sebeplerini belirlemeye yönelik açık uçlu sorular sorulmuştur. Bu soruların cevapları içerik analizi yöntemiyle analiz edilerek araştırma bulguları zenginleştirilmiştir.

²² Yavuz Akbulut vd., "In search of a measure to investigate cyberloafing in educational settings", *Computers in Human Behavior* 55 (2016), 616-625.

²³ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 391.

²⁴ Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, 325.

1.4. Verilerin Analizi

Elektronik ortamda toplanan veriler SPSS 25. programına aktarılarak analiz edilmiştir. Açık uçlu soruların analizi ise içerik analizi yoluyla yapılmıştır.

Söz konusu verilerin normal dağılıp dağılmadığını belirlemek amacıyla Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmış ($p=0.000$ $p<0.05$), çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri (2,255-5,868 arası) bulunmuştur. Hem Kolmogorov Smirnov testinde p değerinin 0.05'den küçük çıkması hem de çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin -1.96 ile +1.96 aralığı dışında olmasından dolayı verilerin normal dağılım göstermediği kabul edilmiştir.²⁵

Örneklemin, ölçekten aldıkları puan ortalamaları (\bar{x}) ve standart sapma (ss) değerleri hesaplanmış ve bazı değişkenlere bağlı olarak ölçek puanlarında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek için ikili gruplarda nonparametrik testlerden Mann Whitney U, ikiden fazla gruplarda Kruskal Wals testleri ile hesaplamalar yapılmıştır. Analizlerde anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiştir.

Araştırmanın geçerliğini sağlamak için, toplanan veriler ayrıntılı olarak raporlanmış ve sonuçlara nasıl ulaşıldığı bütün aşamaları ile açıklanmıştır. Ayrıca sonuçlar bu konuda daha önce yapılan araştırma sonuçları ile karşılaştırılmıştır.²⁶ Siber aylaklık ölçeği sonuçları 5.00-1.00=4.00 puanlık bir genişliğe dağılmışlardır. Bu genişlik beşe bölünerek öğretmen adaylarının siber aylaklık düzey aralıkları belirlenmiştir. Buna göre; 1.00-1.79 puan aralığı, *çok düşük*, 1.80-2.59 *düşük*, 2.60-3.39 *orta*, 3.40-4.19 *yüksek* ve 4.20-5.00 arası *çok yüksek* olarak değerlendirilmektedir.

Nitel veriler, iki alan uzmanı araştırmacı tarafından analiz edilmiştir. İçerik analizi için öncelikle iki araştırmacı ayrı ayrı kodlama yapmış daha sonra birlikte yapılan değerlendirmede kodlamalar birleştirilmiştir. Nitel verilerdeki örnek katılımcı ifadeleri aynen verilmiştir. İfadelerin sonuna katılımcı özellikleri kısaca yazılmıştır. Örnek olarak; (**Ö20-3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi**) ifadesinde, ilk sıradaki sayı katılımcı sırasını, ikinci sıradaki sayı katılımcının sınıf düzeyini, üçüncü sıradaki ifade cinsiyetini, dördüncü sıradaki sayı aralığı başarı puan ortalamasını ve beşinci sıradaki ifade, katılımcının mezun olduğu okul türünü belirtmektedir. Açık uçlu sorulardan elde edilen katılımcı ifadeleri aynen alınmış ancak ele alınan kategoriyle ilgili önemli yerlerin altı çizilerek daha belirgin hale getirilmiştir.

²⁵ Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, 85,89.

²⁶ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 291.

2. BULGULAR

Bu bölümde, öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylıklık sergileme düzeylerine ve siber aylıklık davranışlarının sebeplerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

2.1. Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimde Siber Aylıklık Sergileme Düzeylerine Yönelik Bulgular

Aşağıdaki tabloda öğretmen adaylarının *Siber Aylıklık Ölçeğinden* aldıkları puanlarla ilgili betimsel bulgular yer almaktadır.

Tablo 2. Siber Aylıklık Ölçeği ve Alt Boyutları ile İlgili Bulgular

Siber aylıklık ölçeği maddeleri		\bar{x}	ss	Düzyey
1.Boyut	Sanal ortamda ders işlenirken arkadaşlarımın sosyal ağ sayfalarını incelerim.	2,96	1,18	Orta
	Sanal ortamda ders işlenirken arkadaşlarımın paylaştığı içeriklere bakarım.	2,10	1,16	Düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken sosyal ağlarda içerik (yazı, fotoğraf, video vb.) paylaşıyorum.	1,82	1,09	Düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken paylaşılan eğlenceli videoları izlerim.	2,14	1,19	Düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken paylaşılan fotoğraflarda arkadaşlarımı etiketlerim	1,63	1,06	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken sosyal ağlarda durum güncellemesi yaparım.	1,60	1,02	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken paylaşılan fotoğraflara yorum yaparım.	1,40	0,90	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken ilgimi çeken paylaşımları beğenirim.	2,70	1,11	Orta
	Sanal ortamda ders işlenirken arkadaşlarımla mesajlaşıyorum.	1,72	1,04	Çok düşük
Birinci boyut genel ortalama: Paylaşım (Sharing)		2,00	,80	Düşük
2.Boyut	Sanal ortamda ders işlenirken alışveriş sitelerinden alışveriş yaparım.	1,42	0,96	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken fırsat sitelerini (Grupanya, Bonubon vb.) ziyaret ederim.	1,25	0,77	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken alışveriş sitelerini ziyaret ederim.	1,64	1,01	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken açık arttırma sitelerini (Gittigidiyor, e-bay vb.) ziyaret ederim	1,30	0,83	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken bankacılık işlemleri gerçekleştiririm.	1,51	0,92	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken ikinci el ilan sitelerini incelerim.	1,27	0,81	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlenirken iş ilanlarına bakarım.	1,22	0,71	Çok düşük

İkinci boyut genel ortalama: Alışveriş (Shopping)		1,37	,69	Çok düşük
3.Boyut	Sanal ortamda ders işlerken Tweet yazırım.	1,29	0,74	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken Tweet okurum.	1,63	1,02	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken beğendiğim bir tweeti yeniden yayınlıyorum (Retweet).	1,25	0,72	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken beğendiğim bir tweeti favorilerime eklerim (Favori).	1,39	0,91	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken çok konuşulan konulara (Trending topics) yorum yaparım.	1,45	0,92	Çok düşük
	Üçüncü boyut genel ortalama: Durum güncelleme (Real-time updating)	1,50	,80	Çok düşük
4.Boyut	Sanal ortamda ders işlerken internetten müzik indiririm.	1,44	0,91	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken internetten video izlerim.	1,58	1,05	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken internetten müzik dinlerim.	1,29	0,85	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken internetten video indiririm.	1,32	0,79	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken ihtiyacım olan uygulamaları indiririm.	1,92	1,13	Düşük
Dördüncü boyut genel ortalama: İçerik erişimi (Accessing online content)	1,50	,80	Çok düşük	
5.Boyut	Sanal ortamda ders işlerken bahis sitelerini ziyaret ederim.	1,07	0,45	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken bahis oynarım.	1,07	0,45	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken spor sitelerine girerim.	1,15	0,55	Çok düşük
	Sanal ortamda ders işlerken çevrimiçi oyun oynarım.	1,20	0,71	Çok düşük
Beşinci boyut genel ortalama: Oyun / Bahis (Gaming/ gambling)	1,12	,45	Çok düşük	
N=187 Ölçeğin bütünü genel ortalama	1,55	,60	Çok düşük	

Tablo 2'de öğretmen adaylarının *Siber Aylaklık Ölçeğinden* aldıkları toplam puan ortalamalarının ($\bar{x}=1.55$) *çok düşük* düzeyinde olduğu görülmektedir. Buna göre Din eğitimi öğretmen adaylarının puan ortalamaları Sınıf, Fen Bilgisi, Okul Öncesi, Türkçe, Sosyal Bilgiler ve Yabancı Dil öğretmenliği,²⁷ Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi (BÖTE) bölümü²⁸ ve Beden Eğitimi Öğretmenliği Bölümü²⁹ öğretmen adaylarıyla yapılan çeşitli araştırmalardaki puan ortalamalarından daha düşük çıkmıştır. Katılımcılarının %6,8'inin İlahiyat Fakültesi ve diğerleri başka fakültelerden öğrencilerden oluşan bir çalışmada³⁰ siber aylaklık davranışı ortalaması, ölçek ortalamasının altında, katılımcılarının %6,2 si

²⁷ Arıkan - Özgür, "Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 870; Tatlı, *Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi*, 39.

²⁸ Gezgin - Sarsar, "Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylaklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması", 248; Selma Şenel vd., "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/1 (2019), 101.

²⁹ Orhan Çınar - Zübeyr Cınıslı, "Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları", *Beden Eğitimi ve Spor Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2018), 44.

³⁰ Yazgan - Yıldırım, "Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları", 17.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinden oluşan başka bir araştırma da³¹ ise ölçek ortalamasının üstünde belirlenmiştir. Fakat söz konusu araştırmada fakülteler arası siber aylıklık düzeyi farkını ifade eden veriye yer verilmemiştir. Ayrıca Müzik, Resim, Sosyal Bilgiler, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık bölümü³² öğretmen adaylarıyla yapılan araştırma sonucunda siber aylıklık düzeyi ise bu araştırmamızın sonucuna benzer şekilde *düşük* çıkmıştır. Yukarıda bahsi geçen araştırmaların yüz yüze eğitimdeki siber aylıklık düzeyinin, araştırmamızda ise uzaktan eğitimdeki siber aylıklık düzeyinin ifade edildiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Alt boyutlardaki puan ortalamalarına bakıldığında ise *Paylaşım* (Sharing) alt boyutunun ($\bar{x}=2,00$) *düşük* ve sırasıyla *Durum güncelleme* (Real-time updating) ($\bar{x}=1,50$), *İçerik erişimi* (Accessing online content) ($\bar{x}=1,50$), *Alışveriş* (Shopping) ($\bar{x}=1,37$) ve *Oyun/Bahis* (Gaming/gambling) ($\bar{x}=1,12$) alt boyutlarının *çok düşük* düzeyde olduğu görülmektedir. Bu verilere göre öğretmen adayları, ders sırasında en çok arkadaşlarıyla sosyal ağlarda paylaşımlar yaparak, en az ise oyun/bahis sitelerinde gezinme veya oynama şeklinde siber aylıklık davranışı yaptıklarını belirtmektedirler. Öğretmen adaylarının 30 test maddesine verdikleri cevapların ortalamaları incelendiğinde, en yüksek katılım gösterdikleri maddenin, *Paylaşım* alt boyutundaki “*Sanal ortamda ders işlenirken arkadaşlarımın sosyal ağ sayfalarını incelerim.*” ($\bar{x}=2,96$) maddesi, en az katılım gösterdikleri maddenin ise, “*Sanal ortamda ders işlenirken bahis oynarım.*” ($\bar{x}=1,07$) maddesi olduğu görülmektedir. Ulaşılan veriler bu konuda yapılmış bazı araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.³³

2.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Bu başlıkta öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylıklık düzeylerinin; cinsiyet, not ortalaması sınıf düzeyi ve mezun olunan okul değişkenlerine göre farklılaşma durumları ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

³¹ Ramazan Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerin Siber Aylıklık Davranışlarını Yordama Durumlarının İncelenmesi* (İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 101.

³² Meltem Gülnar - Haluk Ünsal, “Üniversite Öğrencilerinin Akıllı Telefon Siber Aylıklık Durumları Hakkında Bir Çalışma”, *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 3/2 (2020), 95.

³³ Çınar - Cinsli, “Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylıklık Davranışları”, 44; Gezgin - Sarsar, “Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylıklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması”, 248; Şenel vd., “Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylıklık Seviyelerini Yordayan Faktörler”, 101.

2.2.1 Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimde Siber Aylaklık Düzeyleri ile Cinsiyet Değişkenine İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık düzeyleri ile cinsiyet değişkenine ilişkin istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma olup olmadığını belirlemek için, veriler normal dağılım göstermediğinden dolayı nonparametrik testlerden olan Mann Whitney U testi yapılmıştır. Test sonuçları Tablo 3'te verilmistir.

Tablo 3. Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimde Siber Aylaklık Düzeyleri ile Cinsiyet Değişkenine İlişkin Mann Whitney U Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	Z	p
Kadın	158	91,49	14455,50	1894,500	-1,481	0,139
Erkek	29	107,67	3122,50			

Tablo 3'teki Mann Whitney U testi sonuçlarına göre öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık düzeyleri cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermemektedir ($U=1894,500$, $Z=-1,481$, $p=0,139$, $p>0,05$). Bu bulguya göre öğretmen adaylarının siber aylaklık davranış düzeylerine ilişkin görüşlerinin cinsiyet değişkeninden etkilenmediği, kadın ve erkek her iki cinsiyetin de siber aylaklık davranışına ilişkin görüşlerinin benzer olduğu söylenebilir. Bu konuda yapılan araştırmaların çoğunda, erkek öğretmen adaylarının siber aylaklık puan ortalamalarının, kadın öğretmen adaylarının ortalamalarından daha yüksek olduğu ve aralarında anlamlı bir fark olduğu,³⁴ ortaya çıkmıştır. Diğer bazı araştırmalarda ise tıpkı bu araştırmamızın sonuçları gibi cinsiyetin anlamlı bir fark oluşturan değişken olmadığı ortaya çıkmıştır.³⁵ Bununla birlikte Beden Eğitimi Öğretmenliği Bölümü öğrencileriyle yapılan bir araştırmada ise kadın öğrencilerin, sadece “müzik, video dosyası indirme” ve “çevrimiçi alışveriş yapma” boyutlarında erkeklerden daha fazla siber aylaklık yaptıkları sonucu ortaya çıkmıştır.³⁶

³⁴ Tatlı, *Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi*, 41; Arıkan - Özgür, “Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 871; Yazgan - Yıldırım, “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları”, 18; Agah Tuğrul Korucu - Senem Kara, “Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylaklık Düzeyleri İle Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 1/1 (2019), 46; Şenel vd., “Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler”, 102.

³⁵ Doğusoy vd., “Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışlarının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, 1326.

³⁶ Çınar - Cinsli, “Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları”, 44.

2.2.2 Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimde Siber Aylaklık Düzeyleri ile Sınıf Düzeyi, Mezun Olunan Lise ve Not Ortalaması Değişkenine İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık düzeyleri ile sınıf düzeyi, mezun olunan lise ve not ortalaması değişkenine ilişkin durumu belirlemek için nonparametrik testlerden, Kruskal Wallis testi yapılmıştır. Test sonuçları Tablo 4'te verilmistir.

Tablo 4. Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimde Siber Aylaklık Düzeyleri ile Sınıf Düzeyi, Mezun Olunan Lise ve Not Ortalaması Değişkenine İlişkin Kruskal Wallis Testi Toplu Sonuçları

	Gruplar	n	Sıra Ort.	sd	χ^2	p	Anlamlı Fark
Sınıf	1.Sınıf	56	99,22	3	2,654	0,448	Fark yok
	2.Sınıf	43	92,58				
	3.Sınıf	51	98,13				
	4.Sınıf	37	82,05				
Okul Türü	Anadolu Lisesi	76	85,03	3	4,343	0,227	Fark yok
	İmam Hatip Lisesi	100	99,27				
	Meslek Lisesi	9	102,28				
	Fen/Sosyal Bil. Lisesi	2	134,00				
Not Ortalaması	0-50 Puan	3	107,17	5	5,229	0,389	Fark yok
	51-60 Puan	3	92,00				
	61-70 Puan	40	110,24				
	71-80 Puan	82	91,31				
	81-90 Puan	58	86,16				
	91-100 Puan	1	86,50				

Tablo 4'teki Kruskal Wallis testi sonuçları incelendiğinde, öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık davranışları; sınıf düzeyi [$\chi^2_{(3)}=2,654$, $p=0,448$ $p>0,05$], mezun olunan lise [$\chi^2_{(3)}=4,343$, $p=0,227$, $p>0,05$] ve not ortalaması [$\chi^2_{(5)}=5,229$, $p=0,389$ $p>0,05$] değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma göstermediği tespit edilmiştir. Bu bulguya dayalı olarak öğretmen adaylarının siber aylaklık davranış düzeylerine ilişkin görüşlerinin sınıf düzeyi, mezun olunan okul ve başarı düzeyi değişkeninden etkilenmediği söylenebilir. Dolayısıyla sınıf düzeyi, mezun olunan okul türü ve başarı durumu ne olursa olsun öğretmen adaylarının siber aylaklıkla ilgili görüşlerinin benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu konuyla ilgili yapılan araştırma sonuçları incelendiğinde; bazı araştırmalarda bu araştırmamızın sonucuyla aynı sonuç çıkmış ve sınıf düzeyinde anlamlı

fark görülmemiştir.³⁷ Başarı düzeyi değişkeninin siber aylıklık davranışı üzerine etkileri ile ilgili araştırmalarda ise, akademik ortalama arttıkça siber aylıklık davranışının azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.³⁸

2.3. Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitimdeki Siber Aylıklık Davranışlarının Sebeplerine İlişkin Bulgular

Öğretmen adaylarına uzaktan eğitim dersleri yapılırken sosyal ağlar, alışveriş siteleri gibi dersle ilgisi olmayan internet uygulamalarına neden girdikleri ile ilgili açık uçlu sorular sorulmuştur. Öğretmen adaylarının açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar içerik analizi yoluyla değerlendirilmiştir. İçerik analizi sonunda bazı tema ve kategoriler oluşturulmuştur (Tablo 5.).

Tablo 5. Siber Aylıklık Sebeplerine İlişkin Kod ve Kategoriler

Tema	Kategori	Kod	f	%
Siber aylıklık sebepleri	Öğrenciden kaynaklanan sebepler	Can sıkıntısı çekme	50	26,32
		Merak etme	18	9,47
		Dersi sevmeme	17	8,95
		Motivasyon eksikliği	10	5,26
		Eğlenme isteği	6	3,16
		İnternet bağımlılığı	5	2,63
		İki işi birden yapacağına inanma	2	1,05
			108	56,84
	Öğreticiden kaynaklanan sebepler	Yöntem teknik seçimi	22	11,58
		Dersten sıkılma	20	10,53
		Dersten verim alınamaması	8	4,21
			50	26,32
	Uzaktan (online) eğitimden kaynaklanan sebepler	Uzaktan eğitimi sevmeme	10	5,26
		Öğretmenin öğrenciyi görememesi	6	3,16
		Ders sırasında bildirim gelmesi	5	2,63
		Derse girmede sistem sorunu	3	1,58
			24	12,63
	Dış etkenler	Teknik sebepler	6	3,16
		İnternette yapılması gereken işler	2	1,05
			8	4,21
	Toplam	190	100,0	

Siber Aylıklık Davranışı Ölçeği sonuçlarına göre öğretmen adaylarının siber aylıklık sergileme düzeyleri *çok düşük* düzeyde çıkmıştı (Bk.Tablo

³⁷ Ramazan Çök - Mustafa Kutlu, "Üniversite Öğrencilerin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 4/1 (2018), 12; Tatlı, *Öğretmen Adaylarının Siber Aylıklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi*, 55.

³⁸ Şenel vd., "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylıklık Seviyelerini Yordayan Faktörler", 102; Çök, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerin Siber Aylıklık Davranışlarını Yordama Durumlarının İncelenmesi*, 118.

2.). Genel ortalamada *çok düşük* de olsa, yapılan siber aylaklık davranışının sebeplerini belirlemek için öğretmen adaylarına açık uçlu sorular sorulmuştur. Siber aylaklık davranışını niçin yaptıkları ve uzaktan eğitimin siber aylaklık davranışlarına ne gibi etkilerinin olduğu ile ilgili açık uçlu sorulara verilen cevapların içerik analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda oluşturulan Tablo 5'e göre, öğrencilerin siber aylaklık sebepleri: öğrenciden, öğreticiden, uzaktan eğitim uygulamasından ve dış faktörlerden kaynaklanan sebepler olarak dört kategori altında toplanmıştır. Tablo 5' teki görüş sayısı katılımcı öğretmen adayı sayısından fazla çıkmıştır. Bu fazlalık bazı öğretmen adaylarının siber aylaklık için birden fazla sebebi gerekçe olarak belirtmelerinden kaynaklanmaktadır. Öğretmen adaylarının siber aylaklık yapma sebepleri ile ilgili oluşturulan dört kategori ve bu konudaki katılımcı ifadeleri şöyle sıralanmaktadır:

1-Öğrenciden Kaynaklanan Sebepler

Öğrencilerin uzaktan eğitimde siber aylaklığa yönelme sebepleri incelendiğinde, öğrenciden kaynaklı sebeplerin diğer sebeplerden daha fazla (%56,84) dile getirildiği görülmektedir. Siber aylaklık davranışında öğrenci faktörü ile ilgili bazı ifadeler aşağıda verilmiştir:

“Eğer diğer sitelere girmişsem genelde can sıkıntısından dolayı girerim.”
(Ö137-4, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Bazen dersi dinlemekten sıkıldığım zaman bazen de bir şeyi merak ettiğim için girerim.” (Ö57-3, Kadın, 81-90, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“..ben akıllı telefondan giriyorum. Yukarıdan mesaj geldi mi merak edip bakıyorum ve dersi unutuyorum sonradan da dinleyesim gelmiyor.” (Ö163-2, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi)

“Genellikle girmem ama çok az da olsa dersi sevmediğim ya da sıkıldığım zamanlar girerim.” (Ö72-3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“Derslere odaklanamadığım için.” (Ö165-2, Kadın, 81-90, Anadolu Lisesi)

“Odaklanamama ve dersin ciddiyetine varamama sebeplerinden dolayı.”
(Ö64-1, Kadın, 81-90, Anadolu Lisesi)

“Aslında girmem girersem de böyle maç özetleri sitelerine girerim eğlence olsun diye.” (Ö41-1, Erkek, 0-50, İmam Hatip Lisesi)

“Derste komik bir olay, bilmediğimiz bir konu hakkında konuşmak için girerim. Ama en büyüğü derste sıkılınca, dersin dışı şeylere bakmaya ihtiyaç duyarım.” (Ö55-3, Kadın, 71-80, Anadolu Lisesi)

“Can sıkıntısı, sosyal medyaya bağımlılık.” (Ö70-3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Zaten pandemide neredeyse telefon bağımlısı olduk hayat damarlarımızdan biri olan telefon, internet elimizde dururken kuzu kuzu ders dinlemek pek mümkün olmadı.” (Ö142-3, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“Bazen mesaj gelir onu cevaplarım bazen canım sıkılır ders verimli geçmez diğer siteleri dolaşır tekrar derse dönerim ama dersin içeriğini kaçırmadan bir yandan hocayı dinlerim.” (Ö79-1, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“...Ayrıca eğer daha önce bakmadımsa dersle birlikte güncel haberlere de bazen bakarak aradan çıkarırım.” (Ö114-3, Kadın, 61-70, Fen /Sosyal Bilimler Lisesi)

Ders işlenirken, ders dışı internet ortamlarına niçin gittikleri ile ilgili açık uçlu soruya verilen cevaplar incelendiğinde öğrencilerin genellikle kendilerinden kaynaklı sebeplerle siber aylaklık yaptıklarını ifade ettikleri görülmektedir. *Can sıkıntısı*, siber aylaklık yapma sebeplerinin başında gelmektedir. *Merak ve dersi sevmeme* diğer etkenler olarak belirtilmektedir. Derse karşı *motivasyon eksikliği* ve *eğlenme isteği* de öğrencileri dersten koparan faktörler arasında yer almaktadır. Özellikle pandemi döneminde bütün işlerin internet üzerinden yapılmasının *internet bağımlılığı* oluşturduğu da bazı öğrenci ifadelerinden anlaşılmaktadır. Hatta öğretmen adaylarından bazıları hem online derse katılıp hem de diğer internet ortamlarında bulunarak, iki işi bir arada yapabildiğini bile dile getirmişlerdir. Öğrenciden kaynaklı siber aylaklık davranışları kategorisindeki gerekçeler bu araştırma sonuçlarına paralel şekilde, bazı araştırma bulgularında da yer almıştır.³⁹

2- Öğreticiden Kaynaklanan Sebepler

Açık uçlu sorulara verilen cevapların analizine göre, siber aylaklık davranışına gerekçe olarak öğrencilerin %26,32’sinin öğreticiden kaynaklı sebeplere yer verdikleri görülmektedir. Bu konudaki öğrenci ifadelerinden bazıları aşağıda verilmiştir:

“Dersi dinlediğim zaman hiçbir şey anlamıyorum canım sıkıldığı için ben de başka bir şeye bakıyorum.” (Ö96-2, Kadın, 61-70, Anadolu Lisesi)

“Bazı hocalar önümüzde hazır bulunan kitabı yalnızca okuyarak ders

³⁹ Esin Ergün - Arif Altun, “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/1 (2012), 44; Gezgin - Sarsar, “Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylaklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması”, 250; Ayşe Bağrıaçık Yılmaz, “Lisansüstü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Karma Bir Çalışma”, *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 123.

anlatıyor. Kitaptan farklı olarak birşey duymadıkça derse karşı ilgi duymuyoruz. Çünkü hazır önümüzde açılı okuyoruz, neden okuduğumuz birşeyi tekrar dinleyelim? Bu yalnızca sanal ortamda değil yüz yüze sınıf içinde de geçerli.” (Ö51-3, Erkek, 71-80, Anadolu Lisesi)

“Eğer çok sıkıcı, öğrenci katılımı olmayan bir ders ise can sıkıntısından giriyorum.” (Ö120-3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Slayt olmayan dersleri sadece dinlemek biraz sıkıcı.” (Ö118-1, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Dersten sıkıldığım zaman girerdim genellikle.” (Ö50-3, Kadın, 81-90, Anadolu Lisesi)

Yukarıdaki ifadelerle göre, öğrencilerin *dersten verim alamama*, öğreticinin *öğretim yöntemi* ve öğrencileri aktif olarak *derse katamaması* gibi öğreticiden kaynaklanan sebeplerin öğrencilerin dersten sıkılmasına ve ders dışı internet ortamlarına yönelmelerine sebep olduğu anlaşılmaktadır. Öğreticilerin öğrencilere dersi daha cazip hale getirip, öğrenci katılımını sağlayamamasından kaynaklı siber aylaklık davranışları kategorisindeki bu bulgular başka araştırma sonuçlarıyla da desteklenmektedir. ⁴⁰

3- Uzaktan (online) Eğitimden Kaynaklanan Sebepler

Öğrencilerin %12,63’ü uzaktan (online) eğitimden kaynaklanan sebeplerden dolayı dersten koparak dersle ilgili olmayan başka internet ortamlarına gittiklerini belirtmişlerdir. Bu kategori ile ilgili bazı öğrenci ifadeleri aşağıda verilmiştir:

“İnternet çekmiyor ve derste kopma oluyor. Bu yüzden İnternet çekene kadar şuraya bir bakıyım sonra dönerim derken orada zaman geçiyor ve derse tekrar dönüyorum zaten dersten kopmuş olunuyor böyle olunca da dersin hemen bitmesini istiyoruz.” (Ö35-1, Kadın, 71-80, Anadolu Lisesi)

“...internetin sürekli kesilip dersten çıkması.” (Ö44-1, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi)

“Bildirim geldiğinde bakarım.” (Ö164-2, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Bulduğum ders gruplardan mesaj gelmiştir veya birilerini ders ile ilgili bilgilendirmem gerekiyordu.” (Ö166-2, Kadın, 61-70, Anadolu Lisesi)

“WhatsApp a girerim diğer derslerin grubundan mesaj geldiği için.” (Ö77-2, Kadın, 0-50, Anadolu Lisesi)

“Dersten kopmama sebep olan şey hocanın derste bize söz hakkı verme-

⁴⁰ Çok, Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerin Siber Aylaklık Davranışlarını Yordama Durumlarının İncelenmesi, 162; Ergün - Altun, “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”, 44; Esat Yıldırım, Sınıf Öğretmeni Adaylarının Siber Aylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi (Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016), 58.

mesi ve üst üste (aralıksız) 3/4 saat derse girmek.” (Ö78- 3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Çünkü o kadar çok sıkıcı ve saçma bir sistemdi ki asla adapte olamadım derslerin bitmesi için saniyeleri saydım, baktım saniye saymakla olmuyor ben de başka sitelere girdim öyle olunca zaman daha iyi geçti.” (Ö142-3, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“Uzaktan eğitimde zaten dinlesem bile verim alamıyorum o yüzden dikkatim dağılıyor zaten. (Ö136- 3, Kadın, 71-80, Anadolu Lisesi)

“Hocalarımdan ve arkadaşlarımdan uzak olduğum için sınıf moduna hiç bir zaman giremedim.” (Ö93-1, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Tabiki uzaktan eğitim de (daha çok internette başka yerlere giriyorum) çünkü yüz yüze olunca hoca hep bizimle konuşuyor bizim dikkatimizi üstüne çekiyor online eğitimde hep dinliyoruz ben de hep başka sitelere giriyorum bazende uyuyorum.” (Ö20-3, Kadın, 71-80, İmam Hatip Lisesi)

“Tabi hocam veya arkadaşlarım beni görseydi daha farklı olurdu.” (Ö79-1, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi Dışında Bir Meslek Lisesi)

“Evet bazen can sıkıntısından ders işlerken başka sitelere girerim yüz yüze olsaydık en azından başka bir şeyle uğraştığımızda en azından hoca fark edip uyarınca tekrar dersa odaklanırdık.” (Ö163-2, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi)

“Aslında ben dersi açıyorum ve sonrasında ya bulaşık yıkıyorum ya evin işlerini yapıyorum, resim çiziyorum. Anlayacağınız dersi sadece açıyorum, sesi kısıyorum ve gidiyorum.” (Ö66-2, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi)

Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde öğrencilerin uzaktan eğitime girdikleri internet sitesinde (UZEP) yaşanan bazı teknik sorunlar, ders esnasında internete bağlı oldukları için arkadaşlarından gelen bildirimler ve öğretmenlerinin kendilerini yüz yüze eğitimde olduğu gibi görememesinin siber aylaklık davranışı yapmalarında etkili olduğunu anlaşılmaktadır. Ayrıca uzaktan eğitime adapte olmada yaşanan sorunlar ve ders aralarında teneffüslerin olmamasının dersten uzaklaşmalarında etkili olduğu dile getirilmektedir. Öğrencilere, dersin internetten olması, online dersten ayrılıp başka sitelere girmenizde etkili oldu mu şeklindeki soruya öğrencilerin yarısından biraz fazlası (%50,3) evet cevabını vermiştir. Uzaktan eğitim uygulaması pandemi sürecinde bütün öğretim düzeylerinde zorunlu olarak uygulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu genel, zorunlu uzaktan eğitim uygulaması henüz iki yılı bile doldurmadığı için uzaktan eğitimde siber aylaklık sebepleri ile ilgili araştırmalara henüz rastlanılmamıştır. Fakat genel olarak uzaktan eğitimin niteliği ve sorunları ile ilgili yapılan alan

araştırmalarında ortaya konulan veriler, bu araştırmamızda öğrencileri siber aylaklık davranışlarına yönelten sebeplerle benzerlik göstermektedir.⁴¹

4-Dış etkenler

Tablo 5'e göre bazı öğrenciler (%4,21) siber aylaklık davranışlarını *dış etkenlere* bağlamışlardır. Bu konudaki öğrenci ifadeleri şöyle örneklendirilebilir:

“Bağlantı sorunu nedeniyle hocanın ne dediği anlaşılmadığı için başka sitelere gidiyorum.” (Ö68-1, Kadın, 61-70, Anadolu Lisesi)

“... telefondaki diğer işimin aciliyeti (özellikle bankacılık ve mesajlaşma-arama)” (Ö170-2, Kadın, 81-90, Anadolu Lisesi)

“Acil o an yapmam gereken bir iş ise” (Ö179-1, Kadın, 81-90, Anadolu Lisesi)

Diğer faktörler kadar yüksek oranda olmasa da öğretmen adaylarının internette veya kendi cihazlarında *yaşanan teknik sorunlardan* dolayı dersin takibinin sağlıklı yapılamaması ve internette acilen yapılması gerektiğini düşündükleri *bazı işlerden* dolayı da siber aylaklık davranışına yöneldikleri görülmektedir. Öğrencilerin çok az bir bölümü de Türkiye genelindeki internet ağlarından kaynaklanan sorunların ve internette acil yapılması gereken işlerin derslerden koparak başka internet ortamlarına gitmelerinde etkili olduğunu belirtmiştir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

2020-2021 öğretim yılında yapılan bu araştırma, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi örneğinden hareketle öğretmen adaylarının, uzaktan eğitimdeki siber aylaklık sergileme düzeyini ve sebeplerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma verileri, öğretmen adaylarının *Siber Aylaklık Ölçeğinden* aldıkları toplam puan ortalamalarının *çok düşük* düzeyde olduğu, yapılan siber aylaklık davranışlarının ise genellikle *sosyal ağlara girme ve paylaşımları beğenme* şeklinde gerçekleştiği sonucunu ortaya koymuştur. Bu sonuçlar, öğretmen adayları ile yapılan başka araştırma sonuçlarıyla karşılaştırıldığında, İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin diğer öğretmen adaylarının siber aylaklık düzeyinin altında kaldığını göstermektedir. Fakat karşılaştırma yapılan diğer araştırmalar yüz yüze

⁴¹ Ayşe Betül Akdemir - Abdurrahman Kılıç, “Yükseköğretim Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bakışı”, *Milli Eğitim Dergisi* 49/Salgın Sürecinde Türkiye’de ve Dünyada Eğitim (2020), 694; Ömer Özer - Yunus Emre Çekici, “Uzaktan Eğitim Yoluyla Yürütülen Türk Dili Derslerinin Değerlendirilmesi: Nitel Bir Araştırma”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 99; E. Seda Koç, “Nasıl Bir Uzaktan Eğitim? 1 Yılın Sonunda Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2021), 16.

eğitimdeki siber aylaklık düzeyi, bu araştırma da ise uzaktan eğitimdeki siber aylaklık düzeyi ile ilgilidir. Öğrenciler, uzaktan eğitim ortamında internete bağlı bilişim araçlarıyla daha iç içe oldukları için, siber aylaklık düzeylerinin artması beklenirdi. Her ne kadar açık uçlu soruların cevaplarında bazı öğrenciler tarafından uzaktan eğitim ortamının siber aylaklık için müessir unsur olduğu belirtilse de bu durum ölçeğin genel ortalamasına fazla yansımamış ve öğretmen adaylarının siber aylaklık düzeyleri *çok düşük* çıkmıştır. Bunun sebeplerinden birisi de bir öğrencinin belirttiği gibi, “*zaten sınırlı olan internet kotalarının ders dışı faaliyetlere imkan vermemesi*” (Ö58-2, Kadın, 61-70, İmam Hatip Lisesi) olarak değerlendirilebilir. Zira pandemi sürecinde, zorunlu olarak yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmiş ve öğrencilerden bazıları internet kotalarının sınırlı olduğu hatta bazen çekmediği coğrafi bölgelerdeki evlerine dönmek durumunda kalmışlardır. Ayrıca bir kadın öğrenci “*evli ve çocuk sahibi olduğu için bazen dersleri bile ev işleriyle beraber yürüttüğünü*”, (Ö40-3, Kadın, 71-80, Anadolu Lisesi) bir erkek öğrenci de “*tarlada çalışırken kulaklıktan dersi dinlediğini*” (Ö38-2, Erkek, 61-70, İmam Hatip Lisesi) belirtmiştir. Bu verilerden hareketle, siber aylaklık düzeyinin çok düşük çıkma sebebinin sadece derslere karşı sorumluluk bilincinden kaynaklanmadığı bazı öğrencilerin zaman yokluğu ve sınırlı internet sebebiyle de siber aylaklık yapmadıkları sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca siber aylaklık düzeyinin farklılaşmasında katılımcıların nitelikleri ve ölçme araçları ile ilgili özelliklerin etkili olacağı da belirtilmektedir.⁴²

Öğretmen adayları ile ilgili araştırmaların çoğunda, erkeklerin siber aylaklık düzeyi kadınlarınkinden yüksek çıkmıştır. Bu araştırmada da genel ortalama istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmamakla beraber, erkek öğretmen adaylarının siber aylaklık ortalamaları kadınlarınkinden daha yüksek çıkmıştır (Tablo 3.). Bu verilerden hareketle erkeklerin daha fazla siber aylaklık yaptığı sonucuna ulaşılabilir. Çok (2018) tarafından, içinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin de bulunduğu 821 yükseköğretim öğrencisi ile yapılan araştırmada, erkek öğrencilerin siber aylaklık düzeyi kadınlarınkinden daha yüksek çıkmıştır. Aynı araştırmada *iç kontrol odağı* puan ortalamasında erkeklerin aldığı puan, kadınlarınkine göre anlamlı derecede daha düşük çıkmıştır. Ayrıca erkeklerin *akademik erteleme* toplam puan ortalaması, kadınların puan ortalamasından anlamlı derecede yüksek çıkmıştır.⁴³ Dolayısıyla cinsiyet değişkeni yönüyle, *kontrol odağı*

⁴² Yavuz Akbulut vd., “Cyberloafing and sosyal desirability bias among students and employees”, *Computers in Human Behavior* 72 (2017), 89.

⁴³ Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerin Siber Aylaklık Davranışlarını Yordama Durumlarının İncelenmesi*, 159.

ve *akademik erteleme davranışının* siber aylaklık için bir müessir unsur olduğu, ilgili araştırma için söylenebilirse de bu çalışmada bu iki değişken yoklanmadığı için bu korelasyonun genellenebilmesi zordur. Nitekim Beden Eğitimi Öğretmenliği Bölümü öğrencileriyle yapılan bir çalışmada, kadın öğrencilerin siber aylaklık düzeyi, siber aylaklığın niteliğine göre farklılaştığı, sadece *müzik, video dosyası indirme ve çevrimiçi alışveriş yapma* boyutlarında erkeklerden daha fazla siber aylaklık yaptıkları sonucu ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Çalışmamızın nitel verileri içinde erkeklerin neden daha fazla siber aylaklık yaptığını açıklayacak bir veriye de rastlanmamıştır. Dolayısıyla cinsiyet farklılığının siber aylaklığa etkisini belirlemeye yönelik müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Araştırmamızın sonucunda, öğretmen adaylarının uzaktan eğitimde siber aylaklık davranışlarının, sınıf düzeyi, mezun olunan lise ve not ortalaması değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma göstermediği tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili yapılan araştırma sonuçları incelendiğinde, sınıf düzeyinde siber aylaklık davranışı ile ilgili çok farklı sonuçlar görülmektedir.⁴⁵ Fakat başarı düzeyi değişkeninin siber aylaklık davranışı üzerine etkileri ile ilgili çalışmalarda akademik ortalama arttıkça siber aylaklık davranışının azaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmamızın sonucunda da her ne kadar istatistiksel açıdan anlamlı bir fark olmasa da başarı puan ortalamaları yüksek olan öğrencilerin daha az siber aylaklık davranışı gösterdiği tespit edilmiştir. Başarı düzeyi arttıkça siber aylaklık düzeyinin azalması, siber aylaklık yapmayan ve derse motive olan öğrencilerin daha başarılı olacağı doğal sonucunu ortaya koymaktadır. Bu verilerden hareketle yapılan çalışmalarda başarı puanı yönüyle benzer sonuçlara ulaşıldığı fakat sınıf düzeyi değişkeni yönüyle katılımcı özelliklerine göre sonuçların farklılaştığı söylenebilir.

Öğrencilerin neden siber aylaklık davranışına yöneldikleri ile ilgili sorulara verdikleri cevaplar, içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Analiz sonucunda oluşturulan tabloya göre, öğrencilerin siber aylaklık sebepleri: öğrenciden, öğreticiden, uzaktan eğitim uygulamasından ve dış faktörlerden kaynaklanan sebepler olarak dört kategori altında toplanmıştır. Bu konuda yapılan çalışmaların çoğunda, alt kategorilerde farklı isimlerle ifade edilse de genel olarak siber aylaklık sebepleri, bu çalışma sonucuna

⁴⁴ Cınar - Cinisli, "Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları", 44.

⁴⁵ Korucu - Kara, "Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylaklık Düzeyleri İle Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 47; Sevil Yaşar, *Üniversite Öğrencilerinin Denetim Odağı ve Bilgisayar Laboratuvarına Yönelik Tutumlarının Siber Aylaklık Davranışlarına Etkisi* (Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

paralel olarak öğrenci, öğretmen ve ortamdan kaynaklanan sebepler olmak üzere üç ana sebebe bağlanmaktadır.⁴⁶

Öğrenciden kaynaklı siber aylaklık sebeplerinin başında *can sıkıntısı* ve *merak* gelmektedir. Derste canı sıkılan öğrenciler başka arkadaşlarının neler yaptığını merak ederek dersten ayrılıp, arkadaş gruplarının yazdığı sosyal medya platformlarını ziyaret etmektedirler. Bu konuda yapılan araştırmalar bu merak duygusunu *gelişimi kaçırma korkusu* olarak adlandırmaktadır. Gelişimi kaçırma korkusu *Fear of Missing Out* (FoMo) bireyin kendisinde olmayan yararlı deneyimlerin, başkasında olmasından dolayı endişelenmesi durumu, sürekli başkalarının ne yaptığını bağlı kalma isteği ile olarak nitelendirilmektedir.⁴⁷ Öğrencilerin bu merak duygusu ve gelişmeleri kaçırma korkusuyla dersten koparak siber aylaklık davranışına yönelmesi, sonradan derse dönseler bile dersin bağlamını kaçırmakla sonuçlanmaktadır. Hatta bu davranım daha sonra dersten tamamen kopmayla sonuçlanmaktadır. Bu durumu bir öğrenci; “*Mesaj geldi mi merak edip bakıyorum ve dersi unuttuyorum sonradan da dinleyesim gelmiyor.*” (Ö163-2, Kadın, 61-70, **İmam Hatip Lisesi**) şeklinde ifade etmiştir.

Öğrencilerde merak duygusuyla dersten kopma davranışından daha önemli bir durum ise son dönemlerde teknolojinin gelişmesi ile birlikte yaygınlaşan *iki işi birden yapacağına inanma* durumudur. Literatürde *multi-tasking*, aynı anda birden fazla işle meşgul olma olarak adlandırılan anlayışta, bu durum normal olarak görülmektedir. 3 farklı nesille (1946-1964, 1965-1979, 1980’den sonra doğanlar) yapılan bir araştırmada, 80 sonrası doğan grup üyelerinin diğer gruptakilere oranla birden fazla işi aynı anda yürütmeyi kolay ve basit olarak gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁸ Birden fazla işlemin eş zamanlı yapılması anlamını taşıyan *çoklu görev* (multi-tasking) kavramı, ilk olarak bilgisayarlarla ilgili bir kavram olarak ortaya çıkmış ancak daha sonra dijital ortamlardan bireylere sıçramıştır.⁴⁹ Bu konuda iki öğrencinin yazdıkları, durumu çok açık ifade etmektedir: “*.diğer siteleri dolaşır tekrar derse dönerim ama dersin içeriğini kaçırmadan bir yandan hocayı dinlerim.*” (Ö79-1, Kadın, 61-70, **İmam Hatip Lisesi Dışında**)

⁴⁶ Bağrıaçık Yılmaz, “Lisansüstü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Karma Bir Çalışma”, 123; Ergün - Altun, “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”, 44; Zülfü Genç - Süleyman Burak Tozkoparan, “Siberaylaklık Nedenleri Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 53-61; Gezgün - Sarsar, “Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylaklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması”, 250.

⁴⁷ Hülyla Çınar vd., “Gelişimi Kaçırma Korkusunun Sanal Aylaklığa Etkisinin Üzerine Bir İnceleme”, 2016, 16.

⁴⁸ Kalaycı, *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 55.

⁴⁹ Kurt vd., “Dijital Çelinme: Bir Kavram Çalışması”, 51.

Bir Meslek Lisesi), “...dersle birlikte güncel haberlere de bazen bakarak aradan çıkarırım.” (Ö114-3, Kadın, 61-70, Fen /Sosyal Bilimler Lisesi). İnsan zihninin aynı anda iki şeye odaklanması mümkün değildir. Dolayısıyla bu anlayışın özellikle ders bütünlüğü açısından eğitsel bir değeri yoktur. Eğitim psikolojisinde bu durum zemin-figür ilişkisi olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰ Ayrıca yalnızlık ve sanal ortam yalnızlığı üzerine yapılan çalışmalar, günlük hayatta yalnızlık duygusuna kapılan kişilerin hissettikleri bu duygudan kurtulmak için sanal ortamlarda paylaşımlara yöneldiklerini göstermiştir.⁵¹ Dolayısıyla uzaktan eğitimde sınıf ortamındaki sosyalleşmeden uzak olan öğrencilerin, derslerde sosyal medyada paylaşımlar yaparak siber aylıklık davranışına yöneldikleri söylenebilir.

Öğrenciden kaynaklı bir başka siber aylıklık sebebi de *dersin sevilmesidir*. Siber aylıklık yapma sebebi olarak dersi sevmemeyi gerekçe olarak gösteren öğrenciler, dersi niçin sevmedikleri ile ilgili açıklamalara fazla yer vermemişlerdir. Fakat öğreticiden kaynaklı siber aylıklıkla ilgili ifadelere bakıldığı zaman dersin niçin sevilmediği ve can sıkıntısının sebepleri ile ilgili ipuçları görülmektedir.

Öğrenci ifadelerinin analizi sonucunda, öğreticiden kaynaklı siber aylıklık sebepleri; dersten verim alamama, öğreticinin uyguladığı yöntem-teknikler ve bunun sonucunda dersten sıkılma olarak ortaya çıkmaktadır. Öğrenciler, tek düze bazen hocanın görüntüsünü bile açmadığı ve öğrencilerin öğrenme sürecine dahil edilmediği uygulamaların, kendilerinin dersten koparak siber aylıklık yapmalarına yol açtığı konusunda şikayetlerini dile getirmişlerdir. Bu ifadeler ve öğrenciden kaynaklı siber aylıklık sebepleri birlikte düşünüldüğünde, siber aylıklığın ana sebebinin ilgi çekici ve verimli olmayan öğretim süreçleri olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Siber aylıklığın, istenmeyen öğrenci davranışlarından birisi hatta en önemlilerinden olduğu söylenebilir. Derslerde istenmeyen öğrenci davranışlarını engellemeye yönelik bazı yaklaşımlardan söz edilmektedir. Bunlardan en önemli olanı *etkili öğretmenlik yaklaşımıdır*.⁵² Etkili öğretmenlik yaklaşımı; dersin başından itibaren öğrencilerin dikkatlerinin çekilmesi, işlenecek konuya güdülenmeleri, öğrenci katılımını sağlayacak öğretim yöntemlerinin kullanılması ve dersin sonunda farklı yollarla değerlendirme faaliyetlerinin yapılmasını esas almaktadır.⁵³ Et-

⁵⁰ Münire Erden - Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2001), 165.

⁵¹ Korucu - Kara, “Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylıklık Düzeyleri İle Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 44.

⁵² Münire Erden, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 23.

⁵³ Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2001), 172-182.

kili öğretmenlik yaklaşımında öğretmen, öğrencilerin ilgisini derse çekip onların derse etkin katılımlarını sağlayabilir, istenmeyen öğrenci davranışlarının önüne geçmiş olabilir.

Uzaktan eğitim uygulamasında yaşanan bazı olumsuzluklar da öğrenciler tarafından siber aylaklık davranışına yol açan sebepler arasında dile getirilmiştir. Uzaktan eğitim uygulamasından kaynaklı siber aylaklık sebepleri; derse girmede sistem sorunu, bildirim gelmesi, uzaktan eğitimi sevmeme ve öğretmenin öğrenciyi görememesi şeklinde sıralanmaktadır.

Zorunlu uzaktan eğitime geçildikten sonra gelişmiş üniversiteler kendi uzaktan eğitim sistemlerini kullanırken bazı üniversiteler bu imkandan mahrum oldukları için YÖK'ün yönlendirmesiyle diğer üniversitelerin altyapısını kullanarak bu hizmeti öğrencilerine ulaştırmışlardır.⁵⁴ Dolayısıyla bu durum uzaktan eğitim hizmeti sağlayan web sitelerinin ilk uygulamalarında bazı teknik sorunları beraberinde getirmiştir. Bu teknik sorunlara, öğretici ve öğrencinin uygulama konusundaki kullanım bilgisi eksikliği de eklenince, derslerde sistemden kopmalar meydana gelmiştir. Bu durum öğrencilerin derslerden uzaklaşmalarına ve başka sitelere girmelerine yol açmıştır. Ayrıca uzaktan eğitime hazırlıksız yakalanan öğrencilerin, uzaktan eğitimde bekledikleri verimi elde edememeleri⁵⁵ de onların derslerden sıkılmasına ve siber aylaklık davranışına yol açmıştır denilebilir.

Öğreticinin öğrenciyi görüp kontrol altına almasındaki sınırlılık da uzaktan eğitiminin siber aylaklık davranışına yol açan olumsuzlukları arasında dile getirilmiştir. Bazı öğrencilerin davranışlarını sürdürmede dış kontrol odaklı bir tutum içinde olmaları, kendilerini yönlendiren dış etkenlerden uzaklaştıklarında siber aylaklık gibi istenmeyen öğrenci davranışlarına yol açabilmektedir. Oysa öğrencilikte kazanılan siber aylaklık davranışları bağımlılık haline gelerek göreve başladıktan sonra da devam edebileceği düşünüldüğünde, öğretmen adaylarının kendi otokontrol mekanizmalarını geliştirmeleri, iç kontrol odaklı olmaları gerekmektedir. Zira bir araştırmada, derste cep telefonu ile ilgilenip, siber aylaklık yapan öğretmenlerin bu davranışlarından okul müdürlerinin rahatsız olup, bu durumu farklı yollarla kontrol ettiğini ifade eden DKAB öğretmenleri olmuştur.⁵⁶

Öğrencilerin siber aylaklık yapmalarına yol açan bir başka sebep de *dış*

⁵⁴ YÖK, "https://covid19.yok.gov.tr/Documents/alinan-kararlar/03-uzaktan-egitime-iliskin-alinan-karar.pdf Erişim, 06/04/2021)".

⁵⁵ Ali Güngör, "Yükseköğretim Öğrencilerinin 'Uzaktan Eğitim' Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği", *Eskiye* 45 (2021), 704-707.

⁵⁶ Ali Güngör, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Denetimine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 55,79,107.

etkenlerdir. İnternet bağlantısı veya öğrencilerin kendi cihazlarındaki ses kalitesi, dersin anlaşılmasını engellediği için öğrencilerin dersten kopmasına ve ders dışı başka sitelere girmelerine yol açtığı görülmüştür.

Siber aylıklıkla ilgili bazı araştırmalarda, ders/iş sırasında gidilen internet sitelerinin niteliklerine göre; önemli-önemsiz, zararlı-zararsız, küçük-büyük, yasal olan-yasal olmayan, ahlaki olan-ahlaki olmayan, kısa süreli-uzun süreli vb. sınıflamalardan söz edilmiştir.⁵⁷ Bu araştırmamızda, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmen adaylarının *çok düşük* düzeyde siber aylıklık davranışı sergiledikleri, yapılan siber aylıklıkların ise en çok *sosyal ağlara girme ve paylaşımları beğenme* şeklinde gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Hem siber aylıklık düzeyinin *çok düşük* çıkması hem de yapılan siber aylıklık niteliğinin, yukarıda ifade edilen tasnife göre *önemli olmayan ve yasal olan* gibi *masum* siber aylıklık türleri arasında yer alması olumlu bir durum gibi değerlendirilebilir. Ancak uzaktan eğitim sistemine giriş yaparak, derste online gözüken bir öğretmen adayının, dersle ilgili olmayan başka internet sitelerinde dolaşması hem ahlaki hem de eğitsel açıdan tasvip edilecek bir durum değildir. Öğretmen adaylarının siber aylıklık davranışlarından vazgeçmesi ve derse odaklanması için aşağıdaki öneriler getirilebilir:

*Dersler öğrenci katılımını da sağlayacak şekilde işlenebilir. Bunun sağlanması için de öğrencilere uzaktan eğitimde öğretim yöntem ve teknikleri hakkında hizmet içi eğitim programları düzenlenebilir.

*Öğrencilerin her zaman derse odaklanmasını sağlamak amacıyla, işlenen konuyla ilgili dersin sonunda elektronik ortamda anlık değerlendirmeler yapılabilir.

*Öğrencilere sadece uzaktan eğitim programı uygulamasında kullanılabilen ücretsiz internet kotaları tanımlanabilir. Ayrıca uzaktan eğitim uygulamasıyla birlikte başka programların kullanılmasını kısıtlayıcı teknik ayarlamalar yapılabilir.

*Bu araştırma sonuçları bir fakülte örneği ile sınırlıdır. Başka fakülte öğrencileri ile, siber aylıklık davranışının sebeplerini ve önlenmesi için neler yapılması gerektiğini ele alan benzer araştırmalar yapılabilir.

⁵⁷ Tatlı, *Öğretmen Adaylarının Siber Aylıklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi*, 8-11; Enver Özkalp vd., "Sapkın örgütsel Davranışlar ve Çalışma Yaşamında Yeni Bir Olgu Sanal kaytarma ve İş ilişkilerine Etkileri", *Çimento Endüstrisi İşverenleri Sendikası Dergisi* 26/2 (2012), 19-33; Seda İşgüzar - Cem Ayden, "Siber Aylıklık Üzerine Değerlendirmeler: Toplu Bir Bakış", 2017, 4-5; Edip Örucü - Müjde Aksoy, "Sanal Kaytarma ve Beş Büyük Kişilik Özelliği Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018), 272.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Yavuz vd. "Cyberloafing and sosyal desirability bias among students and employees". *Computers in Human Behavior* 72 (2017), 87-95.
- Akbulut, Yavuz vd. "In search of a measure to investigate cyberloafing in educational settings". *Computers in Human Behavior* 55 (2016), 616-625.
- Akdemir, Ayşe Betül - Kılıç, Abdurrahman. "Yükseköğretim Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bakışı". *Milli Eğitim Dergisi* 49/Salgın Sürecinde Türkiye'de ve Dünyada Eğitim (2020), 685-712. <https://doi.org/DOI:10.37669/milliegitim.783344>
- Arıkan, Fatih - Özgür, Hasan. "Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2019), 863-885.
- Aydın, Yusuf vd. "Yüksek Öğretimde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/4 (2021), 1141-1159. <https://doi.org/10.18506/anemon.762996>
- Bağrıaçık Yılmaz, Ayşe. "Lisansüstü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Karma Bir Çalışma". *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2017), 113-134.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
- Creswell, John W. - Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede. Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Çınar, Hülya vd. "Gelişimi Kaçırma Korkusunun Sanal Aylaklığa Etkisinin Üzerine Bir İnceleme", 2016.
- Çınar, Orhan - Cinisli, Zübeyr. "Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları". *Beden Eğitimi ve Spor Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2018), 39-48. <https://doi.org/10.30655/besad.2018.3>
- Çok, Ramazan. *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi*. İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çok, Ramazan - Kutlu, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 4/1 (2018), 1-21.
- Doğusoy, Berrin vd. "Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışlarının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/3 (20 Mayıs 2020), 1321-1332. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3898>

- Ekici, Mesude. *Öğretmenlerin Okullarda Siber Kaytarma Davranışlarına İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşleri (Pamukkale ve Merkezefendi İlçeleri Örneği)*. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 10. Basım, 2001.
- Ergün, Esin - Altun, Arif. "Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri". *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/1 (2012), 36-53.
- Genç, Muhammet Fatih vd. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 71-97. <https://doi.org/10.33415/daad.840675>
- Genç, Muhammet Fatih - Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 403-422. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.43798>
- Genç, Zülfü - Tozkoparan, Süleyman Burak. "Siberaylaklık Nedenleri Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 53-61.
- Gezgin, Deniz - Sarsar, Fırat. "Böte Bölümünde Öğrenim Gören Öğrencilerin Siber Aylaklık Nedenlerine Ait Görüşleri: Bir Karma Yöntem Çalışması". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2020), 243-256.
- Gülнар, Meltem - Ünsal, Haluk. "Üniversite Öğrencilerinin Akıllı Telefon Siber Aylaklık Durumları Hakkında Bir Çalışma". *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 3/2 (2020), 92-100. <https://doi.org/10.47477/ubed.766531>
- Günbatır, Mustafa Serkan vd. "Öğretmenlerin Siber Aylaklık Düzeyleri İle Mobil Bağımlılık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". 32-37, 2018.
- Güngör, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Değerlendirilmesine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Güngör, Ali. "Yükseköğretim Öğrencilerinin 'Uzaktan Eğitim' Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Eskiyeni* 45 (2021), 693-717. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.945841>
- İşgüzar, Seda - Ayden, Cem. "Siber Aylaklık Üzerine Değerlendirmeler: Toplu Bir Bakış", 2017.
- Kalaycı, Esin. *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Karip, Emin. "COVID-19: Okulların Kapatılması ve Sonrası", 2020. Erişim 07 Mayıs 2021. <https://tedmem.org/vurus/covid-19-okullarin-kapatilmasi-ve-sonrasi>
- Keser Özmantar, Zehra. "Örnekleme Yöntemleri ve Örneklem Süreci". *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2018.
- Koç, E. Seda. "Nasıl Bir Uzaktan Eğitim? 1 Yılın Sonunda Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2021), 13-27.
- Korucu, Agah Tuğrul - Kara, Senem. "Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylaklık Düzeyleri İle Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 1/1 (2019), 41-56.
- Kurt, Adile Aşkı vd. "Dijital Çelinme: Bir Kavram Çalışması". *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 11/1 (2021), 48-64.
- Lim, Vivien K. G. "The it way of loafing on the job: Cyberloafing, neutralizing and organizational justice". *Journal of Organizational Behavior* 23 (2002), 675-694.
- Örücü, Edip - Aksoy, Müjde. "Sanal Kaytarma ve Beş Büyük Kişilik Özelliği Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018). <https://doi.org/10.5505/pausbed.2018.65668>
- Özer, Ömer - Çekici, Yunus Emre. "Uzaktan Eğitim Yoluyla Yürütülen Türk Dili Derslerinin Değerlendirilmesi: Nitel Bir Araştırma." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 92-110. <https://doi.org/10.29000/rumelide.808251>
- Özkalp, Enver vd. "Sapkın örgütsel Davranışlar ve Çalışma Yaşamında Yeni Bir Olgu Sanal kaytarma ve İş ilişkilerine Etkileri". *Çimento Endüstrisi İşverenleri Sendikası Dergisi* 26/2 (2012), 19-33.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 9. Basım, 2001.
- Şenel, Selma vd. "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/1 (2019), 95-105. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.2376>
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- Tanrıverdi, Öznur - Karaca, Feride. "Ergenlerin Demografik Özelliklerine Göre Bilişsel Kapılma ve Siber Aylaklık Etkinlik Düzeylerinin İncelenmesi". *Adicta: The Turkish Journal on Addiction* 5 (2018), 285-315.
- Tatlı, Yusuf Tarık. *Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Nedenlerinin İncelenmesi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Türkiye İstatistik Kurumu. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması”, 2020. Erişim 07 Temmuz 2021
- Yaşar, Sevil. *Üniversite Öğrencilerinin Denetim Odağı ve Bilgisayar Laboratuvarına Yönelik Tutumlarının Siber Aylaklık Davranışlarına Etkisi*. Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yazgan, Çağdaş Ümit - Yıldırım, Ahmet Faruk. “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 8 (Özel Sayı) (2020), 5-23.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali vd. “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Ulum* 4/1 (2021), 231-264.
- Yıldırım, Esat. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Siber Aylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi*. Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016.
- Yiğit, Yasin. “Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları (Sivas Zara İlçesi Örneği)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (25 Haziran 2021), 187-204. <https://doi.org/10.34085/buifd.887742>
- YÖK. “<https://covid19.yok.gov.tr/Documents/alinan-kararlar/03-uzaktan-egitime-iliskin-alinan-karar.pdf> Erişim, 06/04/2021”, 2020.
- YÖK. “<https://covid19.yok.gov.tr/Documents/alinan-kararlar/04-uzaktan-egitim-ve-yks-ertelenmesine-iliskin.pdf> (Erişim Tarihi:29/07/2021)”, 2020.
- YÖK. “<https://istatistik.yok.gov.tr> Erişim, 08/05/2021”, 2021.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DİNDARLIK VE OLUMLU DİNİ BAŞA ÇIKMA ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

EXAMINING THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND POSITIVE
RELIGIOUS COPING IN TERMS OF RELIGIOUS EDUCATION

VEYSEL KARANİ ALTUN

DR., MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI, MALATYA/TÜRKİYE

DR., MINISTRY OF PUBLIC EDUCATION, MALATYA/TURKEY

v_altun44@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4128-5395>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1002906>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Altun, Veyssel Karani, "Din Eğitimi Açısından Dindarlık ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi [Examining The Relationship Between Religiosity and Positive Religious Coping in Terms of Religious Education]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 549-571.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DİNDARLIK VE OLUMLU DİNİ BAŞA ÇIKMA ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ¹

Öz

Salgın hastalıklarda can kayıplarının yanında sosyal ve toplumsal değişimlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hastalanma korkusu, belirsizlik, herkese ve her şeye güvensiz bakış açısı yoğun bir şekilde kaygıya neden olmaktadır. Bu sorunlar insanların yaşamı kontrol altına alma inançlarını da temelden sarsmaktadır. Travmatik yaşantılar insanın kendi kırılmağını fark etmesine de neden olmaktadır. Stresli durumlarda kaygıları en aza indirme ve stres yaratan faktörlerle mücadele etme sürecine başa çıkma denilmektedir. Başa çıkma terimi bireyin duygusal gerilimini azaltması ve yok etmesi amacıyla gösterdiği çabaların tümü için kullanılmaktadır. Başa çıkma, bireyin zararlı bir durum karşısında problem çözme becerisini ve ikili ilişkilerdeki kabiliyetini kullandığı bir süreçtir. Birey bir veya birkaç tarz kullanarak başa çıkma sürecine katılabilmektedir. Başa çıkma tarzlarında en belirleyici faktör ise kişinin tecrübe ve değerleridir. Kişi tecrübelerinden, değerlerinden veya inançlarından yola çıkarak bilişsel veya davranışsal yöntemlerle stresli bir olayla başa çıkabilmektedir. Bireyin ruhsal ve eylemsel değişiminin en büyük faktörü dindir. Dinin öğretileri, bireyin karakter ve değerlerinin oluşumunda etkilidir. Alınan din eğitimi sayesinde birey daha özgüven sahibi olarak stresli durumlara mücadele içine girebilmektedir. İnsanların, karşılaştığı zorluklarla mücadele etmek için dini değerlerin etkisi ile dini başa çıkma etkinliklerine başvurduğu bilinmektedir. Dini başa çıkmanın temel amacı olumsuz duyguları düzenlemek, kontrol altına almak ve yeniden oluşturmaktır. Kişinin duygularını olgunlaştırması ve hayatına anlam katması dinin eğitimsel boyutuyla alakalıdır. Din sayesinde kişi olumsuz duygularından kurtulma ve hayata olan bakışını olumlu yönde tutma şansı yakalar. Dinin bu özelliklerinden yararlanarak kişiye bir perspektif sunmak ise din eğitiminin ilgi alanına girmektedir. Tarihsel açıdan da bakıldığında dini inancın ve dinin şekillendirdiği bir hayat anlayışının eğitim ve öğretimle insana transfer edilmesi bir realitedir. İnsanoğlu varolduğu andan itibaren öğrendikçe değişen ve gelişen çok yönlü bir varlık olarak bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanların hayata hazırlanmasında din eğitiminin çok önemli bir yerinin olduğu ortadadır. Bu çalışmada Covid-19 gibi salgın dönemlerinde hastalıklarla başa çıkmada dinin rolünü ortaya koymak için din eğitiminin alındığı yer ile dini pratikleri yerine getirme değişkenlerinin etkisinin ne olduğu soruşturulmaktadır. Bu çalışmanın ana problemi din eğitimi ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bilindiği gibi bireyler din ile ilgili bilgilerini çeşitli kurumlardan elde etmektedir. Bu durumda din eğitiminin alındığı yerin bireyler üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak önem kazanmaktadır. Ayrıca dini pratikleri yerine getirenlerle getirmeyenlerin hastalıkla mücadelede nasıl bir değişkenlik oluşturduğunun ortaya çıkarılması bu çalışmanın amaçlarından biridir. Araştırmanın amacına uygun verilerin toplanması için dini başa çıkma tarzları ölçeği ve dindarlık algı düzeyi ölçeği kullanılmıştır. Bu araştırmanın evreni Kasım-2020 ile Nisan 2021 tarihleri arasında Malatyada Covid-19 hastalığı geçiren hastalardan oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise tesadüfi örnekleme metoduyla 01.11.2020-30.04.2021 tarihleri arasında Malatya Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ne Covid-19 belirtisiyle başvuran 258 kişi oluşturmaktadır. Covid-19 hastalığı geçirenlerin dini başa çıkma tarzları ile alınan din eğitimi ve dini pratikleri yerine getirme değişkenleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için model olarak ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İstatistiksel analiz için; ilişkili iki örneklem ortalaması arasın-

¹ Bu çalışma, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 2020/8-16 karar sayısı ile 10.09.2020 tarihinde onaylanmıştır.

daki farkın sıfırdan ve birbirinden anlamlı bir şekilde farklılaştığını test etmek amacıyla t-testi; iki ya da daha fazla ilişkili ölçüm setlerine ait ortalama puanlarının birbirlerinden anlamlı bir şekilde farklılaştığını test etmek amacıyla tek yönlü ANOVA tekniği ve değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlılığını belirlemek amacıyla ise regresyon analizi yapılmıştır. Bu araştırmadan elde edilen verilerden şu sonuçlara ulaşılmıştır: Dindarlık ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Din eğitiminin alındığı yer ve dini pratikleri yerine getirme değişkenlerinin dindarlık değişkeniyle beraber ele alındığında olumlu dini başa çıkma yordama gücüne sahip oldukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dindarlık, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Pandemi

EXAMINING THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND POSITIVE RELIGIOUS COPING IN TERMS OF RELIGIOUS EDUCATION

Abstract

It is inevitable that social and societal changes will occur in addition to the loss of life in epidemics. Fear of getting sick, uncertainty, and an insecure view of everyone and everything cause intense anxiety. These problems also fundamentally shake people's beliefs about taking control of life. Traumatic experiences also cause people to realize their own vulnerability. The process of minimizing anxiety in stressful situations and fighting stress-creating factors is called coping. The term coping is used for all the efforts of the individual to reduce and eliminate emotional tension. Coping is a process in which an individual uses his problem-solving skills and his ability in bilateral relations in the face of a harmful situation. The individual can participate the coping process together by using one or more styles. The most decisive factor in coping styles is the individual's experience and values. An individual can cope with a stressful event with cognitive or behavioral methods based on their experiences, values or beliefs. The most important factor in the spiritual and behavioral change of the individual is religion. The teachings of religion are effective in the formation of an individual's character and values. Thanks to the religious education received, the individual can struggle with stressful situations by being more self-confident. It is known that people resort to religious coping activities with the influence of religious values to combat the difficulties they face. The main purpose of religious coping is to regulate, control and regenerate negative emotions. The maturation of one's emotions and adding meaning to one's life are related to the educational dimension of religion. Thanks to religion, people get the chance to get rid of their negative feelings and keep their outlook on life at a positive level. Taking advantage of these features of religion and presenting a perspective to the individual is in the field of religious education. From a historical point of view, it is a reality that religious beliefs and an understanding of life shaped by religion are transferred to people through education and training. Human beings are known as a versatile being that changes and develops as they learn from the moment they exist. From this point of view, it is obvious that religious education has a very important place in preparing people for life. In this study, in order to reveal the role of religion in coping with diseases in epidemic periods such as Covid-19, the effect of the place where religious education is taken and the variables of performing religious practices are investigated. The main problem of this study is to examine the relationship between religious education and religious coping. As it is known, individuals obtain their knowledge about religion in various institutions. In this case, it becomes important to reveal the effect of the place where religious education received on individuals. In addition, it is one of the

aims of this study to reveal how those who practice religious practices and those who do not make a difference in the fight against the disease. Religious coping styles scale and religiosity perception level scale were used to collect data suitable for the purpose of the research. The universe of this research consists of patients who had Covid-19 disease in Malatya between November-2020 and April 2021. The sample of the study consists of 258 people who applied to Malatya Training and Research Hospital with the symptoms of Covid-19 between 01.11.2020 and 30.04.2021 using the random sampling method. Relational screening model was used as a model in this study. For statistical analysis t-test and ANOVA was used in this study. There is significant relationship between religiosity and positive religious coping. When the place where religious education is taken and the state of fulfilling religious practices are considered together with the variable of religiosity, it is seen that they have the power to predict positive religious coping.

Keywords: Religious Education, Religiosity, Coping, Religious Coping, Pandemic

GİRİŞ

Bir hastalığın çıktığı bölgeyle sınırlı kalmayarak dünyayı etkisi altına alması ve bulaşıcı özelliğini uzun süre korumasına pandemi denilmektedir.² İnsanlık tarihine bakıldığında hayatı olumsuz etkileyen salgın hastalıkların pek çok kez yaşandığını görmekteyiz. Bu salgınlar sadece kişinin vücudunu değil ruh dünyasını da etkilemektedir.

İnsan hayatını fiziki ve ruhsal anlamda tehdit eden salgınlar; 542 yılında Mısır, Afrika, Anadolu ve İtalya gibi Akdeniz kıyılarında görülen veba, 19. yüzyılda Hindistan başta olmak üzere Asya ülkelerinde görülen kolera, yine 19. yüzyılda görülen çiçek, ebola ve 20. yüzyılda İspanya'da görülen grip ile yaşanmıştır.³ Yakın zamanda ise salgınlar, Ebola (1976), HIV (1983), SARS (2003), Kuş Gribi (2007), Domuz Gribi (2009), MERS (2012) adı verilen hastalıklarla kendisini göstermiştir.⁴

Günümüze gelindiğinde son olarak 2019 yılının sonlarına doğru Çin'in Wuhan eyaletinde ortaya çıkan Covid-19 salgını, küresel çapta etkili olarak tüm insanlığı tehdit etmiştir.⁵ Covid-19'un insan organizmasında bir takım değişimlere neden olduğu bilim adamlarınca ifade edilmektedir.⁶ Bu değişimle birlikte insan hayatı pek çok açıdan risk altına girmekte ve virüsün kitlesel olarak ölümlere neden olduğu görülmektedir. Ekonomik,

² Stephen S. Morse, "Factors In The Emergence Of Infectious Diseases", *Emerging Infectious Diseases* 1/1 (1995), 7-15.

³ Michael Walter Flinn, "Avrupa ve Akdeniz Ülkelerinde Veba", çev. Necmiye Alpay, *Tarih ve Toplum* 7/39 (1987), 26; J. Gimpel, *Ortaçağ'da Endüstri Devrimi*, çev. N Özüaydın (Ankara: Tübitak Yayınları, 1996), 193; William H Mcneil, *Plagues and Peoples* (Oxford: Blackwell Publishing, 1977), 263.

⁴ "World Health Organization (WHO)", *Coronavirus Disease (COVID-19)* (Erişim 22 Haziran 2021).

⁵ WHO, "Coronavirus Disease".

⁶ Suraj N. Mali vd., "The rise of new coronavirus infection-(COVID-19): a recent update", *Eur. J. Med. Oncol* 4/1 (2020), 36.

siyasi, dini, eğitim, spor, ikili ilişkiler gibi alanlarda değişimlere uyum sağlamaya çalışan insanoğlu birçok sorunla da karşılaşmaktadır.⁷ Virüsün bundan sonra insan hayatını tümüyle değiştirmesi beklenirken bazı bölgelerde kitlesel hareketliliğe ve göç dalgalarına yol açacağı düşünülmektedir.⁸ Covid-19 dünya ekonomisini durma noktasına getirdiği için bununda ileride bir takım sonuçlarının olacağı tahmin edilmektedir.⁹

Tarihte olduğu gibi pandemilerde büyük kayıpların yanında sosyal ve toplumsal bozulmaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hastalanma korkusu, geleceğe dair belirsizlik, herkese ve her şeye güvensiz bakış açısı insan için kaygıya neden olmaktadır. Bu sorunlar, insanların yaşamı kontrol altına alma inançlarını da temelden sarsmaktadır. Travmatik yaşantılar insanın kendi kırılmasını fark etmesine de neden olmaktadır.¹⁰

Zor ve beklenmedik bir durumla karşılaşmak strese yol açan faktörlerden biridir. Stres, iç ve dış uyaranların etkisiyle ve bireyin denge durumunun değişmesiyle ortaya çıkan sıkıntı, kaygı ve gerginlik durumu olarak tanımlanmaktadır.¹¹

Stresli durumlarda kaygıları en aza indirmeye ve stres yaratan faktörlerle mücadele etmeye başa çıkma denilmektedir. Bireyin stres yaratan durumlara karşı karşıya kalması iki yönlü ve karşılıklı etkileşimin olduğunu göstermektedir.¹² Başa çıkma terimi bireyin duygusal gerilimini azaltması ve yok etmesi amacıyla gösterdiği çabaların tümü için kullanılmaktadır.¹³ Başa çıkma, bireyin zararlı bir durum karşısında problem çözme becerisini ve ikili ilişkilerdeki kabiliyetini kullandığı bir süreçtir. Bir veya birkaç tarz kullanılarak başa çıkma sürecinin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Başa çıkma tarzlarında en belirleyici unsur ise kişinin tecrübe ve değerleridir. Kişi tecrübelerinden, değerlerinden veya inançlarından yola çıkarak bilişsel veya davranışsal yöntemlerle stresli bir olayla başa çıkabilmektedir.¹⁴

Bireyin ruhsal ve davranışsal değişiminin en büyük faktörü dindir.

⁷ Elisabeth Mahase, *Coronavirus: global stocks of protective gear are depleted, with demand at "100 times" normal level, WHO warns* (British Medical Journal Publishing Group, 2020), 1.

⁸ Simiao Chen vd., "Covid-19 Control in China During Mass Population Movements at New Year", *The Lancet* 395/ (2020), 764.

⁹ Foster K. Ayittey vd., "Economic Impacts Of Wuhan 2019-nCoV On China And The World", *Journal of Medical Virology* 92/5 (2020), 1.

¹⁰ Ronnie Janoff-Bulman - Michael Berg, "Disillusionment and the Creation of Value: From Traumatic Losses to Existential Gains", *Perspectives on loss: A sourcebook* (Philadelphia: Brunner/Mazel, 1998), 35-47.

¹¹ Paul Kleinman, *Psikoloji*, çev. Hasan Kaplan (İstanbul: Okyanus Yay., 2012), 316.

¹² Susan Folkman vd., "Appraisal, Coping, Health Status, and Psychological Symptoms", *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1986), 572.

¹³ Andrew Baum - Neil Grunberg, "Gender, Stress, and Health", *Health Psychology* 10/2 (1991), 80-85.

¹⁴ Bruce E. Compas, "Coping With Stress During Childhood and Adolescence", *Psychological Bulletin* 101/3 (1987), 393.

Dinin öğretileri, bireyin karakter ve değerlerinin oluşumunda etkilidir.¹⁵ Alınan din eğitimi sayesinde birey daha özgüven sahibi olarak stresli durumlarla mücadele içine girebilmektedir. Hayatta karşılaşılan zorluklarla mücadelede dini değerlerin etkisi ile dini başa çıkma etkinliklerine başvurulduğu bilinmektedir.¹⁶ Dini başa çıkmanın temel amacı olumsuz duyguları düzenlemek ve kontrol altına almaktır.¹⁷ Pargament'e göre insan yaşamında zorluklarla karşılaşmak tabiidir. Yine ona göre zorluklarla mücadele eden insan, işe ilk olarak zorlukların sebebinin ne olduğuna dair bazı sorgulamalarda bulunarak başlar. Zorluklarla başa çıkabilmek için manevi değerlerden bazen destek alma ihtiyacı hissedilir. Bu süreçte dini başa çıkma denir.¹⁸

İnsanların hayatlarında önemli yer tutan dinin rahatsızlık yaratan bir durum karşısında kişiye olumlu veya olumsuz bir katkı sunması kayda değerdir. Bu çerçeveden bakıldığında olumlu veya olumsuz bir şekilde olsun dinin başa çıkmaya etkisi başa çıkma ile ilgili önemli bir çıkış noktası olarak görülebilir. Bu anlamda dini başa çıkma, kişinin bir problem karşısında mücadele etme sürecinde inanç ile ilgili ritüelleri kullanmasıdır.¹⁹

Din, insanın kendi potansiyeliyle buluşmasını sağlarken din eğitimi ise insanın kendi potansiyeliyle buluşmasında iradeyi esas alarak aracı rolü oynar.²⁰ Nitekim insanın hakikat arayışı içinde olan bir varlık oluşu, din eğitiminin temellendiği yer olarak değerlendirilmektedir.²¹

İnsanoğlu hayatı boyunca anlama ve anlamlandırma arayışı içindedir.²² İnsanoğlu hayatın her aşamasında dinden de yararlanarak hayatını anlamlandırmaya çalışır. Zira din insana varoluş içinde kendini konumlandırmaya imkân veren şartlar hazırlar ve din bu çerçevede realiteyi yorumlama, insanı bu realiteye konumlandırma ve hayatı için bir rehber sunma gibi fonksiyonları yerine getirir.²³ Bunun yanında hayatın anlamlı olması bir anlamda sağlık ve başarı gibi değerlerle de alakalı olabilir.²⁴

¹⁵ Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme Ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 88.

¹⁶ Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Stress, Appraisal and Coping* (New York: Pringer, 1984), 90.

¹⁷ Susan Folkman - Judith Moskowitz, "Coping: Pitfalls and Promise", *Annual Review of Psychology* 55/ (2004), 747.

¹⁸ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford, 1997), 28.

¹⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 90.

²⁰ Mualla Selçuk, *İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 185.

²¹ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yay., 2002), 20.

²² Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayigit (İstanbul: Kabalıcı Yay., 1999), 697.

²³ Naci Kula, "Küreselleşme, Ruh Sağlığı Ve Din", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 25.

²⁴ Adem Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 10.

Hastalık veya ölümle sonuçlanabilen güç durumlarda insanlar, hayata anlam katma noktasında dinden yararlanabilmektedir. İnsanın kendisi veya diğer varlıklarla alakalı zihni çıkarsamada bulunması din eğitiminin rolü ile açıklanabilir.²⁵ Bu anlamda din eğitimi kendilik benliğinin oluşum sürecinde bir anlam eğitimi olarak görmek mümkündür.²⁶ Çoğu kez insan hayatın anlamının ne olduğu, kendisi ve varlık âlemi ile ilgili soruları cevaplarken dinden yararlanmaktadır.²⁷ Dinin hayattaki zorluklar karşısındaki mücadelede teselli verme, ayakta tutma, destek sağlama gibi fonksiyonlarının olduğu pek çok düşünür tarafından belirtilmiştir. Örneğin Freud'e göre din, insanın zorluklar karşısındaki çaresizliğini yenmek için geliştirdiği psikolojik bir çabanın ürünüdür.²⁸ Vergote'a göre ise insanlar, ahlaki ve maddi güçlükler karşısında Allah'ı düşünmektedir.²⁹

Dinin kişilerin ruh dünyasına olan olumlu katkısı önemli görülmektedir. İnançlı kişilerin ruh sağlığı bakımından daha iyi durumda olduğu, kaygı, stres, depresyon gibi olumsuz durumlardan kendilerini daha iyi koruyabildiği ifade edilmektedir.³⁰

Dinin hastalık veya güç durumlarla mücadelede önemli rolünün olduğunu ortaya çıkaran akademik çalışmalar bireyin dini potansiyeline işaret etmektedir. Pargament'in araştırması problem çözme sürecinde dinden yararlanma konusunda bir perspektif sunmaktadır.³¹ Pargament, din eğitimi alan bireylerin dini başa çıkma etkinliğine daha çok katıldığını tespit etmiştir.³² LaGrand, yaptığı bir çalışmada yas sürecinde örneklem grubunun dini inançlara başvurduğunu tespit etmiştir.³³ Gray, dini inanç ve ibadet konusunda hassasiyeti olan bireylerin daha az depresyona girdiğini belirtmiştir.³⁴ Ekşi, yürüttüğü doktora çalışmasında olumlu dini başa çıkmanın ruh sağlığını pozitif yönde etkilediğini ortaya koymuştur.³⁵

²⁵ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yay., 1988), 28.

²⁶ Yurdağül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 125.

²⁷ Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, 1999).

²⁸ Sigmund Freud, *The Future Of An Illusion* (London: Penguin Freud Library, 1991), 196.

²⁹ Carl Gustav Jung, *Modern Man In Search Of A Soul* (New York: Harcourt, 1933), 264.

³⁰ Mustafa Köylü, "Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi", ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 103.

³¹ Kenneth I. Pargament vd., "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the scientific study of religion*, (1988), 90-104.

³² Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 86.

³³ Louis E. LaGrand, "College Student Loss and Response.", *New Directions for Student Services* 31/1 (1985), 15-28.

³⁴ Ross E. Gray, "Adolescent Response to the Death of a Parent", *Journal of Youth and Adolescence* 16/6 (1987), 511-525.

³⁵ Halil Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

Topuz da doktora çalışmasında dindarlığın pozitif yönde başa çıkmayı etkilediğini bulgulamıştır.³⁶ Ayten'in çalışmasında ise dindarlık düzeyinin olumlu dini başa çıkmayı pozitif yönde etkilediği, olumsuz dini başa çıkmayı ise negatif yönde etkilediği vurgulanmaktadır.³⁷ Şahin, dindarlığın alınan din eğitimi durumuna göre farklılaşabildiğini ortaya koyarken din eğitiminin önemi üzerinde durmuştur.³⁸ Apaydın ise din ve ruh sağlığı ilişkisi üzerinde yapılan araştırmaların birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceği üzerinde durarak konu ile alakalı genelleme yapmanın güç olduğunu vurgulamaktadır.³⁹

Bu çalışmada insanların Covid-19 gibi salgın dönemlerinde sağlık sorunları yaşadığı bir süreçte hastalıklarıyla başa çıkmada dinin rolünü ortaya koymak için din eğitiminin alındığı yerin ve dini pratikleri yerine getirme durumunun etkisi soruşturulmaktadır. Bu çalışmanın ana problemi din eğitimi ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bilindiği gibi bireyler din ile ilgili bilgilerini çeşitli kurumlardan elde etmektedir. Bu durumda alınan din eğitimi türünün bireyler üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak önem kazanmaktadır. Ayrıca dini pratikleri yerine getirenlerle getirmeyenlerin hastalıkla mücadelede dini başa çıkmada nasıl bir değişkenlik oluşturduğunun ortaya çıkarılması bu çalışmanın amaçlarından biridir. Araştırmamızda ele alınan ana problemin açığa kavuşmasına yardımcı olacak alt problemler şunlardır:

1) Din eğitiminin alındığı yer ve dindarlık değişkenleri beraber ele alındığında bu iki değişken olumlu dini başa çıkmayı yordamakta mıdır?

2) Dini pratikleri yerine getirme ve dindarlık değişkenleri beraber ele alındığında bu iki değişken olumlu dini başa çıkmayı yordamakta mıdır?

Bu araştırmaya katılan katılımcılardan elde edilen veriler ışığında değerlendirme yapabilmek için alt problemlere uygun aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

1) Din eğitiminin alındığı yer ile dindarlık değişkenleri birlikte olumlu dini başa çıkmayı yordamaktadır.

2) Dini pratikleri yerine getirme ve dindarlık değişkenleri birlikte olumlu dini başa çıkmayı yordamaktadır.

³⁶ İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

³⁷ Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

³⁸ Adem Şahin, "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 187-198.

³⁹ Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 74.

1. YÖNTEM

Bu çalışmada model olarak ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelleri, belirli özellikleri ortaya çıkarmak için, geçmişte veya şu anda var olan bir durumu olduğu gibi betimlemek amacıyla kullanılır.⁴⁰ İlişkisel tarama modeli ise, iki veya daha çok sayıdaki değişkenler arasındaki değişimi belirlemeyi amaçlayan araştırma modelidir.⁴¹

1.1. Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evreni Kasım-2020 ile Nisan 2021 tarihleri arasında Malatya'da Covid-19 hastalığı geçiren hastalardan oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise tesadüfi örnekleme yöntemiyle 01.11.2020-30.04.2021 tarihleri arasında Malatya Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ne Covid-19 belirtisiyle başvuran 258 kişi oluşturulmuştur.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verilerini elde etmek için “Dini Başa Çıkma Tarzları Ölçeği (DBTÖ)” ve “Dindarlık Algı Düzeyi Ölçeği (DADÖ)” kullanılmıştır. Çalışma öncesi, çalışmada kullanılan ölçek ve veriler için İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 17.09.2020-2020 /1-17 tarih ve sayılı karar ile etik kural ve ilkelere uygunluk onayı alınmış ayrıca Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nden Covid-19 Konusunda Bilimsel Araştırma Çalışmaları kapsamında gerekli izinler alınmıştır.

1.2.1. Dini başa çıkma tarzları ölçeği (dbtö)

DBTÖ, sıkıntılı durumlarla mücadele sürecinin mahiyetini ortaya koymak için başvurulan bir ölçektir. Pargament ve arkadaşlarının (1998) geliştirdiği Dini Başa Çıkma Tarzları Ölçeğini (Religious Coping Scale-RCOPE) Ekşi (2001) Türkçeye uyarlamıştır. Ölçek, olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma faktörü olmak üzere iki faktörden ve 14 maddeden (7 olumlu, 7 olumsuz) oluşmaktadır. Ölçek dörtlü likert tarzında hazırlanmıştır. Ölçekte alınan düşük puanlar o dini başa çıkmanın az kullanıldığını, yüksek puanlar ise fazla kullanıldığını göstermektedir. Ölçek, ilk uygulandığında varyansın %33'ünü açıklamıştır. Aynı zamanda olumlu dini başa çıkma alt boyutunun iç tutarlılık katsayısı (cronbach alfa) 0,87, olumsuz dini başa çıkma alt boyutunununki ise 0,78 ola-

⁴⁰ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 14; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Basım Dağıtım, 1999), 79.

⁴¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 81.

rak bulunmuştur. Ölçek daha sonra üniversite grubunda da uygulanmış ve varyansın %38'ini açıkladığı belirtilmiştir. Bu uygulamada gruptaki iç tutarlılık katsayısı ise sırasıyla 0,90 ve 0,81 olarak bulunmuştur.⁴² Bu sonuçlarla, DBTÖ'nün olumlu ve olumsuz boyutlarının birbirinden oldukça iyi biçimde ayrıldığı, iç tutarlılığa sahip geçerli bir ölçek olduğu görülmektedir. DBTÖ'nün Türkçe'ye uyarlanmasında ise dilsel eşdeğerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Form üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde dilsel eşdeğerliliği sağlamak için gerekli değişiklikler yapılmış ve güvenilirlik çalışmasının bekleneni karşıladığı görülmüştür. Bu çalışmada ise Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı olumlu dini başa çıkma alt boyutu için ,882 Olumsuz dini başa çıkma alt boyutu için ise ,715 bulunmuştur. Ölçeğin güvenilirliğine ait çıkan sonuçların ölçeğin ilk uygulandığı şekilde paralellik arz ettiği görülmektedir.

1.2.2. Dindarlık algı düzeyi ölçeği (dadö)

Bu çalışmada Dini Başa Çıkma Tarzları Ölçeği ile birlikte Altun (2020) tarafından geliştirilen ve 14 maddeden oluşan likert tipi Dindarlık Algı Düzeyi Ölçeği de kullanılmıştır. Her bir boyutu 7 maddeden oluşan ve inanç ve ibadet boyutu olmak üzere iki boyutlu olarak tasarlanan ölçek, faktör analizine tabi tutulmuş ve ölçeğin 3 faktör boyutunda toplandığı görülmüştür. (KMO: ,885; Bartlett's Test of Sphericity: $x^2=2238,848$; $p=,000$). 14 sorudan oluşan dindarlık düzeyi ölçeği üç boyuta ayrıldığı, elde edilen üç boyutun toplam varyansın 57,086'sını açıkladığı tespit edilmiştir. Her bir boyut kendi içinde pearson korelasyon analizine tabi tutulmuş ve tüm sorular arasında güçlü düzeyde ilişkinin olduğu tespit edilmiştir ($p=,000$). Ölçeğin güvenilirliği için yapılan testte Cronbach's Alpha değeri ,825 olarak bulunmuştur. Bu bulgulara göre ölçeğin geçerlilik ve güvenilirliğin yüksek olduğu ve kullanıma uygun olduğu söylenebilir.⁴³ Bu çalışmada ise Cronbach's alfa iç tutarlılık katsayısı ,869 olarak tespit edilmiştir. Cronbach's alfa katsayısı likert tipi ölçeklerin güvenilirliğini ölçmek için kullanılmakta ve bu katsayının ,60'ın üzerinde olması yeterli kabul edilmektedir.

1.3. Veri Toplama İşlemi ve Analizi

Ölçeklerin uygulanması Kasım/2020-Nisan/2021 tarihleri arasında bizzat araştırmacı tarafından çevrimiçi olarak gerçekleştirilmiştir. Uygulama

⁴² Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 68.

⁴³ Veysel Karani Altun, "Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 9/1 (2020), 119.

258 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma problemlerinin çözümü ve analizi için SPSS programı kullanılmıştır. İlişkili iki örneklem için t-testi; iki ya da daha fazla ilişkili ölçüm setleri için tek yönlü ANOVA tekniği kullanılmıştır.⁴⁴

Bu çalışmada ayrıca değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlılığını belirlemek için regresyon analizi yapılmıştır. Regresyon analizi, aralarında ilişki olduğu belirlenen iki değişkenden birinin yordanan değişken olarak ve diğerinin yordayan değişken olarak atanması ile aralarındaki bu ilişkinin matematiksel bir eşitlikle açıklanma sürecidir.⁴⁵ Regresyon analizlerin en önemli amacı, bağımsız değişkenlerin veya başka bir deyişle yordayan değişkenlerin bağımlı değişkeni anlamlı olarak yordayıp yordamadığını belirlemektir.⁴⁶

2. BULGULAR

2.1. Din Eğitiminin Alındığı Yer ve Dindarlık Değişkenlerinin Olumlu Dini Başa Çıkmayı Yordamasına İlişkin Bulgular

Bu başlıkta katılımcıların din eğitimini aldıkları yere göre dağılımı, din eğitimini aldığı yer değişkenine göre katılımcıların dindarlık algı düzeylerine ilişkin ortalama ve standart sapmaları, dindarlık ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları ve din eğitiminin alındığı yer ve dindarlığın olumlu dini başa çıkmayı yordamasına ilişkin çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir. İlk olarak katılımcıların din eğitiminin alındığı yer durumuna göre frekans dağılımının nasıl olduğuna bakılmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Din Eğitimini Aldıkları Yere Göre Dağılımı

Alınan Din Eğitimi	f	%
Okul	119	46,1
Camii	41	15,9
Kur'an Kursu	48	18,6
Aile	37	14,3
Diğer	2	0,8
Almadım	11	4,3
Toplam	258	100

⁴⁴ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 67.

⁴⁵ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*.

⁴⁶ İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL İle Pratik Veri Analizi* (Anı Yay.: Ankara, 2013), 101.

Tablo 1’de araştırmaya katılanların din eğitimini daha çok nerelerden aldıkları ile ilgili frekans ve yüzde dağılımları gösterilmiştir. Tabloya göre, katılımcıların %46,1’i din eğitimini daha çok okulda almıştır. Katılımcıların %18,6’sı din eğitimini daha çok Kur’an Kursundan, %15,9’u camiiden aldığını belirtmiştir. Din eğitimini daha çok ailesinden aldığını ifade edenlerin oranı %14,3 iken din eğitimini herhangi bir yerden almadığını belirtenlerin oranı ise %4,3’tür. Tabloya bakıldığında katılımcıların din eğitimi ihtiyaçlarını camii, Kur’an kursu veya ailelerinden daha çok okullardan karşıladıklarını ifade etmişlerdir. Okul, camii, Kur’an kursu ve aile grubu arasında en az orana aileler sahiptir.

Araştırmaya katılanların din eğitimini aldığı yer değişkeni ile dindarlık arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu görmek amacıyla tek yönlü varyans analizi (Anova) yapılmış, standart sapma ve ortalamalara ilişkin tablo aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2: Din Eğitimini Aldığı Yer Değişkenine Göre Katılımcıların Dindarlık Algı Düzeylerine İlişkin Ortalama ve Standart Sapmaları

	Alınan Din Eğitimi	N	\bar{X}	Ss
Genel Dindarlık	Okul	119	4,21	,82
	Camii	41	4,60	,45
	Kur’an Kursu	48	4,36	,53
	Aile	37	4,42	,60
	Almadım	2	4,46	15
	Diğer	11	4,20	56
	Toplam	258	4,33	,69

Araştırmaya katılanların din eğitimini aldığı yer değişkenine göre dindarlık algı düzeylerine ilişkin tek yönlü varyans analizi (Anova) tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Din Eğitimi Aldığı Yer Değişkenine Göre Araştırmaya Katılanların Dindarlık Algı Düzeylerine İlişkin Tek Yönlü Varyans (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Genel Dindarlık	Gruplar arası	5,086	5	1,017	2,159	059
	Grup içi	118,714	252	,471		
	Toplam	123,800	257			

Araştırmaya katılanların dindarlık algı düzeylerinin din eğitimi aldığı yer değişkenine göre anlamlı olarak değişip değişmediğini görmek için yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) sonucunda aradaki farkın anlamsız olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu verilere göre din eğitimi alınan yere göre dindarlık algı düzeylerinde bir değişiklik olmamaktadır.

Araştırmaya katılanların dindarlık algılarıyla olumlu dini başa çıkma arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu belirlemek amacıyla korelasyon (Pearson Correlation) analizi yapılmıştır.

Tablo 4: Dindarlık İle Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkiye ait Korelasyon Sonuçları

Değişkenler	1. Genel Dindarlık	2. Olumlu D.B.
1. Dindarlık Genel	1	
2. Olumlu D. B	,703***	1

Dindarlık ve olumlu dini başa çıkma arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu görmek için yapılan korelasyon analizi sonucunda; tablo 4'te görüleceği üzere genel dindarlık ile olumlu dini başa çıkma arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($r=0,703$, $P=0.000<0.001$). Dindarlığın inanç boyutu ile olumlu dini başa çıkma arasında da anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($r=0,642$, $P=0.000<0.001$). İnanç boyutu ile olumsuz dini başa çıkma arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($r=0,89$, $P=,154>0,05$).

Dini başa çıkmanın ne kadarı dindarlık ve din eğitiminin alındığı yer değişkeninden etkilendiği sorusuna cevap bulabilmek için dindarlık ve din eğitiminin alındığı yer ile olumlu dini başa çıkma değişkenleri arasında çoklu doğrusal regresyon analizine ihtiyaç vardır. Yapılan çoklu regresyon analizi ile ilgili istatistik veriler tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Din Eğitiminin Alındığı Yer ve Dindarlığın Olumlu Dini Başa Çıkmayı Yordamasına İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Model	B	Std. Hata	β	t	p
1 Sabit	,517	,185		2,795	,006
Din Eğitimi	0,21	,021	,045	1,016	,311
Aldığı Yer	,653	,042	,700	15,725	,000

Bağımlı Değişken: Olumlu Dini Başa Çıkma

Tablo 5'te görüleceği gibi din eğitiminin alındığı yer ve dindarlık değişkenleri olumlu dini başa çıkmayı anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($\beta = ,700$; $p < ,001$). Bir birimlik genel dindarlık artışı 0,700 birim olumlu dini başa çıkmada artışa neden olmaktadır. Açıklanan varyansa baktığımızda ($R = 0.700$; $R^2 = 0.49$) olduğundan olumlu dini başa çıkma davranışının %49'u genel dindarlık ile açıklanabilir. Buna göre din eğitiminin alındığı yer ele alındığında dindarlık puanlarının artması durumunda olumlu dini başa çıkma puanlarının da artacağı yani dindarlık arttıkça olumlu dini başa çıkmanın da artacağı söylenebilir.

Bu araştırmadan elde edilen verilerin literatürle birlikte değerlendirilebilmesi için din eğitiminin alındığı yer değişkeninin dindarlık ve olumlu dini başa çıkmayı etkileyip etkilemediğini ayrı ayrı incelemek gerekmektedir. Literatür incelendiğinde din eğitiminin alındığı yer ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişkinin tespit edilmediği görülmektedir. Bununla birlikte Camii, Kur'an Kursu gibi dini kurum merkezli yerlerden din eğitimi alanların dindarlık seviyeleri yüksek çıkmaktadır.⁴⁷ Bu araştırmadan elde edilen bulgular literatürle benzerlik göstermektedir. Araştırma sonucunda elde edilen dikkat çekici bulgulardan biri de okuldan din eğitimi alanların dindarlık seviyelerinin düşük çıkmasıdır. Bu konu ile ilgili araştırma yapanlar, okulda verilen din eğitiminin amaç ve içeriğiyle alakalı inceleme yapmayı zaruri görmektedir.⁴⁸ Nitekim öğrenciler de okulda verilen din eğitiminin dindarlaşmalarında bir katkı sunmadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin bireylerin dini tutumlarının oluşumundaki etkisini belirlemek için yapılan araştırmalar da bunu ortaya koymaktadır.⁵⁰

⁴⁷ Nurten Kımtar, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 205.

⁴⁸ Ahsen Asiye Kılıç, *Yetişkinlerin Aldıkları Din Eğitimi İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki (İsmek Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78.

⁴⁹ Recep Kaymakcan, "Türk Gençlerinin Din Eğitimi Algılaması", *Marife* 6/2 (2006), 130.

⁵⁰ Erkan Kavas, *Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 118.

Ancak camii ve Kur'an kursu gibi dini kurumlara dindarlık düzeyi yüksek ailelerin çocuklarının gittiği bilinmektedir. Bu sebeple camii ve Kur'an kursuna gidenlerin dindarlık düzeylerinin yüksek çıkması anlaşılabilir bir durumdur.

Literatür incelendiğinde öncelikle başa çıkmanın dini motivasyonla ilişkili olduğu üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu araştırmalar dindarlığın dini problem çözme sürecinde oynadığı önemli rollere işaret etmektedir. Özellikle stresli durumlarda dinin bireye bilişsel ve duyuşsal destek sağlamada etkili olduğu vurgulanmaktadır.⁵¹ Pargament'in (1977) Amerika'da gerçekleştirdiği bir araştırmada din eğitimi alan bireylerin dini başa çıkmada daha çok etkinliklere katıldıkları tespit edilmiştir.⁵² Bunun gibi pek çok araştırmacı alınan din eğitiminin olumlu dini başa çıkma üzerinde etkili bir faktör olduğunu tespit etmiştir.⁵³ Türkiye'de yapılan araştırmalar da dini destek alanların dini başa çıkma etkinliklerine daha çok katıldıklarını ortaya koymuştur.⁵⁴

Din eğitiminin alındığı yer değişkeninin olumlu dini başa çıkmayı olumlu veya olumsuz etkilediğini ileri süren bir araştırma mevcut değildir. Din eğitiminin alındığı yer değişkeni tek başına dindarlığı anlamlı bir şekilde etkilemediği gibi olumlu dini başa çıkmayı da anlamlı bir şekilde etkilememektedir. Bu araştırmada yapılan çoklu regresyon analizinden alınan sonuçların anlamlı olması dindarlığın etkisiyle açıklanabilir. Nitekim korelasyon analizinde dindarlığın olumlu dini başa çıkmayı anlamlı bir şekilde pozitif yönde etkilediği görülmektedir.

2.2. Dini Pratikleri Yerine Getirme ve Dindarlık Değişkenlerinin Olumlu Dini Başa Çıkmayı Yordamasına İlişkin Bulgular

Bu başlıkta katılımcıların dini pratikleri yerine getirme durumuna göre dağılımı, dini pratiklerin yerine getirilme değişkenine göre katılımcıların dindarlık algı düzeylerine ilişkin ortalama ve standart sapmaları ve dini pratikleri yerine getirme durumu ve dindarlığın olumlu dini başa çıkmayı yordamasına ilişkin çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına yer

⁵¹ Pargament vd., "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", 90.

⁵² Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 86.

⁵³ Jeff P. Bjorck - Jean-Woo Kim, "Religious Coping, Religious Support, and Psychological Functioning Among Short-Term Missionaries", *Mental Health, Religion and Culture* 12/7 (2009), 611-626; Elizabeth Maynard vd., "Religious Coping Style, Concept of God, and Personal Religious Variables in Threat, Loss, and Challenge Situations", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/1 (2001), 70.

⁵⁴ Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma Ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 16; Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 153; Refik Yıldız, *Emeklerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 96.

verilmiştir. İlk olarak araştırmaya katılan katılımcıların dini pratikleri yerine getirme durumuna göre frekans dağılımı tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: Katılımcıların Dini Pratikleri Yerine Getirme Durumuna Göre Dağılımı

İbadet	f	%
Aksatmadan yaparım	40	15,5
Genellikle yaparım	86	33,3
Bazen yaparım	102	39,5
Hiç yapmam	30	11,6
Toplam	258	100

Tablo 6'ya bakıldığında katılımcıların %39,5'i dini pratikleri bazen yerine getirdiğini, %33,3'ü ise genellikle yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir. Dini pratikleri aksatmadan yerine getiririm diyenlerin oranı %15,5 iken "hiç yapmam" diyenlerin oranı %11,6'dır. Tabloya bakıldığında katılımcıların büyük çoğunluğunun dini pratikleri bazen veya genellikle yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar ise katılımcıların dini pratikleri yerine getirme konusundaki hassasiyetlerinin az olduğunu göstermektedir. Sürekli ibadet edenler ile hiç ibadet etmeyenlerin oranları birbirine yakındır. Tablodaki sonuçlar, katılımcıların hayatlarında ibadete pek yer vermediğini veya ihtiyaç duydukça yer verdiğini göstermektedir.

Araştırmaya katılanların dindarlık algı düzeyi puanları arasında dini pratiklerin yerine getirilme değişkenine göre anlamlı bir şekilde değişip değişmediğini görmek amacıyla tek yönlü varyans analizi (Anova) yapılmış standart sapma ve ortalamalara ilişkin istatistik tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: Dini Pratiklerin Yerine Getirilme Değişkenine Göre Katılımcıların Dindarlık Algı Düzeylerine İlişkin Ortalama ve Standart Sapmaları

	Medeni Durum	N	\bar{X}	Ss
Genel Dindarlık	Aksatmadan Yaparım	40	4,43	,73
	Genellikle Yaparım	86	4,34	,53
	Bazen Yaparım	102	4,31	,77
	Hiç Yapmam	30	4,13	,75
	Toplam	258	4,33	,69

Araştırmaya katılanlara ait dini pratiklerin yerine getirilme değişkenine

göre dindarlık algı düzeylerine ilişkin tek yönlü varyans analizi (Anova) tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Dini Pratikleri Yerine Getirme Değişkenine Göre Araştırmaya Katılanların Dindarlık Algı Düzeylerine İlişkin Tek Yönlü Varyans (Anova) Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Genel Dindarlık	Gruplar arası	1,372	3	,457	,949	,04
	Grup içi	122,428	54	,482		
	Toplam	123,800	57			

Araştırmaya katılanlara ait dindarlık algı düzeylerinin dini pratiklerin yerine getirilme değişkenine göre anlamlı olarak değişip değişmediğini görmek için yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) sonucunda aradaki farkın dindarlığın tüm boyutlarında anlamlı olduğu bulunmuştur.

Elde edilen bu verilere göre dini pratiklerin yerine getirilme değişkenine göre dindarlık algı düzeyleri karşılaştırıldığında dini pratikleri aksatmadan yerine getirenlerin puanları en yüksek çıkmaktadır. Bu sonuçlar dini pratiklerin yerine getirilme durumu ile dindarlık algısı arasında doğru bir orantının olduğunu göstermektedir.

Araştırmaya katılanların dini pratikleri yerine getirme durumu ve dindarlığın olumlu dini başa çıkmayı ne kadar etkilediğini bulabilmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Yapılan analiz ile ilgili istatistiki veriler tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Dini Pratikleri Yerine Getirme Durumu ve Dindarlığın Olumlu Dini Başa Çıkmayı Yordamasına İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

İbadet	f	%
Aksatmadan yaparım	40	15,5
Genellikle yaparım	86	33,3
Bazen yaparım	102	39,5
Hiç yapmam	30	11,6
Toplam	258	100

Tablo 9'da görüleceği gibi dini pratikleri yerine getirme ve dindarlık,

olumlu dini başa çıkmayı anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($\beta = .703$; $p < .001$). Bir birimlik genel dindarlık artışı 0,703 birim olumlu dini başa çıkmada artışa neden olmaktadır. Açıklanan varyansa baktığımızda ($R = 0.703$; $R^2 = 0.494$) olduğundan olumlu dini başa çıkma davranışının %49,4'ü genel dindarlık ile açıklanabilir. Buna göre dini pratikleri yerine getirme durumu ele alındığında dindarlık puanlarının artması halinde olumlu dini başa çıkma puanlarının da artacağı yani dindarlık arttıkça olumlu dini başa çıkmanın da artacağı söylenebilir.

Dinin insanların hayatına anlam verdiği bilinmektedir. Dini pratikler ise dini yaşayışı pekiştiren uygulamalardır. Hayatın anlamlandırılmasında dinin etkisinden bahsedenden dini önemli bir faktör olarak görmektedir.⁵⁵ İnsan gücünün sınırlı kaldığı durumlarda din her zaman bir sığınak olarak görülmektedir.⁵⁶

Dindarlığın tanımı yapılırken dini ibadetlere işaret edilir ve kişinin hem formel ibadetlerinde hem de davranışlarında sergilediği kulluk göstergesine dikkat çekilir. Yapılan alan araştırmalarında dindarlığın dini pratiklerin yerine getirilmesiyle ölçülebildiği vurgulanmaktadır.⁵⁷ Dini pratikleri yerine getirme durumuyla dindarlık arasındaki ilişkiyi belirleyen araştırmalar aralarında pozitif bir ilişkinin varlığından söz etmenin beklenen bir durum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle dindarlık düzeyi ve ibadetleri yerine getirme durumu arasında doğru orantılı bir ilişkinin olduğu belirtilmektedir.⁵⁸

Hackney ve Sanders'in (2003) ortak çalışmasında dini katılımın ruh sağlığı ile ilişkisinde dini pratikleri yerine getirmenin öneminden bahsedilmekte ve dini katılımın terapötik kullanımları için çıkarımlarda bulunmaktadır.⁵⁹ İbadetler, dindarlığın kendisini gösterdiği fenomenlerden biridir. Dini pratiklerin yerine getirilmesiyle bireylerde duygusal motivasyonun oluştuğu bilinmektedir.⁶⁰ Yapılan bazı araştırmalarda da dini pratiklerin yerine getirilme durumunun dini başa çıkmayı etkilediği tespit

⁵⁵ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yay., 1993), 58; Sigmund Freud, *Civilisation and Its Discontent* (New York: Norton, 1962), 26.

⁵⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 32; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 1993), 416.

⁵⁷ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 2.

⁵⁸ Leyla Dalmış, *Dindarlık Düzeyi İle Dini Pratiklerin İlişkisi (Ankara Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 83.

⁵⁹ Charles H. Hackney - Glenn S. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 43-55.

⁶⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 191.

edilmiştir.⁶¹ İbadetlerini sık ve düzenli yapanların stres ve kaygıya karşı psikolojik rahatlama içinde olduğu vurgulanmıştır.⁶²

Bu çalışmada dini pratikleri yerine getirme durumunun dindarlığı etkileyen bir faktör olduğu bunun yanında dindarlığın da olumlu dini başa çıkmayı etkileyen bir değişken olduğu tespit edilmiştir. Dini pratikleri yerine getirme durumu ile dindarlık beraber ele alındığında olumlu dini başa çıkmanın daha çok yordandığı görülmektedir.

SONUÇ

Bu araştırma, Covid-19 sürecinde hastalığa yakalanmış bireyler üzerinden gerçekleşmiştir. Araştırmanın üzerinde durduğu husus, din eğitiminin alındığı yer ve dini pratikleri yerine getirme durumlarının salgın hastalıkla başa çıkmada etkili olup olmadığını ortaya çıkarmaktır.

Araştırmadan elde edilen veriler ışığında konu ile ilgili önemli bulgulara ulaşılmıştır. Öncelikle dindarlık ile olumlu dini başa çıkma arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, dindarlık düzeyi yüksek insanların, hastalıkla mücadelede dini başa çıkma etkinliklerine daha fazla katıldığını göstermektedir.

Katılımcıların dindarlık düzeylerinin din eğitimini aldıkları yere göre değişip değişmediği ile ilgili yapılan istatistiki veriler analiz edildiğinde değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Bu araştırmadan elde edilen bulgulara göre okulda din eğitimini alanların dindarlık düzeyleri, din eğitimini camii, Kur'an Kursu ve aileden aldığını ifade edenlere göre belirgin bir şekilde daha az çıkmıştır. Literatür incelendiğinde bireylerin okuldan almış olduğu din eğitiminin dindarlık üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını vurgulandığı görülmektedir. Oysa dindarlık düzeyi yüksek ailelerin tercih ettiği camii ve Kur'an kursu gibi kurumlarda verilen din eğitiminin dindarlığı daha çok pozitif yönde etkilemesi anlaşılabilir bir durumdur.

Araştırmada din eğitiminin alındığı yere göre dini başa çıkmanın değişip değişmediği ile ilgili analiz yapılmış ve çıkan sonuçlara göre din eğitimi alanların almayanlara göre daha yoğun bir şekilde dini başa çıkma etkinliklerine katıldıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında din eğitimini okuldan aldıklarını ifade edenlerin dini başa çıkma ortalama puanları ca-

⁶¹ Merve Bayraktutar, *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 106; Akif Hayta, "U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet Ve Ruh Sağlığı (psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 128.

⁶² Mustafa Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri İle Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname* 16/1 (2009), 160.

mii, Kur'an kursu, aile gibi diğer yerlerden alanlara göre daha düşüktür. Çıkan bu sonuçlar din eğitiminin yoğunlukla verildiği yere göre dini başa çıkmanın değişebildiğini göstermektedir.

Din eğitiminin alındığı yer ile dindarlık değişkenleri beraber ele alındığında olumlu dini başa çıkmanın yordandığı görülmektedir. Din eğitiminin alındığı yer değişkeninin dindarlığı anlamlı derecede etkilemediği görülmüştü. Din eğitiminin alındığı yer ile dindarlık değişkenleri beraber ele alındığında bu değişkenlerin olumlu dini başa çıkmayı anlamlı derecede etkilemesinin dindarlığın etki gücünden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Dini pratiklerin yerine getirilme durumuna göre dindarlık algı düzeylerinin değişip değişmediği ile ilgili yapılan istatistiki analize göre dini pratikleri aksatmadan yapanların dindarlık algı düzeylerinin bazen yapanlara veya hiç yapmayanlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar bireylerin dindarlıklarının dini pratikleri yerine getirme durumuna göre değiştiğini göstermektedir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlardan biri de dini pratiklerin yerine getirilme durumu ile dini başa çıkma düzeyi arasındaki ilişkiye ait istatistiki bulgulardır. Araştırmaya göre ibadetleri sık sık yapanların olumlu dini başa çıkma düzeyleri en yüksek iken ibadetleri hiç yapmayanların olumsuz dini başa çıkma düzeyi en yüksek çıkmıştır. Bu bulgular dini başa çıkmada dini pratikleri yerine getirme durumunun etkili olduğunu göstermektedir.

Dini pratikleri yerine getirme durumunun dindarlığı ve olumlu dini başa çıkmayı anlamlı derecede etkilediği tespit edilmişti. Dini pratikleri yerine getirme ve dindarlığın olumlu dini başa çıkmayı yordadığı görülmektedir. Sonuç olarak din eğitiminin bireylerin ruh sağlığının korunmasında etkili olduğu söylenebilir. Alınan din eğitiminin zor zamanlarda bireyleri dini başa çıkma etkinliklerine katılmaya teşvik ettiği bu sayede birey ve toplumun hayatı anlamlandırma daha aktif olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Adem. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7-24.
- Altun, Veysel Karani. "Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)* 9/1 (2020), 115-131.
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.

- Ayittey, Foster K. vd. "Economic Impacts Of Wuhan 2019-nCoV On China And The World". *Journal of Medical Virology* 92/5 (2020), 1-3.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. "Kendini Gerçekleştirme Ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 185-204.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma Ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 5-18.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- Baum, Andrew - Grunberg, Neil. "Gender, Stress, and Health". *Health Psychology* 10/2 (1991), 80-85.
- Bayraktutar, Merve. *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örnekleminde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yay., 1993.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yay., 1988.
- Bjorck, Jeff P. - Kim, Jean-Woo. "Religious Coping, Religious Support, and Psychological Functioning Among Short-Term Missionaries". *Mental Health, Religion and Culture* 12/7 (2009), 611-626.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2015.
- Chen, Simiao vd. "Covid-19 Control in China During Mass Population Movements at New Year". *The Lancet* 395/ (2020).
- Compas, Bruce E. "Coping With Stress During Childhood and Adolsecence". *Psychological Bulletin* 101/3 (1987), 393-403.
- Dalmış, Leyla. *Dindarlık Düzeyi İle Dini Pratiklerin İlişkisi (Ankara Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ekşi, Halil. *Baş a Çıkma, Dini Baş a Çıkma ve Ruh Sağ lığı Arasındaki İliş ki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Flinn, Michael Walter. "Avrupa ve Akdeniz Ülkelerinde Veba". çev. Necmiye Alpay. *Tarih ve Toplum* 7/39 (1987), 25-30.
- Folkman, Susan vd. "Appraisal, Coping, Helath Status, and Psychological Symptoms". *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1986), 571-579.

- Folkman, Susan - Moskowitz, Judith. "Coping: Pitfalls and Promise". *Annual Review of Psychology* 55/ (2004), 745-774.
- Freud, Sigmund. *Civilisation and Its Discontent*. New York: Norton, 1962.
- Freud, Sigmund. *The Future Of An Illusion*. London: Penguin Freud Library, 1991.
- Gimpel, J. *Ortaçağ'da Endüstri Devrimi*. çev. N Özüaydın. Ankara: Tübitak Yayınları, 1996.
- Gray, Ross E. "Adolescent Response to the Death of a Parent". *Journal of Youth and Adolescence* 16/6 (1987), 511-525.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yay., 1993.
- Hackney, Charles H. - Sanders, Glenn S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 43-55.
- Hayta, Akif. "U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet Ve Ruh Sağlığı (psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 487-506.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Janoff-Bulman, Ronnie - Berg, Michael. "Disillusionment and the Creation of Value: From Traumatic Losses to Existential Gains". *Perspectives on loss: A sourcebook*. 35-47. Philadelphia: Brunner/Mazel, 1998.
- Jung, Carl Gustav. *Modern Man In Search Of A Soul*. New York: Harcourt, 1933.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Basım Dağıtım, 1999.
- Kavas, Erkan. *Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kaymakcan, Recep. "Türk Gençlerinin Din Eğitimi Algılaması". *Marife* 6/2 (2006), 117-131.
- Kılıç, Ahsen Asiye. *Yetişkinlerin Aldıkları Din Eğitimi İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki (İsmek Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kleinman, Paul. *Psikoloji*. çev. Hasan Kaplan. İstanbul: Okyanus Yay., 2012.
- Koç, Mustafa. "Dinsel Pratıkların Sıklık Düzeyleri İle Dinî Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname* 16/1 (2009), 140-182.
- Köylü, Mustafa. "Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi". ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 101-126. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kula, Naci. "Küreselleşme, Ruh Sağlığı Ve Din". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 7-30.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

- LaGrand, Louis E. "College Student Loss and Response." *New Directions for Student Services* 31/1 (1985), 15-28.
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Pringer, 1984.
- Mahase, Elisabeth. *Coronavirus: global stocks of protective gear are depleted, with demand at "100 times" normal level, WHO warns*. British Medical Journal Publishing Group, 2020.
- Mali, Suraj N. vd. "The rise of new coronavirus infection-(COVID-19): a recent update". *Eur. J. Med. Oncol* 4/1 (2020), 35-41.
- Maynard, Elizabeth vd. "Religious Coping Style, Concept of God, and Personal Religious Variables in Threat, Loss, and Challenge Situations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/1 (2001), 65-74.
- Mcneil, William H. *Plagues and Peoples*. Oxford: Blackwell Publishing, 1977.
- Mehmedoğlu, Yurdağul. *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Morse, Stephen S. "Factors In The Emergence Of Infectious Diseases". *Emerging Infectious Diseases* 1/1 (1995), 7-15.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the scientific study of religion*, 90-104.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford, 1997.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL İle Pratik Veri Analizi*. Anı Yay.: Ankara, 2013.
- Selçuk, Mualla. *İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 187-198.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, 1999.
- Yalom, İrvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayigit. İstanbul: Kabcı Yay., 1999.
- Yıldız, Refik. *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Coronavirus disease (COVID-19). "World Health Organization (WHO)". Erişim 22 Haziran 2021. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>

HZ. ALİ CENKNAMELERİ'NİN GÜNÜMÜZ DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE UYARLANMASI: DİNİ İÇERİK VE DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İMKAN VE SINIRLILIKLAR

THE ADAPTATION OF HZ. ALI CENKNAMES IN CONTEMPORARY RELIGIOUS
CHILDREN'S LITERATURE: OPPORTUNITIES AND LIMITATIONS IN TERMS OF
RELIGIOUS CONTENT AND VALUES EDUCATION

OSMAN ZAHİT ŞENER

DR.

zahidsener@outlook.com

 <http://orcid.org/0000-0001-5822-7636>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1002486>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Şener, Osman Zahit, "Hz. Ali Cenknemeleri'nin Günümüz Dini Çocuk Edebiyatı Çerçevesinde Uyarlanması: Dini İçerik ve Değerler Eğitimi Açısından İmkan ve Sınırlılıklar [The Adaptation of Hz. Ali Cenknames In Contemporary Religious Children's Literature: Opportunities and Limitations in Terms of Religious Content and Values Education]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 573-604.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



HZ. ALİ CENKNAMELERİ'NİN GÜNÜMÜZ DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE UYARLANMASI: DİNİ İÇERİK VE DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İMKAN VE SINIRLILIKLAR¹

Öz

Anadolu sahasında bilinen ilk örneklerinin 13. Yüzyıldan itibaren telif edilmeye başlandığı belirtilen Hz. Ali Cenknameleri, uzun asırlar boyunca geniş halk kitlelerine hitap etmiş bir eserdir. Hz. Ali Cenknameleri İslam'ın; Irak, Suriye, İran, Türkistan ve Afrika gibi farklı coğrafyalarda yayılmasını ve bu süreçte yapılan savaşları efsanevi bir şekilde anlatır. 19. ve 20. Yüzyıla kadar Türk halkı arasında yaygın olarak okunan bu eserlerde İslam'ın iman, ibadet ve ahlak esasları da aktarılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Ali Cenknameleri'nin dini ve toplumsal açıdan önemli işlevlere sahip olduğu da söylenebilir. Hz. Ali Cenknameleri, tarihi bir gerçekliğin etkisiyle teşekkül etmiş olsa da; büyük ölçüde kurguya dayalı ve çoğu zaman düşsel unsurlarla bezenmiş masalsı/destansı bir yapıya sahiptir. Masallar, destanlar ve halk hikayeleri gibi folklorik ürünlerin, çağdaş çocuk edebiyatı çalışmalarında önemli bir kaynak niteliğinde olduğu ve ilk dönem çocuk edebiyatı çalışmalarından itibaren bu eserlerin çocuklar için uyarlanarak çocuk edebiyatı eserleri üretildiği bilinmektedir. Hz. Ali Cenknameleri'nin de, sayılan özellikleri sebebiyle günümüz çocuk edebiyatı çerçevesinde uyarlanma açısından önemli imkanlara sahip olduğu görülmektedir. 19. Yüzyıl sonları ve 20. Yüzyılın başlarında bile hala yaygın olarak okunan Hz. Ali Cenknameleri'ni özellikle çocukluk yıllarında okudukları kitaplar arasında sayan dönemin bazı aydınlarının; bu eserlerin çocuk dünyalarında uyandırdığı heyecanı ve coşkuyu ifade etmiş olmaları önemlidir. Hz. Ali Cenknameleri'nin bir bütün olarak çocuklar için uyarlanması söz konusu olduğunda hedef yaş grubunun 10 yaş ve üzeri çocuklar olmasının daha uygun olacağını söylemek mümkündür. Ayrıca uyarlamalar yapılırken; din eğitimi ve çocuk edebiyatı yaklaşımları doğrultusunda eleştirilebilecek noktaların da yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, Hz. Ali Cenknameleri'nin bu çerçevede sahip olduğu imkan ve sınırlılıklar ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, mensur Hz. Ali Cenknameleri'nde bulunan hikayelerde dini içerik aktarımına dair ifadelerin ve bu içeriğin aktarılış şekli incelenmiştir. Bu incelemelere göre Hz. Ali Cenknameleri'nde İslam'ın iman, ibadet ve ahlak esaslarına dair yoğun bir dini içerik aktarımının mevcut olduğu görülmektedir. Ayrıca bu dini içeriğin genel olarak İslam'ın temel esaslarına uygun ve tüm Müslümanlara hitap edecek tarzda mezhebi bir taassuba yer vermeden aktarıldığını da söylemek mümkündür. Hikayelerde aktarılan dini içeriğe bakıldığında; Tevhid inancı, Allah'ın sıfatları, Hz. Peygamber'in konumu ve vasıfları, ahiret inancı, dua, münacaat, kulluk bilinci, olağanüstü durumlar olarak mucize, keramet ve Allah'ın inayeti, abdest, namaz, evrad/ezkar okuma, haram-helal ayrımı, Kur'an-ı Kerim, ayetler ve sûreler, Hristiyanlık, Yahudilik, Putperestlik, Güneşperestlik, Ateşperestlik ve din değiştirip Müslüman olma gibi konularda geniş bir yelpazede birçok farklı motif bulunmaktadır. Bu hikayelerde; adalet, cesaret, mertlik, dostluk, mazluma yardım etme, nezaket, iffet, cömertlik, merhamet, verdiği sözde durmak, iyilik yapmak, yapılan iyiliğe vefa göstermek, misafirperverlik, aile bağları, büyüğü saymak, çocuklara karşı sevgi göstermek, çocuğa iyi bir eğitim verip güzel bir şekilde yetiştirmek gibi değerler de aktarılmaktadır. Bu doğrultuda, Hz. Ali Cenknameleri'nin çocuk ve gençlik edebiyatı bağlamında yapılacak bir uyarlamasının, dini içerik aktarımı ve değerler eğitimi bağlamında önemli imkanlara sahip olacağı söylenebilir. Diğer taraftan hikayelerdeki olaylarda; folklorik öğelerle kurgulanmış ve çarpık bir

¹ Bu makale "Dini Tarihi Kaynaklı Olağanüstü Anlatıların Dini Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi ve Hz. Ali Cenknameleri'nin İncelenmesi" adlı Doktora Tezinden üretilmiştir.

din algısına sebebiyet verme ihtimali olan bazı unsurların tekrar düzenlenmesi gerektiği görülmektedir. Ayrıca hikayelerde cihad ve gaza kavramları üzerinden İslami bir temele oturtulan savaşlardaki olaylarda, İslam'ın savaş konusundaki ahlaki/hukuki temel yaklaşımlarıyla ve tarihsel gerçeklikteki olgularla çelişen bazı unsurların tekrar düzenlenmeli; bu unsurlar İslam'ın temel yaklaşımları doğrultusunda, adalet, merhamet ve insan onuruna saygı çerçevesi gözetilerek kurgulanmalıdır. Ayrıca hikayelerde savaş ve çatışma sahnelerinde bulunan, şiddetin ayrıntılı ve dehşetli olarak tasvir edildiği çok sayıda ifadenin de uygun şekilde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Şiddet unsurlarının anlatıldığı cümleler; gereksiz ayrıntılardan arındırılmış bir şekilde, şiddeti hafifleterek ve dolaylı ifadelerle, çocukların duygusal gelişimine ve karakter eğitimine zarar vermeyecek şekilde düzenlenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hz. Ali Cenknameleri, Dini Çocuk Edebiyatı, Değerler Eğitimi.

THE ADAPTATION OF HZ. ALI CENKNAMES IN CONTEMPORARY RELIGIOUS CHILDREN'S LITERATURE: OPPORTUNITIES AND LIMITATIONS IN TERMS OF RELIGIOUS CONTENT AND VALUES EDUCATION

Abstract

Hız. Ali Cenknames, which is stated that the first examples in the Anatolian field began to be written in the 13th century, is a work that has appealed to large masses of people for many centuries. Hız. Ali Cenknames tell about its spread of İslam in different geographies such as Iraq, Syria, Iran, Turkestan and Africa and the wars fought in this process legendarily. In these stories, which were widely read among the Turkish people until the 19th and 20th centuries, the principles of faith, worship and morality of Islam were also conveyed. From this point of view, it can be said that Hız. Ali Cenknames have important religious and social functions. Although Hız. Ali Cenknames were formed under the influence of a historical reality; it has a fairy-tale/epic structure mostly based on fiction and often adorned with fantastic elements. It is known that folkloric products such as fairy tales, epics and folk tales are an important source in contemporary children's literature studies and children's literature works have been produced by adapting these works for children since the first period of children's literature studies. Due to these features, It is seen that Hız. Ali Cenknames have important opportunities in terms of adaptation to today's children's literature. The fact that Hız. Ali Cenknames were still widely read in Ottoman society at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century and that the last period Ottoman intellectuals counted Hız. Ali Cenknames among the books they read especially in their childhood; It is noteworthy that these works express the excitement and enthusiasm aroused in children's worlds. When it comes to adapting Hız. Ali Cenknames for children as a whole, it is possible to say that it is more appropriate for the target age group to be children aged 10 and above. However, while making an adaptation; In line with religious education and children's literature approaches, the points that can be criticized should also be rearranged. In this study, these possibilities and limitations of Hız. Ali Cenknames in this context were evaluated in detail. The expressions about the transfer of religious content in the stories in the prose Hız. Ali Cenknames and the way this content is conveyed have been examined. According to these examinations, it is seen that there is an intense religious content transfer on the principles of faith, worship and morality of Islam in the Hız. Ali Cenknames. In addition, it is possible to say that this religious content is generally conveyed in accordance with the basic principles of Islam and

in a way that will appeal to all Muslims, without giving place to sectarian bigotry. Considering the religious content conveyed in the stories, there are many different motifs on different subjects such as; the belief in Tawhid, the attributes of Allah, the Prophet Muhammed. Prophet Muhammed's position and qualifications, belief in the hereafter, prayer, supplication, awareness of servitude, miracles as extraordinary situations, miracles and grace of Allah, ablution, prayer, reciting holy words/dhikr, haram-halal distinction, the Qur'an, verses and surahs; Christianity, Judaism, Paganism, Sun Worship, Fire Worship and converting to Islam. Besides, in the stories in the cenknames values such as justice, courage, bravery, friendship, helping the oppressed, kindness, chastity, generosity, compassion, keeping one's word, doing good deeds, showing loyalty to the good done, hospitality, family ties, respecting the elder, showing love towards children, giving a good education to the child, raising in a good way are also conveyed. In this direction, it can be said that an adaptation of Hz. Ali Cenknames in the context of children and youth literature will have important opportunities in the context of religious content transfer and values education. On the other hand, in the events in the stories; It is seen that some elements that are fictionalized with folkloric elements and that are likely to cause a distorted perception of religion should be rearranged. In addition, in the events of wars that are based on an Islamic basis through the concepts of jihad and gaza in the stories, some elements that contradict the moral/legal basic approaches of Islam on war and the facts in historical reality should be rearranged; These elements should be constructed in line with the basic approaches of Islam, taking into account the framework of justice, compassion and respect for human dignity. The many expressions of war and conflict in the stories, in which violence is depicted in detail and horrific, also need to be appropriately rearranged. Sentences describing the elements of violence; It should be arranged in a way that does not harm the emotional development and character education of children, without unnecessary details, by mitigating violence and by indirect expressions.

Keywords: Turkish İslamic Literature, Hz. Ali Cenknames, Religious Children's Literature, Values Education.

GİRİŞ

Çocuk edebiyatı çalışmalarında, geleneksel edebiyat ürünleri olan destan türündeki eserlerden çocuklara yönelik olarak çok sayıda uyarlama yapılmıştır. Batı'daki çocuk ve gençlik edebiyatı çalışmalarında; “*Beowulf, Roland, Arthur, Orlando, Kalevala*” gibi destani eserlerin birçok uyarlaması yapılmıştır.² Türk çocuk ve gençlik edebiyatında ise “*Oğuz Kağan Destanı, Bozkurt Destanı, Battal Gazi Destanı, Alp Er Tunga Destanı, Danişmend Gazi Destanı, Satuk Buğra Han Destanı, Göç Destanı*”

² Batı'daki bazı destanların ve destani eserlerin çocuklar için uyarlamaları için bk. Rosemary Sutcliff, *Beowulf* (London: Red Fox Classics, 2013).; Rosemary Sutcliff, *The King Arthur Trilogy* (London: Red Fox Classics, 1999).; Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, uy. Elena Martinez Nunez (Madrid: Gadir Editoryal, 2013).; Alexis E. Fajardo, *Kid Beowulf: The Song of Roland* (Kansas City: Andrew McMeel Publishing, 2017).; Barbara Willard, *Son of Charlemagne* (San Francisco: Ignatius Press, 1998).; Kirsti Makinen, *Kalevala*, çev. Kaarina Brooks (Edinburgh: 2020).; Pyotr Yershov, *Fearless Ivan and His Faithful Horse Double Hump*, uy. Jack Zipes (Minneapolis: 2018).

gibi eserlerin farklı yaş grupları için uyarlamalarını görmek mümkündür.³ Bu uyarlamaların yanı sıra; halk hikayesi, destan ve efsane türündeki geleksel eserlerde bulunan konu, tema ve motifler kullanılarak, fantastik hikaye veya fantastik roman türünde yeni telif eserler de yazılmaktadır. Çocuk edebiyatı yaklaşımları doğrultusunda uyarlanan destanların; içerdiği kendine özgü olay örgüsü, kişiler, yer ve zaman gibi hikaye unsurları sayesinde renkli ve kimi zaman düşsel bir dünya oluşturduğu için çocukların ilgisini çektiğini söylemek mümkündür. Bu metinler, sayılan nitelikleri dolayısıyla çocukların hayal dünyasının zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Ayrıca metinlerde kullanılan atasözleri, deyimler, kelime hazinesi ve edebi üslup; çocukta dil yeteneğinin ve edebi/estetik zevkin gelişimini desteklemektedir. Bunun yanında destanlar, milletlerin yaşadıkları tarihsel olayların, insana/tabiiata ilişkin bakış açılarının, değerler sistemlerinin ve inanışlarının izlerini taşırlar. Bu açıdan bakıldığında bu eserler; çocuğun içinde yaşadığı ve ait olduğu toplumun değerler sistemini tanımasında, toplumun sahip olduğu milli kültürün, dini ve toplumsal değerlerin yeni nesillere aktarılmasında önemli bir işleve sahiptir.

1. HZ. ALİ CENKNAMELERİ'NİN DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI BAĞLAMINDA UYARLANMASI

Dini destanlar⁴ veya dini kahramanlık hikayeleri⁵ olarak tasnif edilebilecek olan Hz. Ali Cenknameleri'nin yazıldıkları dönemlerde üstlendikleri dini ve toplumsal işlevler de göz önüne alındığında, günümüz dini çocuk edebiyatı bağlamında uyarlanma veya yeniden yazılma açısından önemli imkanlara sahip oldukları görülmektedir.⁶ Hz. Ali Cenknameleri, Türk İslam edebiyatında 13. Yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmış ve yüzyıllarca geniş halk kitleleri tarafından yaygın olarak okunmuş bir eser-

³ Türk çocuk ve gençlik edebiyatı'nda bazı destan uyarlamaları için bk. Ahmet Haldun Terzioğlu, *Oğuz Kağan Destanı* (Ankara: Panama Yayıncılık, 2018).; Ahmet Özdemir, *Bozkurt Destanı* (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007).; Vedat Can, *Battal Gazi Destanı* (İstanbul: Erdem Çocuk Yayınları, 2016).; Ahmet Haldun Terzioğlu, *Göç Destanı* (Ankara: Panama Yayıncılık, 2018).; Nefise Atçakarlar, *Alp Er Tunga Unutulmayan Kağan* (İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2017).; Nefise Atçakarlar, *Satuk Buğra Han Delikanlı Kahramanı* (İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2017).; Nefise Atçakarlar, *Battal Gazi Anadolu Aslanı* (İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2015).; Nefise Atçakarlar, *Danışment Gazi Korkusuz Fedai* (İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2013).

⁴ Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964) 143-161.; Jean-Louis Mattei, *Hız. Ali Cenknâmeleri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), 46.

⁵ Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 127-128.

⁶ Hz. Ali Cenknameleri'ndeki hikayelerde bulunan; şahıs/varlık kadrosu, zaman/meکان unsurları ve diğer kurgusal özelliklerin dini çocuk edebiyatı açısından ayrıntılı değerlendirmesi için bak. Osman Zahit Şener, *Dini Tarihi Kaynaklı Olağanüstü Anlatıların Dini Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi ve Hz. Ali Cenknameleri'nin İncelenmesi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2021).

dir. Toplumun farklı kesimleri tarafından rağbet görmesi, dönemin sosyal buluşma mekanlarında yaygın olarak okunması, akıcı bir üslupla ve sade bir dille kaleme alınmış olması, yer yer masal unsurlarıyla donatılmış bir kurgusal yapıya sahip olması, bu anlatıların dönemin çocuklarına da hitap etmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Muallim Naci, Hüseyin Cahit, Rıza Nur, Halide Edip, Kazım Nami, Muallim Cevdet İnançalp ve Ahmet Kabaklı gibi özellikle 20. Yüzyılda yaşamış edebiyatçı ve eğitimci kimliğiyle tanınan kişilerin, Hz. Ali Cenknemeleri'nin kendi çocukluk yıllarında ilk okudukları kitaplardan olduğunu ifade etmeleri, yakın zamana kadar bu eserlerin çocuklara yönelik kitaplar olarak da değerlendirildiğini göstermektedir.⁷ Hz. Ali Cenknemeleri gibi eserlerin çocuk edebiyatı bağlamında önemli bir imkan olduğunu düşünenler olduğu gibi; aynı dönemlerde Hz. Ali Cenknemeleri veya Battalname gibi eserlere genel olarak "hurafe, gerçeklikten uzak" gibi eleştirilerle olumsuz yaklaşanların olduğu da söylenebilir.

Kazım Nami'nin aşağıdaki ifadeleri, bu konudaki olumlu ve olumsuz yaklaşımların ipuçlarını vermesi açısından dikkate değerdir:

"(...) Bugün siz çocuklarınıza bunları okutmuyor, okutmak istemiyorsunuz; onları pek saçma sapan buluyorsunuz. Yavrunuzun böyle inanılmayacak bir takım Acem düzmesi yalanlar öğrenmesine bir türlü razı olmuyorsunuz. Hakkınız var mı? O efsanelerin zararı nedir? İleride büyüdüğü, muhakemesi kuvvetlendiği vakit, o bunların efsane olduğunu anlamaz mı? Varsın o vakte kadar bazı efsanelere inanıversin. Çocuk masaldan, efsaneden hazzeder; bunlar sayesinde onda terbiyevi bir te'sir husüle getirmeye çalışın. Masalların, efsanelerin ahlaki ve milli terbiyeye pek büyük faideleri olduğunu terbiye ilmiyle uğraşanlar söylüyorlar. (...) Halka iyice bir bakınız, onun büyük cehliyle beraber imanında ne keskin bir ateş vardır. O sizin gibi ilmihaller, fıkıhlar, bilmem neler okumuyor; fakat sizden çok, pek çok ziyade imanlıdır. (...) İşte halkta bu kavi imanı, pek iptidai bir dini terbiye tutuyor. O efsaneler, halk arasında ne kadar münteşirdir. Okuma yazma bilmeyenler içinde bile onları imamlardan dinleyip hıfz etmişler vardır. Nefercikler içinde Peygamber Efendimiz'in bile ismini bilmeyenler var ki, din uğruna şehid olmayı en büyük bir nailiyet bilir. Meseleyi dallandırıp budaklandırmaksızın iddia ediyorum ki 'Hayber Kaleleri', 'Battal Ga-

⁷ Âdem Ceyhan, "Hz. Ali Cenknemelerinin Tesirleri ve Yeniden Yazılması Meselesi", *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler* (Kırşehir: y.y. 2013), 127-135.

ziler' bizim dini terbiyemizde büyük ve müessir amildirler. Öyle ise bunları daha iyi ve daha müteahhir bir kalıba sokalım.”⁸

Bu ifadeler, 1914 yılında Osmanlı döneminde okullaşma oranının ve temel eğitim alan çocuk sayısının geçmiş yüzyıllara nazaran ciddi olarak arttığı bir dönemde, *Türk Sözü* dergisinde yayımlanmıştır. Bu ifadelerden hareketle, Hz. Ali Cenknameleri'nin dönemin münevverlerinin önemli bir kısmının çocukluk çağlarındaki ilk okuma kitapları arasında olduğu ve “çocuklara yönelik kitaplar” bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Yine dönemin bazı aydınları tarafından, Hz. Ali Cenknameleri ve benzer eserlerin “hurafe ve gerçekdışı” olayları anlatması eleştirisiyle çocuklar için uygun bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada, günümüz hikaye ve roman türünde uyarlanma imkanı açısından daha elverişli olduğu düşünülen mensur cenknameler ele alınmıştır. Bu eserlerdeki cenk hikayelerinden, günümüz dini çocuk edebiyatı çerçevesinde uyarlamalar yapılması söz konusu olduğunda; ilgili yaş grubunun bilişsel ve duyuşsal özellikleri göz önünde bulundurulmalı ve hikayelerin içeriği çocuğun duygusal gelişimine de katkı sağlayacak şekilde düzenlenmelidir.

2. CENKNAMELERDE AKTARILAN DİNİ İÇERİK VE DEĞERLERİN DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Cenknamelerde aktarılan dini içeriğin genel olarak, 10 yaşında ve daha büyük yaş grubunda olan çocuklara uygun olduğunu ve hikayelerde aktarılan dini içeriğin örtük olarak din eğitime ve değerlerin aktarımına katkı sağlayacak özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, hikayelerdeki içeriğin Din Eğitimi, Temel İslami İlimler, Çocuk Edebiyatı ve İdeoloji bağlamında sakıncalı görülen kısımları değerlendirilmelidir.

Cenknamelerdeki hikayelerde aktarılan dini içerik ve değerlere ayrıntılı olarak bakıldığında bu hikayelerin dini çocuk edebiyatı açısından sahip olduğu imkanlar ve günümüz çocuk edebiyatı bağlamında yapılacak uyarlamalarda yeniden düzenlenmesi gerekebilecek noktalar daha iyi anlaşılacaktır.

2.1 İnanç Esasları (Tevhid, Allah, Peygamber, Ahiret)

Cenknamelerdeki hikayelerde öncelikle; İslam'ın temel inanç esaslarıyla

⁸ Kazım Nami, “Terbiye İşleri: Hayber Kalelerinin, Battal Gazilerin Terbiyevi Hizmetleri”, *Türk Sözü* 7, (Haziran 1914): 50-53. akt. Ceyhan, “Hz. Ali Cenknamelerinin Tesirleri ve Yeniden Yazılması Meselesi”, 129-132.

ilgili aktarılan “dini içerik” söz konusu olduğunda, özellikle Müslüman kahramanların diğer dinlerden olan şahısları İslam’a davet ettikleri kısımlarda, İslam inancının esaslarını içeren ifadelerin sık sık aktarıldığı görülmektedir. Bu ifadelerde Allah’ın birliği ile birlikte, Hz. Muhammed’in onun peygamberi olduğu da vurgulanır ve kimi ifadelerde Allah’ın her şeye kadir olması, âlemleri yoktan var etmesi, Hz. Peygamber’in Allah katındaki kıymeti, Hz. Peygamber’e Cebrail vasıtasıyla Kur’an-ı Kerim’i göndermesi, cennet ve cehennem gibi konulara da değinilir.

“(..) Tanrı birdir ve Muhammed -aleyhisselam- hak peygamberdir diyemeziz (...)”⁹

“Hakk Teala’yı bir bilüp imana gelesiz ve Muhammed’i hak peygamber bilersiz (...)”¹⁰

“Muhammed bir erdir ki Hakk -subhanehu ve teala- anın gibi sevgili hiç kimse yaratmadı (...) Hakk Teala’dan ana melekler geldi ve Kur’an adlu bir kitab getürdi (...) Aklın var ise ol Muhammed’e iman getüresin. Ebedü’l abad cennetlik olasın ve cehennemden halas olasın.”¹¹

“(..) eyit ki Tanrı birdir ve Muhammed hak peygamberdir (...)”¹²

“Ya Melik! Eğer sen Muhammed’in hub cemalini göreydin, dünyada batıl nedir, bilürdin. Ya Melik! Bil ve agah ol kim Hakk Teala yerleri ve gökleri, arşı ve kürsi ve cümle mahlukatı hep Muhammed’in dostlığına yaratmışdır (...) Eğer aklın var ise dinine giresin. Nar-ı cahimden halas olasın (...) Ya Melik! On sekiz bin âlemde Tanrı birdir ve Muhammed hak peygamberdir, habibdir (...)”¹³

“(..)ol Bar-ı Hüda evvel ve ahiri Kün dimekle yaratdı. Feyekün dimekle yine yok itmeğe kadirdir(...)”¹⁴

“Tanrı oldur ki cemî’ âlemi yokdan var idüp yine yok etse gerekdir (...)”¹⁵

“Tanrı oldur ki, Kün dimekle on sekiz bin âlemi halk eyledi. Feyekün dimekle yine yok eylese gerekdir. Şeriki ve naziri (olmayan), bu kadar cümle azalardan münezzeh bir tanrıdır.”¹⁶

“Haşa ve kella yerleri ve gökleri yaradan (...) Adem oğlanının rızkın viren benim dirdin (...) Tanrı ana dirler ki durmaktan ve oturmaktan

⁹ Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, (Ankara: Destan Yayınları, 2007), 154.

¹⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 176.

¹¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 186.

¹² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 196.

¹³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 197.

¹⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 207.

¹⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 210.

¹⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 212.

ve yatmaktan ve uyumaktan, oğlan ve kız doğurmaktan münezzeh bir padişahdır. Cemi' âlem anın mahlukıdır, birdir, şeriki ve naziri yoktur. Bir kerre Kün dimekle on sekiz bin âlemi yarattı. Fekyekün dimekle yine yok olsa gerektür. İşte Tanrılık ana yaraşur (...)”¹⁷

“Yerleri ve gökleri yaradan Tanrı birdir ve Muhammed hak resuldir. Öyle ağaçdan ve altundan düzme puta secde itmem (...)”¹⁸

“İmdi ey nigar gel sen dahı hak dine gir kim, Tanrı birdir ve Muhammed Hakk resuldir, di (...)”¹⁹

“Allah Teala birdir ve Muhammed -aleyhisselam- hak resuldir.”²⁰

“(…) var şol Tanrı'ya tap ki yerleri ve gökleri ve cümle kainatı Kün dimekle var iden Tanrı'ya tap. Birdir, şeriki ve naziri yoktur, Muhammed -aleyhisselam- anın hak resuldir ve ana ikrar getür ki tamu odından azad olasın. Eger yok deyü inad idersen helak olursın (...)”²¹

“(…) sabah oldukda cümleliz imana gelüp Müslüman olasınız. Allah'ın birliğine ve benim hak risaletime ikrar eyleseniz ki yarın kıyamet gününde cehennem odından emin olup Hakk Teala rahmetinden mahrum kalmayasınız (...)”²²

Yukarıda örneği verilen ifadelerde İslam'ın temel inanç esaslarının aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca İslam'ın özü olan tevhid inancını ifade eden “La ilahe illallah Muhammedün Resulullah” veya “Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resuluh” ibareleri de birçok yerde geçmektedir.

2.2 Dua, Münacaat, Acziyet, Kulluk Bilinci

Hikayelerde Hz. Peygamber dahil olmak üzere, Hz. Ali ve diğer Müslüman kahramanların çok zor durumda kaldıklarında bile tam bir teslimiyet içerisinde Allah'a güvenip ona tevekkül etmeleri, aciz bir kul olduklarını ifade ederek Allah'a sığınmaları ve yalnızca ondan yardım dilemeleri şeklinde özetleyebileceğimiz bakış açısına dair birçok motif bulunmaktadır.

“(…) İlahi! Sen ol padişahsın ki lütfun bi-nihayetdir ve ben zaif kulnam. Senin ve Habib'in aşkına can terkin iderim. İlahi! İzzetin hakkı

¹⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 223.

¹⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 38.

¹⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 85.

²⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 40.

²¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 57.

²² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 97.

içün bana inayet eyle ve kuvvet vir, deyüp hamle eyledi ve aşkıla tekbir getirüp kendini atdı.”²³

“Ya ilahe’l Alemin (...) Eger dönüp gidersem İmam Ali sudan korkdı dirler (...) ben bi-çare kulına inayetler eyle (...) Ey Kadir ü Pür-kemal ve Kerim Padişah-ı Zü’l Celal! Senin emrinle bu suyu geçem (...) Nefsimi ısmarladım bugün sana aşkıla (...)”²⁴

“Ya ilahe’l Alemin! Sen inayetler ve hidayetler eyle. Bu kal’ayı bu bi-çare kulına nasib eyle (...) Ey Kadir İlah! Beni hod bir avuç toprakdan halk eyledin. Benim ne kudretim ola ki bu kal’ayı feth idem. İlahi! Derghasına yüz tutdum. Sen, cem’i alem fettahısın (...)”²⁵

“Ey Bar-ı Huda! Hazretinden inayet ve hidayet olmazsa ben bu kadar kafirlere nice cevab vireyim, deyüp münacaat eyledi.”²⁶

“(...) eger Haveran’ın bin kerre bin çerisi olsa ve her biri Rüstem Bin Zal pehlivan-ı cihan olsa Hakk Ta’ala inayetiyle ve Muhammed -aleyhisselam- mucizatıyla cümleden havfım yokdur ve zerre kadar kayırmam. Allahu Ta’ala kerimdir.”²⁷

“(...) eger anın çerisi bu kadarsa benim bir Tanrım vardır. İmdi ol Tanrı Ta’ala’nın kudretiyle anın ne denlü askeri ve ne kadar pehlivanı varısa zerre kadar havfım yokdur (...)”²⁸

“İlahi! İzzetin hakkı-çün ve Hazret-i Muhammed’in mu’cizatı ve hürmeti-çün sana sığındım. Bilürsün yalnız kaldım (...) deyü münacaat eyledi.”²⁹

“İlahi! İzzetin ve celalin hakkı-çün ve Hazret-i Muhammed -aleyhisselam- hürmeti-çün benim yaranlarımı küffar şerrinden sen halas (eyle) (...) Bi-dermanım, naçarım ya Rabbi(...)”³⁰

“İlahi! İzzetin ve kudretin ve azametinin hakkı-çün ve habibin Muhammed Mustafa hürmeti-çün elli bin adam susuzluktan helak oldılar. Sen anlara bir hidayet kapısı aç. Anları susuz helak eyleme, deyü niyaz eyledi.”³¹

²³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 158.

²⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 199.

²⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 202.

²⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 218.

²⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 39.

²⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 51.

²⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 46.

³⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 55.

³¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 69.

“Pes Hazret-i Resulullah -sallallahu ta’ala aleyhi ve sellem- efendimizin mübarek hatırı-şerifi gayet perişan oldu. Andan mübarek yüzünü Hakk dergahına tutup münacaat eyledi (...) İlahi! Seyyidü’l Mevla! İzzetin hakkı-çün sen benim ümmetimi esirge (...)”³²

“İlahi! İzzetin ve celalin hakkı-çün ve habibin Muhammed Mustafa hürmeti-çün bana medet eyle. Halim sana malumdur (...) Gayrı benim işim tamam oldu. Bunlara cevap virmeğe bi-mecalim(...)”³³

“Ey Padişah-ı Lem-yezel ve ey Halık-ı ezeli! Bu beriyye içinde kaldım. Aç ve susuz, atım dahı zaif oldu. İmdi sen kalanların elin tutarsın, semi’sin, basirsin (...) Ya Rabbi! Sen bana ve atıma kuvvet vir(...)”³⁴

Hikayelerde Müslüman kahramanların her durumda tam bir teslimiyetle yalnızca Allah’a güvenmeleri ve zorluklar karşısında ona sığınıp münacaatta bulunmalarına dair birçok örnek bulunmaktadır. Dua motiflerinde, benzer ifadeler kullanılarak özellikle Allah’ın her şeye kadir olduğu, zor durumda kalan kullarına yardım edeceği belirtilmekte ve Hz. Peygamber de dualarda şefaatchi kılınmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber’in de bir beşer ve kul olarak Allah’a dua etmesi önemli bir nokta olarak vurgulanmaktadır.

2.3 Olağanüstü Durumlar Olarak Mucize, Keramet ve Allah’ın İnayeti Yaklaşımı

Hikayelerde anlatılan olaylarda Hz. Peygamber’in, Hz. Süleyman’ın veya Hz. Ali’nin elinden sadır olduğu belirtilen olağanüstü durumların da ancak Allah’ın inayetiyle olduğu birçok yerde açıkça belirtilmektedir.

“Ali’nin başını Resul -aleyhisselam- dizi üzerine aldı. Mübarek ağzı barından bir pare tükürük alup İmam Ali’nin gözlerine sürdü. Bi-iznillahi ta’ala açıldı. İmam Ali’nin gözleri açılıp hoş oldu.”³⁵

“Kırk arşun hendeki Hakk’ın inayetiyle sıçradı.”³⁶

“Büyük bir taş getirüp Hazret-i Ali’nin üzerine atdılar (...) Hakk -celle ve ala-’nın fermanıyla hiç mazarrat irişmedi (...)”³⁷

“Hazret-i Ali mübarek ağzı barından Alkame’nin yarasına sürdü. Bi-iznillahi ta’ala hoş oldu.”³⁸

³² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 90.

³³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 108.

³⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 257.

³⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 157.

³⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 158.

³⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 161.

³⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 174.

“Hakk -celle ve ala-nın kudretiyle Zülfikar’ı çalıcak ol namudara bir yol oldu (...)”³⁹

“Hazret-i Ali ol gice Hakk ta’ala’nın inayetiyle ve Hazreti Resul -aleyhisselam-ın mucizatiyla(...)”⁴⁰

“Süleyman Peygamber ins ü cin ü vuhuş u tuyura Hakk’ın emriyle hüküm iderken (...)”⁴¹

“Başladı bu ejderha ağzından od saçmağa ve Ali üzerine hamle etmeğe. Hazreti Ali İsm-i Azam okıdı. Hakk Ta’ala’nın inayetiyle ve Muhammed Mustafa’nın mucizatiyla yine evvelki gibi oldu.”⁴²

“Hazret-i Ali İsm-i Azam okıdı. Bunların renclerine urdı. Tanrı kudretiyle ve Kelam-ı Kadim berekatıyla rencleri gitdi. Tenleri sıhhat buldı.”⁴³

“Pes Allah’ın inayetiyle ve Muhammed -aleyhisselam-ın mucizati berekatıyla billur ayağı altında şol hamur gibi yumuşak oldu.”⁴⁴

Yukarıda verilen örnek ifadelerde bu gibi olağanüstü durumların ancak Allah’ın yardımıyla meydana geldiği belirtilmektedir. Bu noktanın vurgulanması çocuklar açısından önemlidir. Zira ölümsüz bir yarı tanrı gibi tasavvur edilen, olağanüstü özelliklere sahip bir kahraman algısı İslam’ın temel yaklaşımlarına aykırıdır. Halk anlatılarında kültürel kaynaklar yoluyla dini bir içeriğe dönüştürülerek anlatılan olağanüstü motifler çokça yer alıyor olsa da; çocuklara yönelik eserlerde bu tür unsurların İslam’ın temel yaklaşımlarına aykırı bir şekilde aktarılması doğru değildir. Her şeyin Allah’ın takdirinde olduğunu, tüm insanların Allah’ın kulu olduğunu ve Allah’ın ancak sebepler dairesinde çalışıp çabalayan kullarına yardım edeceğini önceleyen yaklaşımlardan uzaklaştıran bir içerik, çocuklarda çarpık bir din anlayışının oluşmasına sebep olabilir.

Ayrıca “Hz. Ali’nin isminin anıldığı yerde hazır olacağına veya Hz. Ali’den istimdad edildiğinde yardıma geleceği”⁴⁵ şeklindeki inanışın hikaye kurgusunda değiştirilerek Hz. Peygamber’i merkeze alacak şekilde ve Hz. Ali’yi aşırı yücelten bakış açısından uzak olarak kurgulandığı görülmektedir. Hikayedeki kurguya göre mucizevi veya olağanüstü olan aslında Hz. Peygamber’in Mariye’nin rüyasına girip ona İslam’ı telkin etmesi ve kırk gün sonra Hz. Ali’nin oraya geleceğini bildirmesidir. Hikayede du-

³⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 199.

⁴⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 236.

⁴¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 237.

⁴² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 247.

⁴³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 271.

⁴⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 135.

⁴⁵ Ceyhan, “Hz. Ali Cenk-namelerinin Tesirleri ve Yeniden Yazılması Meselesi”, 122.

rumdan tamamen habersiz olan Hz. Ali ise “Allah’ın izni ve Muhammed Mustafâ’nın mucizesiyle” geldiğini söylemektedir.⁴⁶ Dini çocuk edebiyatı açısından bakıldığında, bu motifin çocuklarda çarpık bir din algısına sebep olmayacak şekilde kurgulandığı görülmektedir.

Ayrıca birçok yerde Hz. Peygamber’in bilgisi dahilinde olmayan bazı konulara ancak Allah’ın bildirmesiyle vakıf olduğu, içine düşülen bazı zor durumlardan dua ederek ve ancak Allah’ın yardımıyla çıkabildiği veya bazı konuların Hz. Peygamber’in takdirinde olmadığı sadece Allah’ın takdirinde olduğu da belirtilmektedir.

Bir diğer olağanüstü durumun da Cebrail’in veya diğer meleklerin olaylarda rol alması olduğu görülmektedir. Allah’ın melekler vasıtasıyla Müslümanlara yardım etmesi inancının genel olarak İslam’ın temel yaklaşımlarına aykırı olduğu söylenemez. Bu doğrultuda mevcut içeriğin çocuklar açısından genel anlamda bir sorun oluşturmayacağı söylenebilir. Ancak cenknamelerde özellikle Cebrail’in sadece Allah’tan Hz. Muhammed’e vahiy veya haber getiren bir melek olarak değil de, yer yer Hz. Peygamber’den Hz. Ali’ye haber ve talimat ilettiği de görülmektedir.⁴⁷ Cebrail’in Allah’tan Hz. Muhammed’e getirdiği bilgi ve talimatın Hz. Ali’ye ulaştırılması konusunda rüya motifinin kullanılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Her ne kadar bu hikayeler hayali olarak kurgulanmış olayları anlatsa da özellikle doğrudan dini içerikle ilişkili motiflerin İslam inancına uygun olması çocukların zihninde bir çatışma oluşmaması açısından önemlidir.

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek de Haverzemin Cengi hikayesindeki Hızır motifinin kullanılış şeklidir. Hikayeye göre, deniz yolculuğu sırasında Hz. Ali ve yarenlerinin gemisi batınca, Hz. Hızır gelip onları kurtarmıştır. Türk kültüründe önemli bir yeri olduğu ifade edilen Hızır kültündeki Hızır tasavvurunun, birçok kültürdeki farklı öğelerin birleşmesiyle senkretik bir mahiyette teşekkül ettiği; Kur’an’da ve sahih hadislerde anlatılan Hz. Hızır’dan farklı özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir.⁴⁸ Hikayede de Hz. Hızır, “hep hayatta olma ve denizlerde darda kalanlara yardım etme” özelliğine sahip olarak anlatılmaktadır. Doğrudan dini içerikle ilgili olduğu için bu motifin de kültür kaynaklı Hızır Kültü haliyle kullanılmasının çocuklar açısından bazı sakıncaları olabileceğini söylemek mümkündür. Devler, ejderhalar, periler gibi masal motiflerinin kendi mantığı içerisinde esnek olarak kullanılmasının pek bir sakıncası olmaz-

⁴⁶ İsmail Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 95-98. ; Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 190-192.

⁴⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 117.

⁴⁸ Bk. İlyas Çelebi, “Hızır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/406-409.; Süleyman Uludağ, “Hızır”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/409-411.

ken; doğrudan dini içerikle ilişkili olan Hızır'ın “ölümsüzlük bahşedilen ve denizlerde darda kalanlara yardım eden” biri olarak aktarılması çocuklarda bazı tartışmalı inanışların oluşmasına sebep olabilecektir.

Son olarak, yukarıda sayılan mucize, keramet ve olağanüstü durumlarından bağımsız olarak farklı ve önemli bir konuya değinmekte fayda vardır. Dönemin kültürel şartlarında ve din anlayışında belli kesimlerce normal karşılanan ancak sahih hadis kaynaklarıyla sağlaması yapılamayan ve günümüz şartlarında çocukların anlayamayacağı veya yanlış anlayabileceği bir ifadeye temas etmek yerinde olacaktır.

“Zülfikar taşdan geçüp, yere indi, fi'l hal Cebrail -aleyhisselam- yetişüp Zülfikar'ı tutdı. Eger tutmayaydı ökizi balığı keser idi.”⁴⁹

“(…) öyle bir kılıç çaldı kim atıyla tonıyla iki pare eyledi ve Zülfikar yedinci kat yerin dibine gitti. Hakk Subhane ve Ta'ala Cebrail'e emr eyledi, tiz İmam Ali'nin kılıcını tut. Yohsa öküzi balığı toğrar, didi (...)”⁵⁰ ifadeleri hem abartılı bir şiddet içerdiği hem de çocuklar tarafından anlaşılamayacağı/yanlış anlaşılacağı için kullanılmaması gereken ifadelerdir.

Zira Hz. Peygamber'e ait bir hadis olduğu belirtilen: “Arz, öküz ve balığın üzerindedir.” ifadesinin ilk akla gelen anlamıyla değil, mecazen anlaşılması gereken bir ifade olduğu belirtilmektedir. Ayrıca somut olarak anlaşılmasına sebep olacak bazı eklemeler yapılarak aktarılan şeklinin de hadis olmadığı, uydurma ve İsrailiyat kaynaklı olduğu belirtilmektedir.⁵¹ Ancak metindeki ifadelerde, dünyanın “öküz ve balığın” üzerinde olması metaforu, somut ve gerçek anlamıyla yorumlanmış ve aşırı abartılı bir şekilde Hz. Ali'nin kılıcının yerin derinliklerine gidip altından çıkacağı neredeyse öküzü balığı keseceği şeklinde aktarılmıştır. Dolayısıyla bu ifadelerin kullanılması çocuklar açısından uygun değildir.

2.4 Abdest, Namaz, Evrad/Ezkar Okuma, Haram-Helal Ayrımı

Cenknamelerdeki hikayelerde İslam'ın inanç esaslarıyla birlikte ibadetlere ilişkin içeriğin de yoğun bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. Özellikle namaz ibadetine sık sık değinilmektedir. Müslüman kahramanların olaylar sırasında vakti giren namazı kıldıkları özellikle belirtilir. Abdest alıp namaz kılma, suyun bulunmadığı yerlerde teyemmüm yaparak namaz kılma ve namaz ibadetiyle birlikte tesbih, zikir, evrad okuma gibi konulara da

⁴⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 159-160.

⁵⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 217.

⁵¹ Ali Mustafa, “Risale-i Nur'da Hadisleri Müsbet Yorumlama”, *Katır Uluşlararası İnsan Araştırmaları Dergisi Hadis Özel Sayısı 4* (2017): 128-130.

değnilmektedir. Ayrıca fethedilen yerlerde Müslüman olan kişilere İslam'ın inanç ve ibadet esaslarının öğretilmesinden bahsedilirken de birçok yerde abdest ve namaz özellikle belirtilir. Bu ifadelere bakıldığında:

“Çün sabah oldu ırte namazını kıldılar dahı tesbih okıdılar (...) Bilal ahşam ezanını okıdı ashab namaza hazır oldılar.”⁵²

“Hayber Kal'asının üzerinde mescid yaptılar, ezan okuyıp cemaatle namaz kıldılar ve Rasulullah -aleyhisselam- hutbe okuyıp nasihat eyledi, ol ki Müsliman oldu Rasulullah'a uyup cemaat oldu. Umur-ı memleket yerine geldi ve şerait-i İslam eda oldu.”⁵³

“Abdest aldılar, badehu Hazret-i Ali imamlık eyledi. Alkame imama iktida itdi. Namaza meşru' oldılar.”⁵⁴

“İmam Ali taşra çıkdı, Düldül'i hazır kıldı. Kendüsü yine içerü girdi. Yatsu namazın kıldı. Bir mikdar evradın okıdı (...)”⁵⁵

“Agah ol kim ben ol Muhammed'in ashaplarındanım. Günde beş vakit namazı Muhammed ile kılarım (...) Gel abdest al ve namaz ve Muhammed'e salavat-ı şerife getürmeği öğredeyim, deyüp her ne ki didişe dine lazımdır, Ömer'e öğretti.”⁵⁶

“İmam Ali ol cariyenin iman getürdigin görüp şehadet kelimesin telkin eyledi ve namaz, abdest erkanın gösterüp ta'lim itdi.”⁵⁷

“Kelime-i şehadet getürüp Müsliman oldu. İmam Ali şad oldu ve dahı guslün, abdestin farzların ve namazın erkanın öğretti.”⁵⁸

“İman getürdiler... İmam Ali bunlara abdest ve namaz tarikin öğretti ve şerait-i İslam ve kavaid-i iman her ne ise ta'lim idüp ehl-i tevhid oldılar.”⁵⁹

“Bölük bölük gelüp Müsliman oldılar. İmam Ali bunlara İslam'ın ve imanın şartını, abdestin ve namazın şartların öğretti (...) Emr eyledi camiler yapıralar, vakit namazı için ezan okumak öğretti.”⁶⁰

“Ol demde ahşam idi. İmam Ali'nin ol gün öğle ve ikinci namazları kazaya kaldı (...) Hazret-i Ali sabah namazın kılup tesbih okıdılar.”⁶¹

⁵² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 154.

⁵³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 162.

⁵⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 172.

⁵⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 180.

⁵⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 184-185.

⁵⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 186.

⁵⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 191.

⁵⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 197.

⁶⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 225.

⁶¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 251.

“Hemandem atından inüp ol çeşmeden abdest alup öğle namazını eda eyledi.”⁶²

“İçerü girdiler kim Sa’d ıla Dilfüruz namaz kılurlar.”⁶³

“Pes Malik Ejder ol çıkup bir hub çeşme geldi... Andan Malik Ejder çeşmeden abdest aldı. Ahşam namazını kılarken Gülistan Banu çıkageldi (...)”⁶⁴

“Şah-ı Merdan subuh namazını eda eyledi. Ba’dehu evrad u ezkarın okuyup dua eyledi (...)”⁶⁵

“(...) Hazret-i Ali kal’adan taşra çıkup bir çeşmesar kenarına kondılar. Abdest alup iki rik’at namaz kıldı. Andan Hakk Ta’ala degahına münacaat eyledi.”⁶⁶

“Çünkü sabah oldu, gaziler irte namazın kılup atlarına bindiler.”⁶⁷

“(...) öyle namazı irişdi (...) Hazret-i Ali naliş idüp ıytdı, İlahi! Ömrümde bir vakit namazım kazaya kalmadı (...) Çün sabah oldu, ezan okudılar, namaz kıldılar, tesbih okudılar.”⁶⁸

“Her şehirde bir mescid yapın. Pes vakt-ı ezan okuyup cemaatle namaz kılın ve bizimle bir adam gönderin, gelsün, bir ehl-i ilim adam virelim. Bu Mağrib diyarına getürsün. Pak cemaat eylesün ve her yerde Cuma Mescidi bina eyleyin (...)”⁶⁹

“Çün yine ahşam oldu. Tiz teyemmüm idüp namaz kıldı. El kaldırup dua eyledi.”⁷⁰

“(...) yatsu namazın kılup dün yarısına değin münacaat eyledi.”⁷¹

“Muhammed Hanefiyye abdest aldı, sabah namazın kıldı. Evrad u ezkarın okudu.”⁷²

“Şehzade gördi kim ikindi namazı vakti olmuş. Heman abdest alup ikindi namazını kıldı. Tesbih okudu.”⁷³

⁶² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 34.

⁶³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 47.

⁶⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 85.

⁶⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 111.

⁶⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 133.

⁶⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 271.

⁶⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 278-279.

⁶⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 284.

⁷⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 257.

⁷¹ Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 47.

⁷² Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 61.

⁷³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 296.

“Çün Cumhur ve altı karındaşı ve kal’a halkı Müsliman olup Şehzade’ye muti ve münkad oldılar. Namaz, oruç her ne kim Din-i İslam’a yarar var ise öğrendiler.”⁷⁴

“Şol kadar gitdi ki öyle namazı vakti oldı. Heman atından indi. Teyemüm idüp öyle namazını kıldı. Biraz dinlendi, yine binüp gitdi (...) Çün sabah oldı namazın kıldı. Tesbih okıdı.”⁷⁵

“İmam mescid yapıdırup, ezan okuyup cemaatle namaz kıldılar. Bunlara şeriat bildirdi.”⁷⁶

gibi ifadeler sayılabilir. Ayrıca, savaşlarda şehit olan Müslümanlar’ın cenaze namazlarının kılınıp, defin işlemlerinin yapıldığı ve şehitlerin ruhları için Kur’an okunduğu da özellikle belirtilir. Cenknamelerde ibadetlere ilişkin bu ifadelerle birlikte, Müslüman kahramanların İslam’ın haram kıldığı işlerden uzak durması da birkaç yerde vurgulanmaktadır. Kan Kalesi Cengi hikayesinde, Hz. Ali’nin Kahkaha Sultan’ın sofrasında, ailesine tekrar kavuşana kadar şarab içmeyeceğine dair söz verdiğini söyleyerek kendisine ikram edilen şarabı içmemesi,⁷⁷ Ebu’l Muhsin’in Anka Şah’ın sofrasında, şarap içmem ancak size sakilik edeyim, diyerek kendisine ikram edilen şarabı içmemesi ve Anka Şah’ın yanındaki vezirlerin Müslümanlar’ın şarap içmediklerini söylemesi,⁷⁸ bu duruma örnek olarak verilebilir.

2.5 Kur’an-ı Kerim, Ayetler ve Sureler

Cenknamelerde bunların dışında, doğrudan dini içeriğe dair değinilen konular arasında Kur’an-ı Kerim’deki bazı surelerden bahsedilmesi ve bazı ayetlerin de olduğu gibi alıntı yapılarak kullanılması sayılabilir. Hikayelerde, Kur’an-ı Kerim’deki bazı sure ve ayetlere dair aktarılan içeriğe örnek vermek gerekirse:

“İmam Ali (...) Hakk Ta’ala’ya tevekkül idüp ve Fatihatü’l Kitap okuyup, el kaldurup dua eyledi.”⁷⁹

“Biz dahı iman getürüp Müsliman oldık deyüp (...) İmam Ali’nin önünde ağızların açup Er-Rahman Suresin okudılar.”⁸⁰

“Bugün sana aşkıla -inna lillahi ve inna ileyhi raci’un- deyüp zar iderdi.”⁸¹

⁷⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 301.

⁷⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 316.

⁷⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 319.

⁷⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 213.

⁷⁸ Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 269, 273.

⁷⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 158.

⁸⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 191.

⁸¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 199.

“Tevekkeltü ‘alellah, fehüve hasbühü li’llah ayetini okuyup ol on bin kafire karşı varup (...)”⁸²

“Gördi kim askerin içinde kızıl alemler gördi. Alem dibinde Malik Ejder ve başı alemle beraberdir (...) alemler üzerinde -Nasrün min-Allahi ve fethün karibün- yazılmış.”⁸³

“Hazret-i Ali İhlas Suresini okuyup Zülfikar’ıyla Ejderha’yı iki parça eyledi.”⁸⁴

“İnna lillahi ve inna ileyhi raci’üne ayetini okudular.”⁸⁵

“Hazret-i Ali -inna fetehna leke- suresini bir oka bağlasun, ol kubbeye atsun.”⁸⁶

“Andan Ayete’l Kürsi okuyup Zülfikar’ı polad tabuta havale eylediye mel’unu iki pare eyledi.”⁸⁷

“(.) bir elleriyle gemi gibi kalkanların sürerlerdi ve -inna fetehna leke-suresin okurlardı.”⁸⁸

“Hazret-i Ali bir kez Fatiha Suresin okuyup üstüne üfürdi.”⁸⁹

Cenknamelerde yer verilen, Kur’an-ı Kerim’deki bazı sure ve ayetler haricinde; Hz. Ali tarafından, yaşanan birçok olay sırasında büyük bir engelle karşılaşıldığında okunduğu belirtilen İsm-i Azam duası önemli bir yere sahiptir. Hikayelerde İsm-i Azam duasının mahiyeti ayrıntılı olarak anlatılmaz. Bazı rivayetlerde İsm-i Azam’ın: Kur’anda birkaç yerde geçen “Allahu la ilahe illa hüve’l hayyü’l kayyum” ifadesinden veya İhlas Suresi’ne benzeyen: “Allahım! Senin ehad ve samed oluşunu, doğmaktan doğurmaktan ve benzeri bulunmaktan münezzeht olmanı vesile edinerek senden talepte bulunuyorum” ifadesinden ibaret olduğu belirtilmektedir.⁹⁰

Cenknamelerdeki hikayelerde, İsm-i Azam duasının Hz. Ali tarafından her okunduğunda kesin sonuç vermesi şeklinde bir kurgu vardır. Bu duruma İslam’ın dua konusundaki yaklaşımını çocuklara aktarma açısından bakıldığında, bazı noktalarda eleştirilebilir. Aslında hikayelerde en çok geçen özel dua İsm-i Azam’ olmakla birlikte, Hz. Ali’nin farklı durumlarda başka ayetleri veya bazı sureleri okuduğu da görülmektedir. Ancak özellikle İsm-i Azam’la ilgili olarak, başvurulduğu her durumda “sihirli bir sözcük” gibi başarıya ulaştıran bir dua algısının söz konusu olduğu söylenebilir.

⁸² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 49.

⁸³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 40.

⁸⁴ Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 239.

⁸⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 106.

⁸⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 117.

⁸⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 118.

⁸⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 138.

⁸⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 275.

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, “İsm-i Azam”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75-76.

Belki bu algıyı biraz daha açık uçlu olacak şekilde değiştirmek çocuklar açısından daha doğru olacaktır. Yani çocuklarda her okunduğunda kesin sonuç veren bir dua algısına sebep olması ihtimaline karşı, hikayelerde Hz. Ali'nin İsm-i Azam okuduğu halde bazı durumlarda farklı sebeplerle zorlukların devam etmesi ve bu zorlukların fiili duayla başka şekillerde aşılması şeklinde motifler de eklenebilir.

2.6 Diğer Dinlere Dair İfadeler ve Din Değiştirme Motifleri

Hikayelerdeki dini içeriğe dair önemli sayılabilecek bir diğer konu da diğer dinlere dair ifadeler ve Müslüman olmayan şahısların din değiştirip Müslüman olması motifleridir. Hikayelerde İslam dini haricinde; Hristiyanlık, Yahudilik, Putperestlik, Ateşperestlik ve Güneşe Tapma gibi dinlerden bahsedilmektedir. Hristiyanlık ismi kelime olarak geçmemekte “Mesih dini” şeklinde anılmakta veya İncil, kilise ve haç üzerinden Hristiyanlığa işaret edilmektedir. Yahudilikle ilgili de Yahudi veya Cuhud kelimeleri kullanılmaktadır. Putperestlikle ilgili olarak da Lat, Menat, Hubel gibi putlardan bahsedilmekte, Lat ve Menat putları tek kelime olarak *Lat-Menat* veya *Lat-Mehmelat* şeklinde anılmakta, Hubel putunun ismi de *Hubelü'l A'la* olarak geçmektedir.

Öncelikle hikayelerdeki bu “batıl” dinlerle ilgili bakış açısına bakıldığında, çoğu zaman bunların birbirlerinden farklı dinler olduğuna dair belirgin bir vurgu yapılmadan, farklı dinlere ait unsurlar birbirine karıştırılarak aktarıldığı görülmektedir. Günümüz dini çocuk edebiyatı bağlamında yapılacak bir uyarlama söz konusu olduğunda, hikayelerde farklı dinlerin birbirine karıştırılarak aktarıldığı bu içeriğin, bu dinler arasındaki farklılıklar gözetilerek, hangi dine dair içerik oluşturulacaksa o dinle tutarlı olacak şekilde düzenlenmesi daha doğru olacaktır.

Hikayelerde diğer dinlere mensup bazı şahısların dinlerini değiştirip Müslüman olmalarına dair de birçok farklı motif bulunmaktadır.

Haverzemin Cengi, Kan Kalesi Cengi ve Muhammed Hanife'nin İmlak ve Dev Sefid Cengi hikayelerinde; Hz. Peygamber'in bir şahsın rüyasına girip ona İslam'ı tebliğ etmesiyle Müslüman olma motifi bulunmaktadır.⁹¹

Haverzemin Cengi, Hayber Kalesi Cengi ve Kan Kalesi Cengi hikayelerinde; ilim sahibi birinden/kitaplardan Medine'de bir peygamberin ortaya çıktığını öğrenme veya Müslüman birinden İslam'ın esaslarını dinleyip Müslüman olma motifi bulunmaktadır.⁹²

Berber Kalesi Cengi ve Muhammed Hanife'nin Kafır Gazanfer'le Cengi

⁹¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 183, 191, 210, 45, 98, 297,

⁹² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 176, 186, 107,

hikayelerinde; İncil’de Hz. Peygamber’den bahsedilen bölümleri okuma ve İslam’a yönelip Müslüman olma,⁹³ motifi bulunmaktadır.

Haverzemin Cengi, Hayber Kalesi Cengi, Ejderha Cengi ve İmam Hüseyin’in Cengi hikayelerinde; bir keramete şahit olup Müslüman olma,⁹⁴ Muhammed Hanife’nin İmlak ve Dev Sefid Cengi ve Kan Kalesi Cengi hikayelerinde; Müslümanların kendilerinden daha güçlü kişileri yendiğini görüp dini hak olmasa bu işleri başaramazdı diyerek Müslüman olma motifi bulunmaktadır.⁹⁵

Haverzemin Cengi, Hayber Kalesi Cengi, Muhammed Hanife’nin Kafir Gazanfer Cengi ve Ejderha Cengi hikayelerinde, Müslümanların yaptığı iyilikleri veya mertliğini görüp ancak hak din üzere olan bu iyilikleri yapabilir diyerek Müslüman olma motifi bulunmaktadır.⁹⁶

Din değiştirme motiflerinde ister rüya/keramet/mucize gibi olağanüstü şekillerde olsun, ister olağan bir şekilde İslami tebliğe muhatap olup Müslüman olma şeklinde olsun, genel olarak Müslüman olan kişinin kalben tatmin olarak İslam’ı kabul etmesi söz konusudur. Bu şahısların Müslüman olmalarından bahsedilirken “*hem rahmet meleklere gelip göğsünü sığadı*” ifadesiyle de bu durum vurgulanmaktadır.

Ancak hikayelerde birkaç olayda, Müslüman olup olmama konusunda “pazarlık yapıyormuş” gibi bir intiba oluşturabilecek bazı ifadeler bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Muhammed Hanife’nin Kafir Gazanfer’le Cengi hikayesinde; Kayser-i Rum’un kızı Hanife’nin Hz. Peygamber’e, Müslüman olurum ancak senden üç hacetim var, demesidir.⁹⁷ Yani Hanife Hatun’un, Hz. Peygamber’den talep ettiği üç dileğin yerine getirilmesi durumunda Müslüman olmayı kabul etmesi şeklinde anlaşılacak bir durum söz konusudur. Dini çocuk edebiyatı bağlamında yapılacak bir uyarlamada bu içeriğin; kişinin İslam’ı kabul edip etmemesinin basit bir pazarlık gibi anlaşılma ihtimali olmayacak şekilde, ahlaki ve ilkesel bir düzlemde kurgulanması daha doğru olacaktır.

2.7 Cenkenmelerde Aktarılan İnsani, Kültürel, Ahlaki Değerler

Cenkenmelerdeki hikayelerde yukarıda sayılan dini içerikle beraber, bazı insani ve kültürel değerlerin de aktarıldığını görmek mümkündür. Hikayelerde aktarılan başlıca değerlere bakıldığında; adalet, cesaret, mertlik,

⁹³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenkenleri*, 230.; Ceyhan Ünlüer, *Muhammed Bin Hanefiyye Cengi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 25.

⁹⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenkenleri*, 174, 57, 271, 275, 280, 319, 320.

⁹⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenkenleri*, 197, 191, 300.

⁹⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenkenleri*, 171, 56, 124, 261, 283.

⁹⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenkenleri*, 230.; Ünlüer, *Muhammed Bin Hanefiyye Cengi*, 25.

dostluk, mazluma yardım etme, nezaket, iffet, cömertlik, merhamet, verdiği sözde durmak, iyilik yapmak, yapılan iyiliğe vefa göstermek, misafirperverlik, aile bağları, büyüğü saymak, çocuklara karşı sevgi göstermek, çocuğa iyi bir eğitim verip güzel bir şekilde yetiştirmek gibi değerler sayılabilir.

2.7.1 Merhamet ve adalet

Mazluma yardım etme, iyilik yapma ve mertlik gibi diğer değerlerle de ilişkilendirilebilecek değerler olan merhamet ve adalet duygusunun aktarıldığı bazı örneklere bakıldığında:

Hayber Kalesi Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin aşk acısı çeken Alkame'nin halini görünce ona merhametle davranıp iyilikte bulunması ve Alkame'nin bu durumdan etkilenip sonunda Müslüman olması,⁹⁸ Kan Kalesi Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin Ebu'l Muhsin'i gördüğünde muhabbet duyup "Allah'ım ona İslam'ı nasip et diye dua etmesi;"⁹⁹ Haverzemin Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin Haveran Şah'la yaptığı savaş sırasında bilerek onu öldürmekten kaçınması ve doğru yolu bulacağı umuduyla ona nasihat etmeye devam etmesi,¹⁰⁰ Haverzemin Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin Malik Ejder'e fetih yapılan bölgedeki insanlara zulmetmemesini ve onları İslam'a davet etmesini söylemesi;¹⁰¹ Muhammed Hanife'nin Kafır Gazanfer'le Cengi hikayesinde, Muhammed Hanife'nin atına olan merhameti,¹⁰² Kan Kalesi Cengi hikayesinde, Halid Bin Velid'in atına olan merhameti,¹⁰³ gibi motiflerin yanı sıra birçok hikayede geçen, "savaş meydanından kaçan düşmanı kovalayıp öldürmeye çalışmama, aman dileyeni affetme ve Müslüman olanı da kardeş edinme"¹⁰⁴ ifadeleriyle de düşmanı öldürmenin veya yok etmenin hiçbir zaman asıl amaç olmadığı vurgulanması sayılabilir.

2.7.2 Mertlik ve iffet

Kan Kalesi Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin kendisinden korkan cariye; "Müslüman savaşçıların kimsenin hatununa ve cariyesine tamah etmeyeceğini, ekmeğini yediği kimseye zarar vermeyeceğini" söyleyip ona İslam'ı anlatması,¹⁰⁵ Muhammed Hanife'nin Kafır Gazanfer'le Cengi hikayesinde, Muhammed Hanife'nin savaşmak zorunda kalacağını düşünüp "hem ekmeğini yiyip hem savaşmak mertliğe sığmaz" diyerek günlerdir

⁹⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 169.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 64.

⁹⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 190.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 95.

¹⁰⁰ Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 223.

¹⁰¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 60.

¹⁰² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 257.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 353.

¹⁰³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 205.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 117.

¹⁰⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 175.

¹⁰⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 185-187.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 90-92.

aç olmasına rağmen Gatafan beylerinin ekmeğini yemeyi reddetmesi¹⁰⁶ ve Muhammed Hanifé'nin çadıra girip Cemile'yle yakınlaştığında kendisini muhasebeye çekip İmamzade'ye böyle gönül eğlemek yakışmaz diyerek kendine çeki düzen vermesi¹⁰⁷ sayılabilir.

2.7.3 Cesaret

Cenknamelerdeki tüm hikayelerde anlatılan olaylarda gazi tipinin temsilcisi olan kahramanların bütün davranışları zaten cesaret üzerine şekillenmektedir. Ancak tutsak olduklarında bile asla korkmamalarına örnek olarak, Haverzemin Cengi hikayesinde, Sad Vakkas ve Kamber'in Haveran Şah'ın tehditleri karşısında asla geri adım atmamaları durumu sayılabilir.¹⁰⁸

2.7.4 Ahde vefa/İyiliğin kadrini bilme

Haverzemin Cengi hikayesinde, Ebu'l Muhsin'in, kendilerinden iyilik gördüğü Anka Şah'a karşı vefa duygusu ve merhamet hissetmesi,¹⁰⁹ Haverzemin Cengi hikayesinde, Ebu'l Muhsin'in iyilik gördüğü Meylub Cadı'ya ve Meylub Cadı'nın karısına vefa duygusu ve merhamet hissetmesi,¹¹⁰ sayılabilir.

2.7.5 Dinine/kimliğine bakmadan mazluma yardım etme

Haverzemin Cengi hikayesinde, Ebu'l Muhsin'in bir kızın saldırıya uğradığını görür görmez kim olduğuna bakmadan yardıma koşması,¹¹¹ Ejderha Cengi hikayesinde, Hz. Peygamber'in kendisinden yardım talebinde bulunan Mağrip Padişahına yardım göndermesi,¹¹² Haverzemin Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin Şehinşah'ın karısının yardım talebi üzerine ona yardım etmesi¹¹³ sayılabilir.

2.7.6 Verdiği sözde durma/Affetme

Haverzemin Cengi hikayesinde, Şehinşah'ın karısına kocası Şehinşah'ı öldürmeyeceğine dair söz verip Şehinşah'ın düşmanlıklarına rağmen bu sözüne sadık kalması,¹¹⁴ Ejderha Cengi hikayesinde, Mağrip Padişahı Şems'in veziri olan Şemun'un Müslümanlara yaptığı kötülüklere rağmen Hz. Ali'nin

¹⁰⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 260.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 358.

¹⁰⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 260.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 357.

¹⁰⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 38, 41.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 202, 207.

¹⁰⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 97.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 273.

¹¹⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 123.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 307.

¹¹¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 99.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 276.

¹¹² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 270.; Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 377.

¹¹³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 112-113.

¹¹⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 112-113.

yardım için geldiklerini söyleyip iyilikle karşılık vermesi ve olayların sonunda samimiyetle pişmanlığını bildiren Şems'i affetmesi¹¹⁵ sayılabilir.

2.7.7 Dostluk/Vefa

Cenknamelerde yine tüm olaylarda, öncelikle Hz. Peygamber'in dostlarına verdiği değer hikayelerin genelinde vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. Ali ve yarenleri arasındaki ilişkide de bu güçlü dostluğu ve vefa duygusunu görmek mümkündür. Bu genel durumların dışındaki örneklerle bakıldığında:

Ejderha Cengi hikayesinde, Hz. Ali'nin Şems'in diğer veziri Kays'la ve kendine yol gösteren Gözcü'yle aralarındaki dostluğun hatrını ayrıca vurgulaması,¹¹⁶ Haverzem'in Cengi hikayesinde, Ebu'l Muhsin ile Malik Ejder arasındaki güçlü dostluk ve birbirleri için yaptıkları fedakarlıklar¹¹⁷ sayılabilir.

2.7.8 Nezaket/Tevazu

Muhammed Hanife'nin Kafir Gazanfer'le Cengi hikayesinde, Muhammed Hanife'nin çölde karşılaştığı çadırdaki kadınlara karşı sergilediği nazik ve mütevazı davranışları,¹¹⁸ sayılabilir.

2.7.9 Misafirperverlik

Hikayelerde hem Müslüman şahısların hem de Müslüman olmayan şahısların, misafirlerine karşı güzel davranışları ve onları iyi bir şekilde ağırlamalarına dair örneklerle bakıldığında:

Kan Kalesi Cengi ve Muhammed Hanife'nin İmlak ve Dev Sefid Cengi hikayelerinde misafirlere verilen düğün yemekleri,¹¹⁹ Muhammed Hanife'nin Kafir Gazanfer'le Cengi hikayesinde, gittikleri köyde Hz. Ali'nin dostlarının Muhammed Hanife'yi ağırlamaları,¹²⁰ Ejderha Cengi hikayesinde Mağrib Veziri Kays'ın Hz. Muhammed'in Medine'de kendilerini güzel bir şekilde ağırladığını söyleyerek, kendi ülkesinde Hz. Ali'yi ve Müslümanları güzel bir şekilde ağırlatmak istemesi,¹²¹ Haverzem'in Cengi hikayesinde, Şehinşah'ın Yemen Şahı Kaşemşem olarak tanıdığı Hz. Ali'yi kendi misafiri olarak ağırlaması,¹²² Anka Şah'ın Ebu'l Muhsin'i güzel bir şekilde misafir etmesi¹²³ sayılabilir.

¹¹⁵ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 274, 282.; Toprak, *Hızret-i Ali Cenklere*, 384, 396.

¹¹⁶ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 282, 284.

¹¹⁷ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 108, 121.

¹¹⁸ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 258-259.; Toprak, *Hızret-i Ali Cenklere*, 355-356.

¹¹⁹ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 178-179, 301-302.

¹²⁰ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 256.

¹²¹ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 271-272.

¹²² Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 105-110.

¹²³ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 96.

2.7.10 Cömertlik

Bütün hikayelerin sonunda elde edilen ganimetin şahsi menfaat gözetmeden, ihtiyaç sahiplerine dağıtılması durumu söz konusudur. Ancak özele bir örnek vermek gerekirse:

Kan Kalesi Cengi hikayesinde, elindeki tüm malı mülkü infak ederek yaşadığı için Sad Bin Ubbad'ın düğününe götürecektir hediye bulamayan Hz. Ali'nin hikayenin sonunda elde edilen ganimetten hiçbir şey almadan tamamını yine bağışlaması sayılabilir.¹²⁴

2.7.11 Çocuğa iyi bir eğitim verme

Muhammed Hanife'nin Kafır Gazanfer'le Cengi hikayesinde, Muhammed Hanife'nin çocukluk yıllarının anlatıldığı bölümlerde dört yaşından on iki yaşına kadar, sekiz sene boyunca iyi bir eğitim alması; bu sekiz senelik süre zarfında Muhammed Hanife'nin Hz. Osman'dan ilim tahsil ettiğinin ve sonrasında da on iki yaşına geldiğinde at binme, ok atma, kılıç kullanma gibi konularda silahşörlük eğitimi aldığının özellikle belirtilmesi¹²⁵ de çocuğun eğitimine verilen önem açısından önemli bir husustur.

2.7.12 Aile bağları/Anne babaya saygı/Kardeşler arasında sevgi

Ayrıca tüm hikayelerde dede, anne-baba, evlatlardan oluşan geniş bir ailenin örneği olarak; Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hanife Hatun, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed Hanife arasındaki sevgi, saygı ve fedakarlığa dayalı güçlü aile bağları da hikayelerde birçok ayrıntıda vurgulanmaktadır. Hikayelerde Hz. Peygamber'in, kızı Hz. Fatıma'ya ve torunlarına verdiği değer, evlatların anne-baba hakkına hürmet etmesi ve onlara saygı göstermesi, kardeşler arasındaki bağlılık ve birbirlerine karşı fedakarlık hisleri üzerinden bu aile üyelerinin aralarındaki güzel ilişkiyi görmek mümkündür.

2.8 Cenknemelerde Anlatılan Olayların İslam'ın Savaş Hukuku Yaklaşımları Açısından Değerlendirilmesi

Cenknemelerin, özünde bir cenk anlatısı olması ve hikayelerde anlatılan olayların önemli bir kısmının yapılan savaşlardan oluşması dolayısıyla; adalet, merhamet ve başkalarının haklarına saygı gibi değerlerin, hikayelerde anlatılan savaşlardaki yansımalarına ve Müslümanların bu konulardaki tutumlarına ayrıntılı olarak bakılması gerekmektedir. Cenkn-

¹²⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 228.

¹²⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 254.; Ünlüer, *Muhammed Bin Hanefiyye Cengi*, 29-31.

melerde yaşanan savaşlar “cihad ve gaza” düşüncesi üzerinden İslami bir temele oturmaktadır. Dolayısıyla hikayelerin arka planındaki zihniyetin İslam'ın ana kaynakları ve temel yaklaşımları tarafından mı, yoksa yer bu temel yaklaşımlarla çelişen kültürel öğeler ve dönemin bakış açısıyla mı şekillendirildiği konusu önemlidir. Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetler ve Hz. Peygamber'in savaş ile ilgili hadisleri üzerinden, savaşın meşru sebepleri ve ortaya çıkacak bir savaş durumunda uyulması gereken kurallar ile ilgili ayrıntılı bir hukuki birikimin ortaya çıktığı görülmektedir.

Öncelikle İslam Hukuku'nda savaşın meşru sebepleriyle ilgili, çoğunluğun oluşturduğu görüşe bakıldığında; savaşın temel gerekçesinin düşmanca tutum ve din özgürlüğünün tanınmaması olduğu belirtilmekte, savaşı doğuran temel sebebin, İslam'a ve Müslümanlara yönelik fiili düşmanlık, İslam'ı tebliğ ve İslam'ı yaşama özgürlüğünün kısıtlanması olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca İslam hukukuna göre; Müslümanların savaş sürecinin daha başında; düşmana Müslüman olma veya İslam'ın hakimiyetini kabul edip cizye verme tekliflerini sunmalarının zorunlu olduğu; eğer düşman bu iki seçenekten birini tercih ederse onlara dokunulmaması gerektiği belirtilmektedir. Savaşa bizzat veya dolaylı biçimde katkıda bulunmayan kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, özürlüler, hastalar, yaşlılar, mabedlerde ibadet eden din adamları ile kendi işinde gücünde olan çiftçi, işçi ve iş adamlarının öldürülmesi yasaktır. Hz. Peygamber'in, “yağmalayan bizden değildir” ve “yağma tıpkı murdar hayvan eti yemek gibi haramdır” şeklindeki uyarıları gereğince yağmalamada bulunmak kesinlikle yasaktır. Cinsiyet ve yaş şartı aranmaksızın her gayri müslimin savaş sırasında veya zimmet anlaşması imzalanmamışsa savaş sonunda esir alınabileceği fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bununla birlikte esirlere kötü muamelede bulunulması yasaklanmış, barınma ve beslenmelerine özen gösterilmesi, aile fertlerinin birbirinden koparılmaması, özellikle kadın esirlerin namusu konusunda titizlik gösterilmesi istenmiştir.¹²⁶

Cenknamelerdeki hikayelerde anlatılan savaşlar söz konusu olduğunda; anlatılan olayların İslam'ın savaş konusundaki temel ilke ve yaklaşımlarıyla birlikte “zimmi” kavramının hukuki çerçevesine de uygun olması gerekir. Zira cenkname anlatılarındaki olaylar her ne kadar hayali olarak kurgulanmış olsa da, özellikle çocuk okuyucuda oluşturacağı etki açısından; savaş hukuku konusunda tarihsel gerçeklikle yani olgularla ve İslam'ın savaş konusunda ortaya koyduğu ilkelerle uyumlu olması gerekmektedir. Bu doğrultuda cenknamelerdeki hikayelerde yaşanan savaşlar anlatılırken; adalet, merhamet, insan onuruna ve temel insan haklarına saygı gibi değerleri içeren:

¹²⁶ Ahmet Yaman, “Savaş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/191-193.

“(...) bir kişi kaçsa kovmazam. Aman dileyeni öldürmezem. Müsliman olanı karındaş idinürem.”¹²⁷

“(...) benim üç şartım vardır. Biri budur ki benim meydanımdan bir kimse kaçsa ben anı kovmazam ve aman dilese öldürmezem ve imana davet iderem. Eğer gelürse ana nesne dimezem (...)”¹²⁸

“İmdi bunun elinden kurtulmaga iki nesne vardır. İkiyden birini itmek gerekdür ki Ali'nin elinden halas olavuz (...) iki nesnenin biri dinine girmek ve biri haracı (cizyeyi) kabul itmek (...)”¹²⁹

“Haveranın Hatunı gelüp Şah-ı Merdan'ın baş kademine koyup özürler diledi ve oğullarının günahın ve suçın diledi ve erenler şahı öninde Müsliman oldu. Hazret-i Emir bunlara hil'at virüp hatırların teselli eyledi (...) Şah-ı Merdan her birine te'kid ve tenbih idüp yerlü yerine ta'yin idüp dilnüvazlık eyledi (...) Haveran'ın büyük oğlu Kays'ı babası tahtına geçürüp bunlara padişah eyledi (...)”¹³⁰

“Pes Hazret-i Ali (...) Malik Ejder'e beyan eyledi (...) Amma sakın yollarda bir kimseye zulm itmeyesin, didi ve her diyara vardıkda dine davet idesin. Eger lazım gelürse ceng idesin, didi.”¹³¹

“(...) ol Şah-ı Merdan bir kerem-kani devletmiş. Aman dileyeni öldürmezmiş ve Müsliman olana kıymazmış (...)”¹³²

“Çün küffar begleri gördiler, her birisi bir tarafa kaçmağa başladılar. Hazret-i Ali'nin âdeti bu idi ki kaçanı kovmaz karşı koyanı kırardı.”¹³³

gibi bazı ifadelere bakıldığında, cenknamelelerdeki hikayelerde İslam'ın savaş konusunda getirdiği ahlaki/hukuki temel ilkelere işaret eden ifadelerin olduğunu ve genel olarak hikayelerdeki çatışmaların savaşmayı gerektirecek meşru bir sebebe dayanacak şekilde kurgulandığı görülmektedir.

Özellikle “kaçanı kovmam, aman dileyene kılıç çekmem, Müslüman olanı kardeş edinirim” şeklinde formülize edilen ve hikayelerde birçok kez tekrar edilen ifade dikkat çekicidir. Buradaki “kaçanı kovmam” ifadesinin bazı çalışmalarda “kaçanı komam” şeklinde okunduğu ve “kaçanı sağ komam” şeklinde anlaşıldığı da görülmektedir.¹³⁴ Ancak bu ifade “kaçanı kovmam” şeklinde okunmalıdır. Burada “kovmak” kelimesi “ardına düşüp

¹²⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 175.

¹²⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 249.

¹²⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 56.

¹³⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 59.

¹³¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 60.

¹³² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 282.

¹³³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 267.

¹³⁴ Toprak, *Hazret-i Ali Cenklere*, 185. Burada “kaçsa kovmam” ifadesi “komam” şeklinde okunmuş ve “her kim benim meydanımdan kaçsa onu sağ koymam” şeklinde anlamlandırılmıştır. Bu okuma ve anlamlandırma şekli yanlıştır.

kovalamak¹³⁵ anlamında kullanılmakta ve Müslümanların karşısına çıkan bir düşmanın herhangi bir sebeple savaş meydanından kaçması durumunda “onu öldürmek ve yok etmek için kovalanmayacağı” belirtilmektedir.

Bununla birlikte yine cenknamelerdeki bu hikayelerde; bizzat hikayelerde aktarılan adalet, merhamet ve insan onuruna saygı gibi değerlere ve İslam'ın savaş konusundaki temel yaklaşımlarına aykırı düşen bazı ifadeler de mevcuttur:

“(...) işte şimdi geldim ki seni imana davet idem. Eger gelmezsen başını kesem, kanını dökem (...) Küffardan her kim benim elimde esir olursa, evvel ana İslam arz iderim. Eger imana gelirse hoş, gelmezse iş bu Zülfikar'ı anun boynuna uğradıram, kanın dökerim.”¹³⁶

“Ba'dehu kalkup bu kavmi dine da'vet ideyim. Eger dine girmezlerse cümlesini kılıçtan geçüreyim.”¹³⁷

“Heman iki yüz kişi imana geldiler. Kalanın kırdılar.”¹³⁸

“(...) ve şehirlerde olan kilisaları yıkup mescidler bina eyledi (...)”¹³⁹

“(...) kilisalarun yıkup mescidler bina eylediler (...)”¹⁴⁰

“(...) andan kilisalarun yerine mescidler bina eylediler (...)”¹⁴¹

“(...) kilisalarını yıkup yerlerine mescidler bina edin. Muhalifet idenlere aman virmen, kılıçdan geçirin(...)”¹⁴²

“(...) andan Turan Şahı'nın vezirlerinin ellerini bağlayup getürdiler. Şah-ı Merdan vezirleri imana davet eyledi, üçü kabul eyledi. Ellisinin boynun urdılar... kilisalarını yıkup yerine mescid bina eylediler (...)”¹⁴³

“Şem'un Cuhud'un yüzine birkaç tapanca ve boynuna birkaç depme urup tiz Hazret-i Ali'nin ayağına gönderdi. Çün Şem'un Cuhud Ali katına geldi, eli ayağı temürli (...)”¹⁴⁴

Hikayelerdeki bu tür ifadeleri okuyacak olan çocuk okuyucunun kafasında çarpık bir İslam algısının ortaya çıkma ihtimali vardır. Ayrıca esir alınan kişileri İslam'a davet etmek ve kabul etmeyenleri öldürmek, esir alınan kişiye kötü muamelede bulunmak, fethedilen yerlerdeki gayrimüslimlerin ibadethanelerini yıkmak gibi ifadelerin de düzeltilmesi gerekir. Zira bu ifadeler yukarıda çerçevesi çizilen İslam'ın savaş ve zimmilerle il-

¹³⁵ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 1224.

¹³⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 159.

¹³⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 185.

¹³⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 228.

¹³⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 59.

¹⁴⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 60.

¹⁴¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 91.

¹⁴² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 127.

¹⁴³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 149.

¹⁴⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 283.

gili olarak ortaya koyduğu temel hükümlerle ve İslam tarihinde Müslüman devletlerin bu ilkeler doğrultusundaki genel uygulamalarıyla bağdaşmayan ifadelerdir. Dini ve tarihi gerçeklerle çelişen bu ifadelerin; gençlerin karakter eğitimi açısından olumsuz sonuçları olabilir.

Çocuklara ve gençlere yönelik edebi eserlerde; savaşın değil barışın, problemlerin çatışarak değil konuşarak çözülmesinin, güçlü ve zayıf arasında sömüren/sömürülen ilişkisi değil karşılıklı saygı ve işbirliği ilişkisinin esas olduğunun vurgulanması gerekir. Hatta bazı çocuk edebiyatı eleştirisi yaklaşımlarında, dini içerikli ve kahramanlık temalı “destanlar, savaş anlatıları ve tarihi romanlar” gibi eserlerin çocuklara yönelik olarak yayımlanmasının yaygınlaşması eleştirilmektedir.¹⁴⁵ Ancak savaşın hiç var olmadığı ve insanların veya toplumların, hak ettikleri şeyleri elde etmek/var olan haklarını korumak için güç kullanmak zorunda kalmadıkları bir dünya kurgusunun da ütöpik bir yaklaşım olacağını söylemek mümkündür.

Bu doğrultuda destani eserlerin de çocuklarda; kahramanlık, yiğitlik, cesaret, içinde yaşadığı toplumun hakları ve mukaddes gördüğü değerleri için mücadele etme ve fedakarlık yapma gibi değerleri içselleştirme noktasında önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda esas önemli noktanın, çocuklara ve gençlere yönelik edebi eserlerde savaş ve çatışma içerikli konuların hiç olmaması değil, bu içeriğin sunuluş şeklinin çocukların içinde buldukları dönemin bilişsel ve duyuşsal özelliklerine uygun olup olmaması ve çocuğun karakter gelişimine katkı sağlayacak ahlaki/insani bir çerçevede sunulmasıdır.

cenknameler özelinde bakıldığında hikayelerde cihad ve gaza kavramları üzerinden İslami bir temele oturtulan savaşlarla ilgili olayların, İslam'ın savaş konusundaki ahlaki/hukuki temel yaklaşımlarıyla ve tarihsel gerçeklikteki olgularla tutarlı bir şekilde; adalet, merhamet ve insan onuruna saygı çerçevesi gözetilerek kurgulanması çok önemli bir noktadır.

Ayrıca bir savaş anlatısı olması dolayısıyla çok sayıda şiddet sahnesi içeren cenknamelerde şiddet unsurlarının “abartılı ve ayrıntılı” olarak tasvir edilerek aktarıldığı bazı ifadeler de bulunmaktadır ve çocuk edebiyatı söz konusu olduğunda şiddet unsurlarının aktarılış şekli de önem arz etmektedir.

“Anter kalkanın başı üzerine kodı. İmam Ali şöyle çaldı ki Zülfikar kalkanın kesüp tepesine ve omuzuna, andan beline ve andan eyeri kesüp iki pare eyledi.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ Zehra İpşiroğlu, “Türkiye’de Çocuk Yazını”, *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2007), 173.

¹⁴⁶ Demir - Erdem, *Hız. Ali Cenklere*, 159.

“Ya Allah deyüp kafirin başına gürzin öyle urdı kim gögercin yumurtası gibi dardağan olup canın cehenneme ismarladı.”¹⁴⁷

“Kafir o kadar darb yedi kim kemikleri birbirinden ayrıldı. Kafirin bedeni etden köfteye döndü. Gövdesi kılıç zahmından pare pare oldu. İmam Ali elinde heman bir uyluğu kaldı. İmam Ali, kafirin uyluğunu darbıla öyle atdı kim uyluk yigirmi tokuz kafiri helak eyledi.”¹⁴⁸

“Hazret-i Ali (...) kolinin üzerine alup bir eliyle bir ayağın öbir eliyle bir ayağın tutup mel'unu iki pare eyledi. Heman parçaların küffar çerisine atdı.”¹⁴⁹

“Mikdad elin uzatdı mel'unun kolından tutdı. Atına mahmuz urup kafirin kolını silkdi. Meger kafirin kolu hem güc ile tutar imiş. Heman dibinden kopdı ve kaldırup kafirlerden yana atdı (...)”¹⁵⁰

“Şah-ı Merdan mübarek elin uzadup kafirin kuşağından kapdığı gibi yere urdı. Başı ve beyni dağıldı. Leş-i murdarı kurbağa gibi yamyassı oldu.”¹⁵¹

“Ak mel'un na-söz söylemeğe başladı. Heman Ebu'l Muhsin bir kılıç urup iki pare eyledi. Başı kırk adım yere fırladı. Leş-i murdarı yere düşüp kanı ırmak gibi akmağa başladı. Canı cehenneme gitdi.”¹⁵²

“Heman Zülfikar'ı üryan idüp mel'una öyle bir kılıç urdı ki ta eyer kaşına varınca iki pare eyledi. Yarısı yere düşdi ve yarısı at üstünde kaldı.”¹⁵³

“Amr tiz dağarcığından taşları çıkardı. Bir taş alup sapana kodı, birkaç kerre çevirüp atdı (...) bir kişinin gözine değdi, ensesinden çıkup canını cehenneme ismarladı.”¹⁵⁴

“Bu kafiri kuşağından tutup yere çaldı. Heman atından indi, kafirin bir eline yapışdı, çeküp kopardı, bir yana atdı ve bir uyluğun kopardı bir yana atdı ve başın kopardı, ayağıyla bir depme urdı. Ta leşker içine yuvarlandı.”¹⁵⁵

“Ya Allah, deyüp gürzi kafirin başına indirdi. Heman kafirin beyni burnından çıkup ve boynı ezilüp başı gürz önünce gitdi.”¹⁵⁶

Yukarıda örnekleri verilen bu gibi ifadelerin, metinlerdeki mevcut halleriyle aktarılması çocuk edebiyatı yaklaşımları açısından uygun değildir.

¹⁴⁷ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 221.

¹⁴⁸ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 224.

¹⁴⁹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 49.

¹⁵⁰ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 90.

¹⁵¹ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 105.

¹⁵² Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 131.

¹⁵³ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 133.

¹⁵⁴ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 266.

¹⁵⁵ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 292.

¹⁵⁶ Demir - Erdem, *Hz. Ali Cenklere*, 310.

Zira bu ifadelerdeki ayrıntılı şiddet tasvirlerinin, çocukların duygusal gelişimi ve karakter eğitimi açısından olumsuz etkileri olacaktır. Tabii ki savaş sırasında insanlar ölmektedir ancak bu olaylar çocuklara anlatılırken; insan onuruna saygıyı önemsemeyen, kanlı, dehşetli ve ayrıntılı bir üslup kullanılması doğru değildir. Bunun yerine, bu sahnelerin ayrıntılı ve dehşetli tasvirler yapılmadan daha genel ve dolaylı ifadelerle verilmesi doğru olacaktır.

SONUÇ

Dini destani eserler içerisinde, özellikle *Battalname* ve *Hz. Ali Cenknameleri* Meddahlık/Kıssahanlık/Destancılık geleneğinde önemli bir yere sahip olmuş ve yüzyıllarca halkın çok farklı kesimleri tarafından yaygın olarak okunmuş, meclislerde kıraat edilmiş ve bu meclislerdeki insanlar tarafından dinlenmiş; deyim yerindeyse yaygın eğitim işlevi görmüş eserlerdir. Özellikle *Battalname* ve *Hz. Ali Cenknameleri'nin* halkın tüm kesimlerinin ilgisini çektiği ve 19. ve 20. yüzyılda bile halk arasında yaygın olarak okunmaya devam ettiği belirtilmektedir. Muallim Naci, Hüseyin Cahit, Rıza Nur, Halide Edip, Kazım Nami, Muallim Cevdet İnançalp ve Ahmet Kabaklı gibi özellikle 20. Yüzyılda yaşamış edebiyatçı ve eğitimci kimliğiyle tanınan kişilerin, *Hz. Ali Cenknameleri'nin*, kendi çocukluk yıllarında ilk okudukları kitaplardan olduğunu ifade etmeleri de önemli bir husustur.

Hz. Ali Cenknameleri'ndeki hikayelerin, dini çocuk edebiyatı bağlamında ve çocuklara hitap edebilme konusunda özellikle pedagojik ve edebi/estetik yaklaşımlar açısından önemli imkanlara sahip olduğu görülmektedir. Öncelikle bu çalışmada incelenen hikayeler, mensur *Hz. Ali Cenknameleri'nde* bulunan hikayelerdir ve dini-destani hikayeler olarak değerlendirilen bu mensur metinler; daha önce çocuklar için uyarlamaları yapılan *Dede Korkut Hikayeleri* ve *Battalname* gibi kolaylıkla günümüz Türkçesiyle hikaye olarak uyarlanabilir. Destani hikayelerde işlenen konular ve içerik özellikleri açısından, *Dede Korkut Hikayeleri*, *Battalname*, *Danışmendname* gibi *Hz. Ali Cenknameleri'nin* de bütün olarak çocuklar için uyarlanması söz konusu olduğunda hedef yaş grubunun 10 yaş ve üzeri çocuklar olması gerekir.

Cenknamelerdeki hikayelerin zengin ve farklı özelliklere sahip şahıs ve varlık kadrosuna sahip olması, şahıs kadrosu içerisinde çocukların olumlu anlamda etkileneceği rol modeller bulunması da önemli bir husustur. Hikayelerdeki şahıs/varlık kadrosunun, mekan ve olay kurgusunun genellikle düşsel unsurlarla/masalsı öğelerle zenginleştirilmiş ve renkli özelliklere sahip olması da çocuklara hitap etme açısından önemli bir imkandır. Bunun yanında cenknamelerdeki hikayelerin içeriğinde; İslam'ın inanç,

ibadet ve ahlaki esaslarına dair aktarılan dini içerik önemli bir yere sahiptir. Bu dini içerik, belli bir mezhebin/meşrebin görüşlerine dayanan veya belli çatışmaları öne çıkaran şekilde değil genel olarak tüm Müslümanların kabul edebileceği bir zeminde aktarılmaktadır. Ayrıca bu hikayelerde çocukların duygusal gelişimine ve karakter eğitimine katkı sağlayacak şekilde; adalet, cesaret, mertlik, dostluk, mazluma yardım etme, nezaket, iffet, cömertlik, merhamet, verdiği sözde durmak, iyilik yapmak, yapılan iyiliğe vefa göstermek, misafirperverlik, aile bağları, büyüğü saymak, çocuklara karşı sevgi göstermek, çocuğa iyi bir eğitim verip güzel bir şekilde yetiştirmek gibi birçok insani ve kültürel değer de aktarılmaktadır.

Bu imkanlara sahip olmakla beraber, cenknamelerdeki hikayelerin günümüz dini çocuk edebiyatı bağlamında uyarlanması söz konusu olduğunda bazı noktalara müdahale edilmesi gerektiği de görülmektedir. Bu çalışmada; günümüz çocuk edebiyatı ve din eğitimi yaklaşımlarına, İslam'ın temel ilkelerine ve mantığa uygunluk açısından problemliler olarak değerlendirilen bazı noktaların dikkate alınarak yeni uyarlamaların yapılması doğru bir yaklaşım olacaktır. Hikayelerde cihad ve gaza kavramları üzerinden İslami bir temele oturtulan savaşlardaki olaylarda, İslam'ın savaş konusundaki ahlaki/hukuki temel yaklaşımlarıyla ve tarihsel gerçeklikteki olgularla çelişen bazı unsurlar tekrar düzenlenmeli; bu unsurlar İslam'ın temel yaklaşımları doğrultusunda, adalet, merhamet ve insan onuruna saygı çerçevesi gözetilerek kurgulanmalıdır. Ayrıca hikayelerde savaş ve çatışma sahnelerinde bulunan, şiddetin ayrıntılı ve dehşetli olarak tasvir edildiği çok sayıda ifadenin de uygun şekilde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Şiddet unsurlarının anlatıldığı cümleler; gereksiz ayrıntılardan arındırılmış bir şekilde, şiddeti hafifleterek ve dolaylı ifadelerle, çocukların duygusal gelişimine ve karakter eğitimine zarar vermeyecek şekilde düzenlenmelidir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Ariosto, Ludovico. *Orlando Furioso*, uy. Elena Martinez Nunez. Madrid: Gadir Editorial, 2013.
- Atçakarlar, Nefise. *Alp Er Tunga Unutulmayan Kağan*. İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2017.
- Atçakarlar, Nefise. *Battal Gazi Anadolu Aslanı*. İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2015.
- Atçakarlar, Nefise. *Danişment Gazi Korkusuz Fedai*. İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2013.

- Atçakarlar, Nefise. *Satuk Buğra Han Delikanlı Kahraman*. İstanbul: Genç Timaş Yayınları, 2017.
- Can, Vedat. *Battal Gazi Destanı*, İstanbul: Erdem Çocuk Yayınları, 2016.
- Ceyhan, Âdem. “Hz. Ali Cenk-namelerinin Tesirleri ve Yeniden Yazılması Meselesi”, *Âşık Paşa ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler*. 116-154. Kırşehir: 2013.
- Çelebi, İlyas. “Hızır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demir, Necati - Erdem, Mehmet Dursun. *Hazret-i Ali Cenklere*. Ankara: Destan Yayınları, 2007.
- Fajardo, Alexis E.. *Kid Beowulf: The Song of Roland*. Kansas City: Andrew McMeel Publishing, 2017.
- İpşiroğlu, Zehra. “Türkiye’de Çocuk Yazını”, *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu*, 173-176. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2007.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Makinen, Kirsti. *Kalevala*. çev. Kaarina Brooks. Edinburgh: 2020.
- Mattei, Jean-Louis. *Hızır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Mustafa, Ali. “Risale-i Nur’da Hadisleri Müsbet Yorumlama”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi Hadis Özel Sayısı 4* (2017): 115-132.
- Özdemir, Ahmet. *Bozkurt Destanı*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007.
- Sutcliff, Rosemary. *Beowulf*. London: Red Fox Classics, 2013.
- Sutcliff, Rosemary. *The King Arthur Trilogy*. London: Red Fox Classics, 1999.
- Şener, Osman Zahit. “Dini Tarihi Kaynaklı Olağanüstü Anlatıların Dini Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi ve Hz. Ali Cenknâmeleri’nin İncelenmesi”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2021.
- Terzioğlu, Ahmet Haldun. *Göç Destanı*. Ankara: Panama Yayıncılık, 2018.
- Terzioğlu, Ahmet Haldun. *Oğuz Kağan Destanı*. Ankara: Panama Yayıncılık, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. “İsm-i A’zam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.23/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Toprak, İsmail. *Hazret-i Ali Cenklere*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “Hızır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/409-411. İstanbul: TDV Yayınları,1998.
- Ünlüer, Ceyhun. *Muhammed Bin Hanefiyye Cengi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Willard, Barbara. *Son of Charlemagne*. San Francisco: Ignatius Press, 1998.
- Yaman, Ahmet. “Savaş”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yershov, Pyotr, *Fearless Ivan and His Faithful Horse Double Hump* Uy. Jack Zipes. Minneapolis: 2018.

BÂBÜR ŞAH VE KÂBİL

BÂBUR SHÂH AND KABUL

MESUT AVCI

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI

ASSISTANT LECTURER, UNIVERSITY OF ADIYAMAN FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
ISLAMIC HISTORY AND ARTS ADIYAMAN, TURKEY

mesutavci@adiyaman.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-1310-3108>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.992202>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
7 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Avcı, Mesut, "Bâbür Şah ve Kâbil [Bâbur Shâh and Kabul]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 605-631.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



BÂBÜR ŞAH VE KÂBİL

Öz

Kâbil büyük bir şehir değildi; gerçekte böyle bir potansiyeli barındırmış olsa da hiçbir zaman diğer şehirler kadar büyüyemedi. Etrafı dağlarla çevrili yüksekliği 1800 metreyi bulan bir platonun üzerinde kurulmuş olan Kâbil, Hayber geçidinden Hindistan'a ulaşan, Hindukuş dağlarının yüksek geçitleri üzerinden İpek yolunu geçerek Orta Asya taraflarından gelen ve Gazne'den Horasan'a, Mâverâünnehir ve İran'a doğru çıkan yolların kesiştiği bölgede yer almaktaydı. Bu konumuyla bir ordu merkezi gibi olmasından dolayı burası önemli bir pazar ve geçiş yolu özelliği de kazanmıştır. Bu bölgelerin İslam orduları tarafından fetihleriyle zenginleşmeye başladıkları görülmektedir. 798 yılında İslam topraklarına dahil olmasıyla bölgede yaşayan Şâhî Türkleri Müslümanlara ağır vergiler vermişlerdir. 10. yüzyılda Gaznelilerin bu bölgelerdeki başarılarına karşı hiçbir şehir direnememiştir. Gazneliler Kâbil'e 145 km uzaklıktaki Gazne'yi başkent ilan edince bu süreçteki bütün zenginlikler Gazne'ye akmıştır. Bu durum Gazne'yi o dönemde bölgenin büyük gelişen büyük şehirlerinden birine dönüştürmüştür. Kâbil, kurulduğu tarihten itibaren önemli bir şehir olma özelliğini günümüze kadar devam ettirmiştir. Zaman içerisinde birçok devlet adamını cezbeden Kâbil, birçok defa farklı devletler tarafından fethedilmiş, bu fetihler sırasında bazen tamamen harabe denecek duruma gelmiştir. Cengiz Han'ın işgali sırasında Kâbil yerle bir edilmiştir.

Bâbüür kuşkusuz iyi bir komutan ve yönetici idi. Bu özelliklerinin yanında, geride bıraktığı hatıratından dolayı da dikkatleri çekmiştir. Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmış olan eserde, seferler, savaşlar, barışlar, yenilgiler gibi birçok konu ele alınmıştır. Bâbüür, hatıratında kimi zaman bir ordu başında komutan, kimi zaman annesinin mezarı başında gözyaşı dökken bir evlat, kimi zaman ise çocuğu dünyaya geldiğinde bunu eğlencelerle kutlayan bir baba olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatıratında fethettiği yerlerdeki önemli şehirlerin özelliklerini yazmayı da ihmal etmemiştir. Hatta şehirler hakkındaki bu anlatım bazen o kadar ayrıntılarla kaleme alınmıştır ki hatıratın kaynağının sadece Bâbüür olmadığı aynı zamanda o dönemde kaleme alınan bir kısım kitapların da kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.

Afganistan'da bir dönem Gazne ve Kâbil iki önemli merkez durumundayken bu durum daha sonraları Kâbil lehine daha çok gelişmiştir. 1504 yılında Bâbüür'ün Özbekler tarafından yenilgiye uğraması üzerine Herat'a Hüseyin Baykara'nın yanına gitmek istemiş, Bunun için yaptığı yolculuk sırasında Hindukuş dağlarının yakınlardan geçerken planını değiştirmiş ve Gorbant vadisine inmiştir. Kısa ve küçük bir muharebeden sonra Kâbil'i ele geçirmiştir. Eski dönemlerde Kapisa şehri ticaret merkezi olması dolayısıyla sürekli istilaya uğramaktaydı. Kâbil şehri Kapisa'nın yerini almış, önemli bir ticaret merkezi haline gelmişti. Orta Asya'dan Hindukuş dağlarını aşarak devam eden ticaret yolları buradan geçtiği gibi, Hindistan'a doğru en önemli askeri yollar da buradan ayrılmaktaydı. Bâbüür, Kâbil'i sadece askeri ve ekonomik öneminden dolayı beğenmemiş; havasına ve şehrin etrafındaki güzelliği olan hayranlığını da dile getirmiştir. Bâbüür'ün Kâbil'e karşı duyduğu bu sevgisi hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Bâbüür, Kâbil'in yaşadığı müddetçe kendisine ait bir yer olduğunu çocuklarına bildirmiştir. Kâbil'e verdiği önemi hatıratında sık sık Kâbil'den bahsetmesinden de anlamaktayız. Vasiyeti üzerine Kâbil'de Şidarvâza yamacında, kendisinin yaptırdığı ve hala kendi ismini taşıyan, Kâbil ahali tarafından da sevilen mesirelerden biri olan Bağ-ı Bâbüür'ün yukarı bölümüne defnedilmiştir. Kâbil'e karşı duyulan bu istek bütün imparatorluğu müddetince devam etmiş, çoğunlukla şehzadelerden biri sürekli Kâbil'de oturmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Afganistan, Kâbil, Bâbüür Şah, Bâbüürnâme, Bâbüür ve Kâbil.

BĀBÜR ŞĀH AND KABUL

Abstract

Kabul was not a big city; although it actually harbored such potential, it never grew as much as different cities. Kabul, built on a plateau with a height of 1800 meters surrounded by mountains, was located at the intersection of roads from Central Asia that reached India through the Khybar Pass, crossed the Silk Road through the high passes of The Hindu Kush mountains, and came from Ghazni to Khorasan, Māvarā' al-Nahr and Iran. Due to its location as an army center, this place has gained the feature of an important market and a passageway. With the inclusion of Islamic lands in 798, the Shadi Turks living in the region paid heavy taxes to the Muslims. In the 10th century, the city could not resist the successes of the Ghaznavids in these regions. But in this period, the level of welfare began to decline. When the Ghaznavids declared Ghazni, 145 km away from Kabul, the capital, all the wealth in this process flowed to Ghazni. This situation transformed Ghazni into a big metropolis at that time. From the day when the name of Kabul was known, it has continued to be an important city to this day. Kabul, which has attracted many statesmen over time, has been conquered many times by different states. Kabul, which has been in the hands of different states many times until today, has sometimes come to a state that can be called completely ruined during these conquests. During the conquest of Chinggis Khān, Kabul was destroyed.

Bābur was undoubtedly a good commander and administrator. Besides these features, he also attracted attention due to the memory he left behind. The work, which was written in Chagatai Turkish, covered many topics such as expeditions, wars, peace, defeats. In his memoirs, Babur appears as a commander at the head of an army, a son who sheds tears at his mother's grave, and a father who celebrates when his child is born with fun. He also did not neglect to write down in his memoirs the characteristics of important cities in the places he conquered. In fact, this narrative about cities is sometimes written in such detail that it shows that the source of the memory is not only Bābur, but also some books written at that time were used as sources.

While Ghazni and Kabul were two important centers in Afghanistan for a while, this situation later developed in favor of Kabul. In 1504, Bābur was defeated by the Uzbeks. Thereupon, Bābur wanted to go to Husayn Bāyqarā in Herat. For this reason, during his journey, he changed his plan while passing near the Hindu Kush Mountains and descended into the Gorbānd valley. After a short and small battle, he captured Kabul. In ancient times, Kapisa was constantly invaded by the fact that it was a commercial center. The city of Kabul replaced Kapisa and became an important commercial center. The trade routes that continued from Central Asia past the Hindu Kush mountains passed through here, as well as the most important military routes to India left here. Babur did not like Kabul only because of its military and economic importance; He also expressed his admiration for the weather and the beauty around the city. This love he felt for Kabul continued until the end of his life. He informed his children that Kabul was a place belonged to him as long as he lived. We can understand the importance he gave to Kabul from the fact that he often mentions Kabul in his memoirs. According to his will, he was buried on the Shidarvaza slope in Kabul, in the upper part of Bagh-e Bābur, one of the promenades built by him and still bearing his name, which is also loved by the people of Kabul. This desire for Kabul continued for the duration of the entire empire, mostly one of the Şāhzādehs lived in Kabul constantly.

Keywords: History of Islam, Afghanistan, Kabul, Bābur Şāh, Bābur-nāma, Bābur and Kabul.

GİRİŞ

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Afganistan birçok siyasi çalkalanmalar içerisinde. Ülke kendi içerisinde yıllardır bir bütünlük kuramamıştır. Makalede Afganistan'ın veya Kâbil'in siyasi olarak incelenmesinden ziyade Bâbü'ün diliyle Kâbil tanıtılmaya çalışılacaktır. Konu araştırılırken sadece Bâbü'ün hatıratında yer alan bilgiler değil aynı zamanda Kâbil'in, Bâbü'den önceki ve kısmen sonraki tarihi hakkında bilgi verilmiştir. İlk olarak makalenin üzerine bina edileceği Bâbü Şah ve hatıratı olan Bâbü'nâme ile ilgili özet bilgilere yer verilerek Kâbil'i anlatan Bâbü'ün kim olduğunu ve o döneme ait bilgilerimizin ana kaynağı olan Bâbü'nâme'yi tanımamızı sağlayacaktır. Sonrasında Kâbil hakkında kaynaklara başvurarak Kâbil'in tarihte isminin ilk anıldığı günden başlayarak, bölgeye hâkim olmuş diğer devletler ve Müslümanlarca alınması da ele alınmış olarak günümüze kadar Kâbil hakkında kısa tanıtım bilgileri verilmiştir. Kâbil ile ilgili yer yer modern bilgiler de verilmiştir. Son bölümde Bâbü Şah'ın hatıratında bahsettiği Kâbil ile ilgili bölümleri kısa açıklamalarla ele alacağız. Bâbü'nâme'den verdiğimiz bilgileri kronolojiyi esas alarak vermek yerine makalede kullandığımız başlıklara göre verdik. Bu bilgiler Bâbü'nâme'nin Türkçe olarak Reşit Rahmeti Arat'ın yaptığı tercüme esas alınmakla birlikte kendim tarafından yapılan Türkçe tercüme de verilerek makaleye aktarılmıştır. Makale konunun en son bölümde değerlendirilmesi ile bitmiş olacaktır. Bâbü'ün Kâbil'i bir şehir tarihçisi edasıyla tanıtmış olmasını da görmüş olacağız.

1. BÂBÜR ŞAH

Büyük lider, devlet adamı Bâbü, Timur'un oğlu Miranşah'ın oğlu Ebu Said'in oğlu Ömer Şeyh Mirza'nın büyük oğlu olarak 14 Şubat 1483 yılında Fergana'da doğmuştur. Annesi tarafından da soyu Cengiz Han'a dayanır. Annesi ise Cengiz'in oğullarından Çağatay Han'ın torunu Yunus Han'ın kızı Kutluk Nigâr Hanım'dır. Babası ise bir kaza sonucu ölmesiyle 12 yaşlarında iken Bâbü devletinin tahtına geçmiştir. Tahta çıktığı ilk günlerinde amcası Sultan Ahmed ve dayısı Mahmud Han ile uğraşmıştır. Özbek Hanı Şeybânî Han ile mücadele sırasında yenilince Taşkend'e dayısının yanına çekilmek zorunda kalmıştır. Bütün başarısızlıklarına rağmen yılmadan topladığı ordusu ile birlikte çok direniş görmeden 1504 yılında Kâbil'i almış ve buraya yerleşmiştir. Kâbil'de kaldığı süre içerisinde Hindistan'ı fethettikten sonra da Kâbil'de sıkıntıları sürekli olmuştur. Bazı seferlerine çık-

tıktan sonra Kâbil’de çıkan isyanlar yüzünden bu seferleri yarıda bırakarak geri dönmek zorunda kalmıştır. Bütün bunlara rağmen Bâbü, 1505 yılında Sind kıyılarına kadar ilerlemiş, Özbeklerin Horasandan çekilmesi üzerine Horasan üzerine yürümüştür. Şeybânî Han’ın Şah İsmail tarafından mağlup edilmesi üzerine Bâbü tekrar Mâverâünnehir’in fethini arzulamıştır. Safevîlerin yardımıyla da Semerkand ve Buhara gibi şehirleri almıştır. 1522 yılına kadar Pencâp ve Şenab arasındaki vilayetler hakimiyetini tanıdılar. 1522 yılında bir antlaşma ile Kandehar’ı aldı. Bu dönemde 12 yaşındaki oğlu Hümayun’a verdiği Bedaşşan ile birlikte Bâbü’nün hakimiyet sınırları Seyhun, Sind ve Belücistan arasındaki toprakları ihtiva ediyordu. Bulunduğu topraklar böyle büyük bir ordu için yetersiz gelince 1525 yılından itibaren Hindistan’a seferler başlamıştır. 1526 yılında Delhi ve Agra’ya girmiş ve kendisiyle olanlara büyük ikramlarda bulunmuştur. 1527 yılında Rana Sanaga’ya karşı yaptığı savaşı kazandığında “Gazi” ünvanını almış ve gelip Agra’ya yerleşmiştir. Bundan sonra çeşitli seferlere çıkmış olsa da daha çok oğlu Hümayun’u çeşitli bölgelerin fethi için yönlendirmiştir. 1529 yılında sıhhati kötüleşen Bâbü Agra’ya dönmüş, 6 ay sonra şiddetli bir hastalığa tutulmuştur. Ölmeden önce devlet adamlarını toplayarak Hümayun’u kendisinden sonra hükümdar olarak kabul ettirmiş ve çok geçmeden 1530 yılında Agra’da vefat etmiştir. Vasiyeti gereği cenazesi vefatından 6 ay sonra Kâbil’e nakledilip orada gömülmüştür. Bâbü’nün büyük bir devlet kurucusu, ince bir diplomat ve hünerli bir komutan olarak bilinen marifetlerinin yanı sıra fikrî ve edebî meziyetlerini de unutmamak gerekir. İlmi ve ilim adamlarına önem vermiş, gittiği yerlerde bulunan kütüphanelerde günlerce araştırma için kalmış, bu yerlerdeki ilim adamlarını ziyaret etmiş ve onlara kıymet vermiştir. Gerisinde bıraktığı çeşitli eserler de onun bu yönlerinin bir delili sayılabilir.¹ Eserleri içerisinde -ki makalemizin konusu olan Kâbil hakkında bilgileri aktardığımız- Bâbü’nâme hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. BÂBÜRNÂME

Bâbü Şah’ın günlük olarak kaleme almaya çalıştığı bu eser, sadece bir hatırat olarak değil aynı zamanda bir tarih kitabı, bir seyahatname örneği olarak da anılması yanlış olmayacaktır. Bâbü yer yer gezip gördüğü yerler hakkında toplulukları, dilleri, örfleri, adetler, mimarileri ve daha birçok özellikleriyle anlatmıştır. Aynı zamanda kendisini bu anlatılanlardan ayrı tutmamıştır. Kendisi, ailesi, dostları ile ilgili de geniş anlatımlarda bulun-

¹ M. Fuad Köprülü, “Babur”, *İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir, M.E.B Devlet Kitapları: 2001), 2/180-187.

muştur. Bu anlatımlarda göze batan en hususi özellik Bâbü’ün samimi olması ve olayları genel anlamda olduğu gibi aktarmasıdır. İnsan kendisini övdüğünde olduğu gibi yerdğinde de samimiyetsiz olabilir. Fakat Bâbü’ asla aldatmayan bir dürüstlük içinde olayları anlatmıştır. Kuşkusuz bir kısım işlerini itiraf ederken rahatsız olduğu anlar vardır. Fakat bu sıkıntılarını anlattığı nadir bölümlerde dili son derece sade olmasına rağmen bu bölümlerde adeta dili dolanmış, anlatının az da olsa gölgelendiği görülmektedir. Sonuç olarak evrensel bir başyapıt kabul edilen Bâbü’ün kendi alanı, kendi dönemi ve olayları üzerine son derece zengin bir bilgi kaynağıdır.²

Her yılın gerçekleşen olaylarını ayrı bölüm olarak anlatılmış olan Bâbü’ün ana konusunu, Bâbü’ün kendi iktidarı ve hakimiyetini koruma ve genişletme uğruna yaptığı mücadeleleri oluşturur. Bu yönüyle Bâbü’ün üç bölümden oluşmaktadır. 1494-1503 yıllarını içerisine alan ilk kısım, Bâbü’ün kendi şehri olan Ferganada meydana gelen hadiseleri aktarır. Bu bölümün sonunda Semerkant’ın tanıtımı yapılır.

1504-1520 yılları arasını anlatan ikinci bölüm, kendi topraklarını Özbeklere bırakmak zorunda kalan Bâbü’ün Ferganadan çıkıp yeni bir birliktelik oluşturmak için gittiği Kâbil dönemini, orada bir taraftan Şeybânî Han’a karşı yaptığı mücadeleyi devam ettirirken diğer yandan da Afganistan’ı hakimiyetine almasını ve daha sonra da Hindistan’a yaptığı saldırıları anlatır. Üçüncü bölüm ise 1525’ten itibaren 1529 Eylül ayına kadar artarda kazandığı zaferlerle Bâbü’ün Hindistan-Türk imparatorluğunu kurduğu Hindistan bölümünü anlatır. Bâbü’ün meziyetlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Samimi, doğru ve açık sözlülük prensibini elden bırakmaya gayret etmiştir. Bâbü sadece kendi yaşadıklarını ve tarihi boyuttaki olayları nakletmekle yetinmemiş, onu sırf bir vakalar dizisi gibi sunmaktan daha ilerisine götüren geniş perspektifiyle hatıratına bir muhteva genişliği kazandırmış, müşahedeci bir zihniyet ile çevresinde bulunan kişileri, gidip gördüğü yeni ülkelerin anlatılmaya değer yönlerini eserinde adeta canlı levhalar şeklinde aktarmasını bilmiştir.³

Bâbü’ün ilk olarak İlminkiy tarafından 1857’de Kazan’da bastırılmıştır. Haydarâbâd nüshasının faksimilesi ise Beveridge tarafından GMS’nin ilk cildi olarak 1905’te yayınlanmıştır. Han Hânân Abdurrahim Mirza tarafından XVI. asırda Farsça tercümesi yapılmıştır ki bu sonuncusunu J. Leyden ve W. Erskin 1826’da İngilizceye çevirmişlerdir. A. S. Beveridge 1922’de “The Bâbur-nâma in English” adıyla iki büyük cilt halinde eserin mükem-

² Jean-Paul Roux, *Büyük Moğolların Tarihi BABUR*, çev. Lale Arslan-Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 20.

³ Ömer Faruk Akün, “Bâbü’ün”, *Türkiye Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/404-408.

mel bir İngilizce tercümesini yayınlamıştır.⁴ Reşit Rahmeti Arat tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

3. KÂBİL

Afgan ismine tarihte ilk defa *Avagana* veya *Abgân* şekliyle MS 3-6. asırlara ait Hint-İran kaynaklarında rastlanılmaktadır. 20. asırda Afgan terimi sadece Peştunları niteleyen bir kavram değil; bu terim Afganistan'da yaşayan, Peştun olmayan diğer grupları da birleştirici bir unsur olarak kabul edilmiştir. Afganistan 650.000 km² lik yüz ölçümüne sahiptir. Kuzeyde eski Sovyet cumhuriyetleri sınırlarındaki Türkmenistan, Özbekistan ve Tacikistan ile doğu tarafında ise çok kısa bir sınır ile Çin Halk Cumhuriyeti ile komşuluğu bulunmaktadır. Güneyde Afganistan'ın en uzun sınırına sahip komşusu Pakistan vardır. Batıda yine uzun sınıra sahip komşusu olan İran vardır. Afganistan'ın nüfusu 2010 verileri ile 30 milyonu aşmıştır. Afganistan, 20'nin üzerinde konuşulan dil ve birbirinden farklı birden çok inanca sahip insanların birlikte yaşadığı etnik olarak da çok zengin bir bölgedir.⁵

Kâbil, Afganistan'da bir ırmak ve şehrin adıdır. Kâbil ırmağı eski zamanlardan itibaren çeşitli isimlerle bilinmektedir. Kâbil vadisi ile Kâbil şehrinin isimlerini de bu ırmaktan aldıklarından şüphe yoktur. Kâbil şehri bu nehrin kenarında ve Hindukuş dağlarının güney kesiminden Hindistan'a doğru devam eden yol güzergahında, Şirdarvâza ile Asâmâyî dağlarının eteklerinde kurulmuştur. Varlığı milattan önce 1500'lü yıllara kadar gitmektedir. Deniz seviyesinden 1798 metre yüksekliktedir. Türk dilinde "Kâbil" olarak ifade edilen isim asıl olarak "Kâbül" dür ki bu Hindu inancının kutsal kitabında Rig Vedâda "Kubha" olarak, Batlamyus tarafından kaleme alınan Kitâbü'l-Coğrafya adlı eserinde "Kophen nehri kıyısında Kabolitler'in Kaboura şehri" ve Çin'i anlatan seyahatnamelerde "Kao-fu" olarak geçer. Arap kaynaklarına bakıldığında ilk olarak cahiliye dönemine ait şiirlerde Türklerle özdeşleşmiş olarak (Türk ve Kâbul) "dünyanın en kuzey bölgesindeki ülke" anlamıyla karşılaşılr. Milattan önceki dönemlerde bu bölgelere İskender'in, sonrasında Maurya devleti, Maurya devletinden sonra Belh Kralı Demetrius, Yunan hükümdarları, Pencâb Partları, Kuşanlar hâkim olmuşlardır. Eftalitler V. asırda iktidarı Kuşanların elinden almışlardır.⁶

Halife Hz. Osman döneminden itibaren bu bölgelere yönelik fetih ha-

⁴ Köprülü, "Babur", 2/186.

⁵ Töre Sivrioğlu - Ahmad Jawid Türkoğlu, *Afganistan Tarihi* (İstanbul: Kalkedon Yayınları 2017), 21-25.

⁶ Abdulvehhab Tarzi, "Kâbil", *İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: M.E.B Devlet Kitapları, 2001), 6/16-18; Ahmet Kavas, "Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/28-29; Özkan İzgi, *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 160-161.

reketleri olmuştur. Hz. Osman, komutanlarından Abdullah b. Âmir'i Kâbil bölgesine göndermiştir. Kâbil, Sicistan'ın o günkü başkenti durumundaydı. Abdullah bir rivayete göre oraya varmıştı. Kâbil, o gün Horasan'dan daha büyük bir şehirdi.⁷ Müslümanların Kâbil'e ilk defa Muaviye zamanında ulaşabildiği kabul edilmiştir. Halife Abdülmelik zamanında Irak'ta valilik yapan Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) 697 yılında bu bölgelerin fethi amacıyla Ebû Bekre'yi buraya göndermiş olsa da başarılı olamadı ve çok sayıda kayıplar verildi. Müslüman devletlerin Kâbil ve çevresinde hakimiyeti tam olarak sağlamaları Sicistan'daki Saffâriiler döneminde olmuştur. Kâbil bölgesinin İslam'ı kabul etmesi, Sâmâniler Horasan'da valilik yapan Alp Tegin ve Sebük Tegin döneminde başlamış ve Gazneli Mahmud döneminde tamamlanmıştır. Gazneliler zamanının ilk dönemlerinde önemli bir bölge olan Kâbil'de Müslümanlar ve Hindular birlikte yaşamaktaydılar. Aynı zamanda burada putperestlere ait çok sayıda tapınak da bulunmaktaydı. Daha sonra Cengiz Han'ın saldırıları ile buralar harabe haline geldi.⁸ İbn Battûta (ö. 770/1368-69) Kâbil ziyareti sırasında şunları anlatmıştır: “Kâbil eskiden kalabalık bir şehirmiş. Şimdi nerdeyse bir köyü andırıyor.”⁹ Kâbil daha önceki dönemlerde de hem ticaret merkezi hem de askerî açıdan önemli bir konuma sahip olmuştur. Bîrûnî (ö. 453/1061) Kâbil'in ticarete merkezi konumunu şu şekilde anlatmıştır: “Kâbil, Hint sınırına en yakın yerde ve Hint'ten gelip İslam ülkelerine gidenler Kâbil'den geçerlerdi. Kâbil, Türkler, Brahmanlar ve sonrasında gelenlerce “Şahlar Diyârı” olarak adlandırılmış bir yerdir. Dolayısıyla Kâbil o günlerde, malları çekmek için gidilen bir liman gibiydi.”¹⁰ Bilhassa Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Gürlular döneminde Herât ile Kâbil arasındaki Yahudi tüccarlar çok meşhurdu. Buranın sürekli canlı bir ticaret merkezi ve yolu olmasında büyük payları vardı.¹¹

Avşarlılar devletinin ilk hükümdarı Nâdir Şah, İran bölgesinden Hindistan'a doğru sefere çıktığında 1738'de Kâbil'i Bâbü devletinden almış olsa da 1747'de ölümünün ardından Kâbil'i Mâzenderan Valisi Ahmed Şah Dürrânî ele geçirmiştir. 1773 yılında Ahmed Şah'ın yerine geçen oğlu Timur

⁷ Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî eş-Şeybânî Ebu'l-Fida İbu'l-Esir, (*İslam Tarihi*) el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi, çev. Heyet (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2016), 2/576; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 4. İbu'l-Esir'den rivayet ettiğimiz bu bilgide yer alan “Kâbil'in Horasan'dan büyük bir şehir olduğu” bilgisinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Horasan birçok şehri içerisine alan bir bölgenin ismi iken Kâbil sadece bir şehrin adıdır.

⁸ Tarzi, “Kâbil”, 6/16-18.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2000), 1/576.

¹⁰ Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed El-Bîrûnî, *Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı (el-Cemâhir fi Ma'rifeti'i-Cevâhir)*, çev. Emine Sonnur Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 100.

¹¹ Sergey Grigoreviç Agacanov, *Selçuklular*, çev. Ekber N. Necef – A. R. Annaberdiyev (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 240.

Şah, Kuzey Hindistan'ı Kandehar'dan idare edemeyeceğini anlayınca iki yılın ardından başkenti Kâbil'e taşımıştır. 1793'te Timur Şah'ın ölümünden sonra beş oğlunun arasında taht mücadelesi çıkmıştır. Bu taht mücadeleleri esnasında 1819 yılında oğlu Mahmud Şah'ın saltanatının ikinci döneminde isyan etmiş olan eski Hûzistan Valisi Dost Muhammed Barakzay Kâbil'i ele geçirmiştir. Bu dönemde İngilizler Afganistan bölgesine de al atmaya başladılar. 1839 yılında İngilizlerin Hintlerle birlikte oluşturdukları ordu Kâbil'i işgal etmiş ve tahta Şücâülmülk'ü çıkararak hükümdar ilan etmişlerdir. 1842'de İngiliz ordusu Kâbil'i işgal etmiş, Kâbil'i yakıp yıkarak 70.000 kişiyi öldürmüşlerdir. Zaman içinde bu mücadeleler devam etmiş ve şehir bazen harabe hale dönmüştür. 1842 ile 1863 yılları arasında Afganistan'da İngilizler ile yapılan mücadeleler devam etmiştir. 1863 yılında vefat eden Dost Muhammed Han'ın ölümü üzerine tahta oğlu Serdar Şir Ali Han geçmiştir. Bundan sonra Afganistan'da 1868 yılına kadar devam edecek iç savaş dönemi olmuştur. Bu iç karışıklıktan Şir Ali Han başarılı olmuş ve Afganistan'ın günümüz Afganistan'a dönüşme süreci başlamıştır. Şir Ali Han askeri anlamda yenilikler yapmaya gayret etmiştir. Bu dönemde Ruslarla yapılan antlaşma ile Rus-Afgan sınırı belirlenmiştir. Daha sonraki dönemde Rusların sıcak denizlere inme amaçlı ordularını Afganistan sınırına doğru harekete geçmesi İngilizleri de harekete geçirmiş ve İngilizler ikinci defa Afganistan'ı işgal etmişlerdir (1878-1880). Bunun neticesinde Afganistan'da İngiliz yönetimi tekrar başlamıştır. İngilizler, 1880 yılının sonbaharında Afganistan'ı terk etmişlerdir. Bu dönemden 1902 yılına kadar başa geçen hükümdarlar Afganistan'da birliği kurma çalışmalarıyla uğraşmışlardır.¹²

1979'da Afganistan'ı işgal etmek için harekete geçen Sovyetler Birliği Kâbil'i ele geçirmek için havayoluyla ilk askeri birliklerini Kâbil'e indirmişlerdir. 1992-1996 yıllarında ülkenin bütününde iç savaş vardı. Bu iç savaşların sonucunda Kâbil ve etrafı, zaman içerisinde Pakistan'a göçmüş Afgan göçmenlerin orada yetişmiş olan çocuklarının kurduğu Tâliban denilen hareketin eline geçmiştir. 7 Ekim 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Afganistan bölgesine başlattığı askeri saldırı esnasında diğer bir kısım şehirlerde olduğu gibi Kâbil'in ve bilhassa çevresi ağır bombardımanın altında kalmıştır.¹³ Amerika bu bölgeleri 2021 yılı ağustos ayına kadar elinde tuttu. 15 Ağustos 2021 tarihinde Tâliban tekrar Kâbil'i ele geçirdi.

¹² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan Yazıcı, *Afganistan'ın Kuruluşu* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2011).

¹³ Tarzi, "Kâbil", 6/16-18.

4. BÂBÜR ŞAH VE KÂBİL

Bâbürnâme'de Kâbil'in geçtiği ilk yer: “Muhammed Şaybak Han¹⁴, Sultan Mahmut Han¹⁵ ile Alaca Han¹⁶ mağlup ederek Taşkend ve Şahruihe bölgesini aldığı anda ben de bu Sûh ve Hüşyâr dağlarının yamaçlarına gelmiş ve bir yıl kadar bir zaman orada sıkıntıyla geçirdikten sonra Kâbil'e gitmişim.”¹⁷ Bâbür için Kâbil bu dönemde sıkıntılardan kurtulduğu bir yer olarak geçmektedir. Zaten daha sonraki metinlerde de geleceği üzere, Bâbür'ün Kâbil ile olan ilişkisi bu dönemden başlayacak ve vefatına kadar bu bağ bizzat kendisi bulunmasa da akrabaları aracılığıyla devam edecektir. Bu bağ Bâbür'ün Kâbil'i kendisine uğur getiren bir yer olarak görmesinden kaynaklanmıştır. Yaptığı bütün fetihlerinin temelinde Kâbil'de olmanın vesile olduğunu düşünmüştür.

Bâbür'ün Kâbil serüvenini tarihi olarak şu şekilde özetleyebiliriz: Bâbür 1503 yılında Semerkand'ı terk etmek zorunda kalarak Fergana'ya döner. Bâbür'e ait topraklar Özbek Şeybânî Han'ın istilasına uğrayınca Bâbür önce dağlara kaçır, daha sonrasında akrabası Herat hâkimi Hüseyin Baykara'ya¹⁸ sığınır. Hüseyin Baykara ile birlikte iken Kâbil'i ele geçirir ve burayı başkent yapar. Ardından da Gazne'yi alır. Hüseyin Baykara'nın ölümü üzerine Şeybânî Han Herat'ı Hüseyin Baykara'nın oğullarından kolaylıkla alır. Bu durum karşısında tutunamayacağını anlayan Bâbür, Kâbil ve Kandahar bölgesini Özbek ordusuna bırakarak Hindistan'a kaçmak zorunda kalır. Fakat Şeybânî Han'ın çekilmesiyle Kâbil'i tekrar alır. Bâbür, Şeybânî Han'dan ülkesini geri almak için Safevî Şahı İsmail'le irtibata geçer. Bâbür'ün bu süreçte Şii olduğu ifade edilmiştir.¹⁹ Şah İsmail ile sıkı bir ittifak kurduğu söylenmiştir. Bâbür'ün Şii olmasının temelinde bu işten fayda elde etmek olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bâbür, kaybettiği, özlemine her

¹⁴ Kaynaklarda yer yer kendisinden “Şibân, Şeybânî Han, Şeybek Han, Şâh-baht Han, Şâhi Beg Han” gibi ifadelerle bahsedilen Özbeklerin hanı, gerçek ismi Muhammed'dir. O, Şibânîler hanedanı kurucusudur dolayısıyla da ilk hükümdar olmuştur. Soy olarak Cengiz Han'a kadar giden Şeybânî Han, Özbeklerin Hanı Ebuhan'ın torunu Şâh Budak Han'ın oğludur. Şeybânî Han hakkında daha geniş bilgi için bk.: İsmail Türkoğlu, “Şeybânî Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2102), 38/43-54; Wilhelm Barthold, “Çağatay”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945), 266-270.

¹⁵ Bâbür'ün dayısı.

¹⁶ Babür'ün bir diğer dayısı, asıl ismi Sultan Ahmed Han'dır.

¹⁷ Bâbürnâme: 3b-4a. (Makale hazırlanırken Bâbürnâme'den verilen bölümlerin sayfa numaraları için Haydarabad tıpkı basım sayfa numara verme usulü kullanılmıştır.)

¹⁸ Hüseyin Baykara: 1438'de Herat'ta doğmuştur. Hem annesi Firuze Begüm hem babası Mirza Mansûr tarafından Timur'un soyundandır. Hüseyin Baykara Horasan ve civarında otuz yedi yıl parlak bir saltanat sürmüştür, bu süre zarfında sanata ve sanatçılara büyük önem vermiştir. 1506 yılında ölmüştür.

¹⁹ Bâbür'ün hatıratının bu bölümleri kayıptır. Bir kısım ilim adamları ki hocam Prof. Dr. Claus Schönig bunlardan birisi olarak kendisinden dinlediğimde Bâbür'ün daha sonradan hatıratının bu bölümünü kendisinin kaybetmiş olabileceğinden bahsetmişti. Kendisinin iyi bir sünni Hanefî olduğu vurgusu- nu sık sık yaptığını fakat Şii mezhebi hakkında ağır ifadeleri olan Bâbür'ün Şii mezhebini kabul ettiği dönemini bir utanç olarak gördüğünden bu bölümleri hatıratından çıkarmış olabilir.

fırsatta ifade ettiği Semerkand'a da bu ittifak ile sahip olmuştur. Şah İsmail, Şeybânî Hanı öldürünce Bâbü'r tekrar Semerkand tahtına oturmuştur. Taşkent ve Fergana tekrar kendisinin olmuştur. Şah İsmail Osmanlılara yenilince en büyük desteğini kaybeden Bâbü'r tekrar Kâbil'e dönmek zorunda kalmıştır. Artık Bâbü'r'ün Semerkand aşkı ümitsiz bir hal aldığından Bâbü'r Kâbil'i merkez kabul etmiş ve Afganistan'ı kendi yönetiminde birleştirmek arzusuyla çalışmalarını yürütmüştür.

Bâbü'r'ün çok kısa da olsa babasına ilk olarak Kâbil'in verildiğinden bahsetmiştir: "Sultan Ebû Said Mirza, Ömer Şeyh Mirza'ya (Bâbü'r'ün babası) ilk önce Kâbil'i vermiş ve Babil'i'yi ona bey-atake²⁰ olarak atayıp oraya göndermiştir..."²¹ Aslında bu bilgi Kâbil'in Bâbü'r'den önce de atalarının elinde olduğunu göstermektedir. Bâbü'r bir anda hiç alınmamış bir Kâbil'i almamıştır. Timur soyundan gelen hükümdarların hâkim olduğu bir bölge idi. 1480 civarında her biri Timur soyundan gelen bu hükümdarların isimleri şöyle: Semerkant bölgesinde Sultan Ahmed Mirza devletin daha önceki merkezine hâkim konumdaydı. Fergana Vadisinde ise (Doğu Özbekistan-Tacikistan) Bâbü'r'ün babası Şeyh Ömer Mirza hakimdi. Afganistan'ın kuzey kesiminde (Badahşan) yine kendisine Sultan ismini veren Mahmut Mirza hakimdi. Kâbil bölgesinde Uluğ Mirza, Herat şehrinde tanınmış Hüseyin Baykara egemendiler. Fakat Timuroğulları'nın Orta Asya'daki hakimiyetleri sona yaklaşmaktaydı. Bölgede güçlenen Özbek Şeybânî Han ile birlikte Özbek boyları Timurluların hakimiyetine karşı şiddetli bir mücadele başlatmış durumdaydılar.²²

Bâbü'r'ün daha sonraları Kâbil'i fetih ile aldığıının anlaşıldığı bir bölüm de şu şekildedir: "(Hafız Muhammed Bey Dulday) Ben Kâbil'i ele geçirmeden hemen öncesinde Mekke'ye gitmek için Hindistan üzerinden yola çıkmış ve yolda Allah'ın rahmetine kavuşmuştur..."²³

Bâbü'r bir başka yerde yine farklı bir olayı anlatırken dolaylı da olmuş olsa Kâbil'i aldığı tarihi ve orada kiminle mücadele ettiğini de anlatmıştır: "910'da (1504) Hüsrev Şah'ı ele geçirip Kâbil'de Mukim'i (Muhammed Mukim Argun) kuşattığımda Kâsım Bey tekrar yanıma geldi."²⁴ Bu durum

²⁰ *Bey-Atake*: Bâbü'r'de *atake* ve *atakelik'in* -diğer toplum ve bölgelerde de olduğu gibi- genç şehzadelerin yetiştirilmesi ve şehzadeler için ayrılmış vilayetlerin idaresiyle ilgili önemli bir memuriyet oluşuyla birlikte, ayrıca bu vazifeyi üzerine alan kişiler için maddi manevi açıdan geniş imkanlar veren bir terfi olduğu görülmektedir. Atekelerin görevlendirilişinde de ülke ve vilayetlerin bey ve hakimliğine tayinde izlenilen usul ve tören yapılmakta, karşılıklı hediyeler verilmektedir., Gazi Zahireddin Muhammed Babur, *Baburnâme (Vekayi)*, Doğru Türkçesinden çev: Reşit Rahmeti Arat, Önsöz ve Tarihi Özet: Y. Hikmet Baydur (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), 629-632.

²¹ Bâbü'rname: 6b.

²² Sivrioğlu - Türkoğlu, *Afganistan Tarihi*, 160.

²³ Bâbü'rname: 13b.

²⁴ Bâbü'rname: 14a.

Hümayunnâme’de şu şekilde geçer: “Padişah hazretleri de Kâbil’e doğru yol aldılar. Bu sıralarda Nâhid Beyim’in büyük babası olan Zunnûn Argun’un oğlu Muhammed Mukim Kâbil hâkimi idi. Orayı Uluğ Bey Mirza’nın vefatından sonra Abdürrezzak Mirza’dan²⁵, ki amca zadesi idi, almıştı.

Kâbil fethi rebîülâhir ayında 910 (1505’in başları) senesinde hasıl oldu...
”²⁶

Bâbü’r hatıratının bir başka yerinde Kâbil’i alışı ayrıntılı olarak anlatmıştır. Kâbil’i almaya neden ve nasıl karar verdiğini anlattığı yerden başlamak uygun olacaktır: “Bu yurttayken (Ak Saray Çayırı), Kâbil üzerine hemen harekete geçilip geçilmeyeceği danışıldı. Seyid Yusuf ve başkalarının fikri şöyleydi: Kış yakındır; hemen Lemgan’a hareket edilmeli ve oradan, ne yapmak uygun ise ona göre hareket edilmesi gerekmektedir. Bâkî Çaganyânî ve diğerleriye Kâbil üzerine yürümeyi savundular. Sonunda bu son fikre karar verilerek buradan hareket edip Aba (Aya) korusuna gidildi.”²⁷

Bu istişareden sonra Bâbü’r Kâbil’i ele geçirmek için yapmış olduğu planı ve hareketi uzunca anlatmıştır. İki ordu arasında birkaç çatışma meydana gelmiş ve şehirden kaçmaya çalışan küçük bir birlik geri çekilmek zorunda kalmıştır. Mukim yapılacak çok fazla bir şeyin olmadığını anladığından teslim olmayı tercih etmiştir. Fakat bir çeşit suikaste uğramaktan korkmuştur. Bâbü’r Şah, Mukim’e inayet ve şefkat göstererek adeta güvenlik içerisinde şehri terk edeceğini ifade etmiştir. Mukim şehri teslim etmeyi kabul etmiş, Bâbü’r tarafından gitmesine de izin verilmiştir. Mukim’in güvenli bir şekilde şehirden ayrılması içinde Bâbü’r kardeşleri Nâsır ve Cihangir Şah’ı bundan sorumlu tutmuştur.²⁸ Bâbü’r sonunda Kâbil ele geçirilmesini şu cümlelerle tamamlamıştır: “Rebîülevvel ayının sonlarında (Eylül) yüce Allah’ın fazlı ve keremiyle Kâbil ve Gazne vilayetinin fethedilişi muharebe ve mücadele olmaksızın kolayca gerçekleştirildi.”²⁹

Kâbil’in ele geçirilmesiyle Bâbü’r Hindukuş’tan başlayan ve Gazne bölgesine kadar olan iki yüz elli kilometre devam eden bir bölgenin hâkimi olmuştur. Bu duruma gelirken kendisine miras olarak kalan ülkesini, sıkıntılarla hiçbir şeye sahip olmadan acınacak bir durumda bırakıp gitmesinin ardından sadece 4 ay geçmişti. Artık Bâbü’r sahip olduğu her şeyi dokuz yüz elli kilometre uzakta bulunan Hint okyanusunu gören kıyılara

²⁵ Burada ismi geçen Uluğ Bey Mirza, Sultan Ebu Said Mirza’nın oğlu ve Bâbü’r’ün amcasıdır. Abdürrezzak Mirza da Uluğ Bey Mirza’nın oğludur. Muhammed Mukim, Abdürrezzak Mirza’nın eniştesidir ve onu bir kukla gibi kullanarak Kâbil’i idare etmektedir. Zunnûn Argun Hüseyin Baykara’nın Kandahar valisi ve en ünlü beylerinden biridir.

²⁶ Gülbeden, *Hümayunnâme*, çev. Abdürrab Yelgar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 4a. (Orijinal textlerde verilen sayfa numaraları kullanılmıştır.)

²⁷ Bâbü’rname: 126a.

²⁸ Roux, *Büyük Moğolların Tarihi BABUR*, 228.

²⁹ Bâbü’rname: 128a.

götürmüştü.³⁰ Geldiği bölgede sıkı bir nizam kurmuştur. Bununla birlikte Bâbüür Şah Kâbil'i ve aslında tüm Afganistan bölgesini doğduğu yer gibi sever. Bu yüzden orayı gerek mimari gerekse ekonomik açıdan geliştirmeyi kendisine hedef edinmiştir.³¹

Bâbüür bir evliliğini Kâbil'de yapmıştır: “(Sultan Ahmed Mirza'nın) kızları içerisinde en küçük olan Ma'sume Sultan Begim'di. Annesi, Argunlardan Sultan Argun'un birader zâdesi Habibe Sultan Begim'di. Horasan'a doğru gittiğimde görmüştüm ve kendisinden hoşlanmamdan dolayı istetmişim; sonra alıp Kâbil'e getirerek evlendim...”³²

Bâbüür, Hindistan'a³³ sefere çıktığı ilk zamanlarda Kâbil'de oturduğunu anlatmıştır: “(Seyid Yusuf Oğlakçı) Ben Kâbil'e geldiğimde yanımdaydı. Kendisini gözetip saygı göstermişim ve gerçekten buna layıktı. Hindistan'a sefere çıktığım ilk yıl Seyid Yusuf Bey'i Kâbil'de yerime bırakmışım.”³⁴

Bâbüür Kâbil'de bir evliliğinden daha bahsetmiştir. Fakat bu evliliğini kendisi istemediğini söylemiştir: “(Sultan Mahmud Mirza) Beşinci kızı Sultan Begim'di. Kâbil'e hâkim olduğum sırada annem kutluk-Nigâr Hanım'ın ısrar etmesi üzerine onunla evlenmişim.”³⁵

Bâbüür, bazı yerlerde çok sevdiği Semerkand'ı Kâbil ile karşılaştırmıştır. Bu yönler bize Bâbüür'ün Kâbil hakkındaki düşüncelerini de yansıtmış olacaktır: “(Semerkand'ı anlatıyor) Kar, Kâbil'e yağdığı kadar çok yağmasa da kış ayı şiddetli soğuk geçer. Yazın havası güzeldir, fakat Kâbil'deki kadar olmaz.”³⁶

Bu anlatım bize Bâbüür'ün Kâbil'de kalışının tek sebebinin siyasi veya coğrafi öneme sahip olmasından olmadığını, aynı zamanda Bâbüür'ün Kâbil'in havasını da beğendiğini göstermektedir.

5. BÂBÜR'ÜN KÂBİL'İ TANITMASI

5.1. Coğrafi Konum Açısından Kâbil

Bâbüür, Kâbil'in bulunduğu iklimden şu şekilde bahsetmiştir: “Kâbil vi-

³⁰ Fernand Grenard, *Babur*, çev. Orhan Yüksel (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 58.

³¹ Otobek Muhammediyev, “Bobur”, *Orta Asr Shark Allomaları Ensiklopediyasi* (Samarkand: İmâm Buhariy Halkaro Markazi Yay., 2016), 53.

³² Bâbüürnâme: 20a.

³³ Bâbüür'ün Hindistan ile ilgili yazdıkları hakkında ve genel olarak Hindistan hakkında geniş bilgi için bk. Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi I-II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987); Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind Birûnî'nin Gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Mesut Avcı, “Bâbüürnâme'de Hindistan Örneğiyle Şehir Tarihçiliği”, *Kilis Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 601-626.

³⁴ Bâbüürnâme: 22a.

³⁵ Bâbüürnâme: 27b.

³⁶ Bâbüürnâme: 45b.

layeti dördüncü iklimdendir ve mamurenin orta kısmında yer almaktadır. Doğusunda Lemganat, Perşâver, Heşnegar ve diğer Hint vilayetleri yer alır. Batısı Geryû (Kernûd) ve Gûr'un yer aldığı dağlık bölgedir; şu sıra Hezâre ve Nekderî iki kavmin sığınağı ve yerleşim yerleri bu dağlık bölgedir. Kuzeyinde Kunduz ve Endrâb vilayetleri yer alır. Hindukûş dağları bu yerlerin ortasında durmaktadır. Güneyinde Fermül, Negar, Bennû ve Afganistan bulunmaktadır. Küçüktür. Lakin, doğudan batıya doğru uzanan bir vilayettir. Etrafı ve yakın yerleri tamamıyla dağlıktır. Vilayetteki kale dağla bitişik durumdadır. Kalenin güneybatısında küçükçe bir dağ yer almaktadır ve dağın tepesine Şah-Kâbil (şehrin kurucusu) yaptırdığı bir saraydan dolayı bu dağa Şah-Kâbil derler...³⁷ şeklinde burada sadece bir kısmını verdiğimiz uzun bir anlatımla Kâbil'in coğrafik özelliklerinden bahsetmiştir.

Bâbü'r'ün ifadesiyle Kâbil bulunduğu konum açısından da o dönemde önemli bir ticaret merkezi durumundaydı: "Arapların Arap olmayanlara acem olarak isimlendirdikleri gibi, Hint bölgesinde de kendileri dışındakilere Horasan der. Hindistan ile Horasan arasındaki kara yolunun güzergahında ticaret ile meşhur iki merkez vardır; bunlardan birisi Kâbil ve diğeri ise Kandahar'dır. Fergana, Türkistan, Semerkand, Buhara, Belh, Hisar ve Bedahşan şehirlerinden Kâbil'e ticaret kervanları gelir. Horasan bölgesinden de Kandahar'a doğru gidilir. Hindistan'dan Horasan'a giden yol buradan geçer. Güzide bir ticaret merkezidir. Kar yapmak isteyen Tüccarlar Çin veya Rum bölgelerine gitmiş olsalar dahi ancak bu ölçüde ticaret yapabilirler. Kâbil'e her sene yedi sekiz veya on bin kadar at gelir; Hindistan'ın aşağı bölgelerinden ise on on beş hatta yirmi bin kadar kervan gelmektedir. Hindistan bölgesinden ayrıca elbiselik beyaz kumaş, işlenmemiş şeker, şeker ve baharat da getirilmektedir. Tüccarların çoğu on karşılığında otuz ya da kırk kazanca razı olmaz. Ayrıca Kâbil'de Horasan, Irak, Rum ve Çin mallarını bulmakta mümkündür ve bölge Hindistan'ın asıl Pazar yeridir."³⁸ Bâbü'r döneminde Kâbil'in büyük bir ticaret merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Bâbü'r'den önce de Kâbil'in ticaret için önemli bir yer olduğunu anlıyoruz. Mukaddesî'nin Kâbil hakkındaki sözleri de Bâbü'r'den çok önce de bu bölgenin önemli bir ticaret merkezi olduğunu ispatlar niteliktedir. Mukaddesî Kâbil hakkında şunları söylemiştir: "Kalabalık nüfuslu bir yerleşim yeridir. Tacirlerin buluşma mekanıdır ve ele geçirilmesi imkânsız bir iç kalesi vardır. Hintlilerin yanında çok makbul olan en kaliteli kiraz eriği burada bulunur."³⁹ Hem Bâbü'r hem de Mukaddesî Kâbil'in bir ticaret mer-

³⁷ Bâbü'rname: 128a-128b.

³⁸ Bâbü'rname: 129a.

³⁹ Muhammed b. Ahmed El-Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsım)*, Çeviri ve Notlar: D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 314.

kezi olduğunu söylemişlerdir. Frederick Starr da bu bölgelerin Arapların gelişinden çok önce asırlar boyunca iyi planlanmış birer ticaret ve sivil hayat merkezi olduklarını ifade etmiştir.⁴⁰

Bütün bunlarla birlikte Bâbü, Kâbil'i fethettikten sonra Kâbil'in böyle bir orduya bakamayacağını görmüştür. Çünkü bu sefer sırasında ona Hüsrev Şah'ın ordusundan yaklaşık 20 bin adamın eşlik ettiği söylenmiştir. Bundan dolayı daha geniş topraklara ve imkanlara sahip olan Hindistan'a yönelmiştir.⁴¹

5.2. Kâbil'in Konumu

Bâbü'ün tanıttığı bazı şehirlerde yaptığı gibi Kâbil'i de tanıtırken şehrin öne çıkan özelliklerini ayrı bir şekilde bahsetmeden geçmemiştir. Bunun güzel bir örneğini daha şu cümlelerinde görmekteyiz: "Kâbil vilayeti korunaklı bir vilayet olduğundan düşmanın kolaylıkla bu vilayeti ele geçirmesi zordur. Belh, Kunduz ve Bedaşan ile Kâbil arasında Hinduküş dağları yer almaktadır. Bu dağ üzerinden yedi yol geçer.

Bu yollardan üç tanesi Pençîr'dedir. Biraz yukarısında Havâk (Cevâk) geçidi, ondan da biraz daha aşağı kısmında Tûl ve ondan da daha aşağı kısmında Bazarek geçitleri bulunur. Bu üç geçit içerisinde en iyi geçit Tûl geçidi, ama yolu biraz daha uzundur; galiba bundan dolayı ona Tûl (uzun) denilmektedir. En doğru yolu Bazarek'tir...

Yollardan biri de Pervân yoludur...eziyeti fazla bir yoldur.

Yolların üç tanesi de Gür-Bend'dedir. Pervân yolunun yakınında olanı Yangı-Yol geçididir; Veliyân ve Hincan'a doğru iner. Yolların bir diğeri de Kıpçak yoludur; Enderâb suyu ve Kızıl-Su'yun bir araya geldiği yere inmektedir, bu yol daha iyidir. Üçüncü geçit de Şibertû'dur. Yaz ayında sular yükseldiğinde Şibertû geçidini aşıp Bâmyân ve Saygan istikametinden, kışınsa Âb-dere istikametinde yürünür...

Horasan yöresinden gelen yol Kandahar üzerinden geçmektedir. Düm-düz bir yoldur ve geçit bulunmamaktadır.

Hindistan taraflarından dört yol gelir. Biri Lemganat'tan gelir, ki bu yol üzerinde Hayber dağları bölgesinde bir kısım geçitler bulunmaktadır; biri Bengeş'ten gelir; biri Negar istikametinde ve diğeri de Fermûl üzerinden gelmektedir...

Hindistan seferlerim sırasında çoğunlukla bu geçitler üzerinden giderdim. Bir seferinde, Sultan İbrahim'i (Lûdî) yenip Hindistan'ı aldığım zaman

⁴⁰ S. Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 75.

⁴¹ Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşîdî*, çev. Osman Karatay (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 373.

Nîlâb geçidini gemiyle aştım. Nîlâb geçidinin dışında Sind suyu üzerinde hiçbir yerinde gemisiz geçit yoktur.

Dinkût geçidini kullananlar Bengiş istikametinde gelirler. Çûpâre geçidi üzerinden hareket edenler Fermûl üzerinden devam ederlerse Gazne'ye, Deşt üzerinden devam ederlerse Kandahar'a gitmiş olurlar."⁴²

Kısa olarak aktarmaya çalıştığımız Kâbil çevresinin, geçitlerinin önemini de görmüş olduk. Anlatımlar içerisinden Bâbü'r'ün Kâbil hakkında veya en azından çevresi hakkında yazmış olduğu bilgilerin orayı aldıktan hemen sonra yazdığı bilgiler olmadığını görmekteyiz. Bâbü'r, Hindistan seferleri sırasında Kâbil'de kullandığı geçitten de bahsetmesi bunun en açık delilidir.

5.3. Kâbil'in İklimi

Bâbü'r Kâbil'in iklimini şu şekilde anlatmıştır: "Kâbil'de sıcak ve soğuk bölgeleri birbirine yakındır. Kâbil'den bir günlük yola devam edilirse hiçbir mevsimde kar yağmayan bir bölgeye ulaşılabilirdiği gibi, aşağı yukarı iki saat süren yoldan sonra da karı her mevsim olan bir yere de ulaşılabilir. Yalnızca ara sıra, karı eritecek kadar sıcak bir yaz olur."⁴³ Bâbü'r Kâbil'e olan hayranlığının bir sebebini de şu güzel cümlelerde anlatmıştır: "Fevkalade güzel bir havası vardır; dünya üzerinde Kâbil gibi havalı başka bir yer var mıdır bilinmez. Yaz ayında geceleri örtü olmadan yatılamaz. Kış ayında, gerçi kar genellikle çoktur, ama fazlaca soğuk havası yoktur. Semerkant ve Tebriz de iyi havasıyla meşhurdur, ama soğuğu fazladır."⁴⁴ Bundan dolayı Bâbü'r Kâbil'de eğlence ve dinlenmeler için bahçeler yaptırmış ve öldükten sonra bu bahçelerinden birinde gömülmeyi vasiyet etmiştir.

5.4. Kâbil'de Meyveler ve Tarım

Afganistan'ın günümüzde ekonomisi tarıma dayalı bir ekonomidir. Fakat kullanılabilen arazi miktarı çok azdır. Sulanabilir arazi oranı ancak %12'dir. Günümüzde buğday ülkenin en önemli besin ürünüdür. Bunun yanı sıra üzüm, karpuz ve çeşitli meyve ve sebzeler de yetiştirilir. Toprakların ancak onda biri kullanılabilmektedir. Bunun sebebi elverişsiz iklim şartlarıdır. Bölgede dikkat çeken bir üretim alanı da uyuşturucudur. Afganistan %90 civarında yaptığı üretim ile dünyada uyuşturucu üreten ülkeler içerisinde birinci sıradadır.⁴⁵ Bir dönem içki, macun gibi bir kısım uyuş-

⁴² Bâbü'rname: 130a-131a.

⁴³ Bâbü'rname: 129b.

⁴⁴ Bâbü'rname: 129b-130a.

⁴⁵ Ali Ahmetbeyoğlu, *Afganistan Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 34.

turucu kullanması ile meşhur Bâbü'r'ün Afganistan'da üretilen haşhaştan bahsetmemiş olması bir yönüyle dikkat çekicidir. O dönemde bu üretim bugünkü kadar yüksek revaçta mıydı?

Bâbü'r tanıttığı her şehirde yaptığı gibi Kâbil'i tanıtırken de meyvelerinden bahsetmeyi ihmal etmemiştir: “Sıcak iklimin ve soğuk iklimin meyveleri Kâbil'e bağlı olan bölgelerde fazlaca ve birbirine yakın mesafededir. Kâbil'de ve Kâbil'in köylerinde soğuk iklim meyvelerinden üzüm, nar, kayısı, elma, ayva, armut, şeftali, erik, hünnap, badem ve ceviz çoktur. Ben vişne fidanını getirtip dikmelerini sağladım; vişneleri iyi oldu ve hâlâ da gelişmekteydi. Sıcak iklimin meyvelerinden portakal, turunç, emluk ve şeker kamışı Lemgan'dan getirilir. Şeker kamışı da getirtip ektirmiştım. Çilgûze'yi (bir tür fıstık) Nicrav bölgesinden temin ederler.

Kâbil'in çevresindeki dağlık bölgelerden çokça bal gelir. Arı kovanları çoktur. Sadece Gazne yönündeki dağlık bölgeden bal gelmez. Kâbil bölgesinin rivâcî (lârivac) iyi olur. Ayva ve erik meyvesi de iyidir; bâdrengi'de iyidir.

Ab-ı Engûr olarak isimlendirdiği bir tür üzüm vardır, üzümü çok iyidir ve ondan sert şarap üretirler...

Ekini iyi değildir. İyi sayılan ziraatı bire on dört veya on beştir. İyi kavun da yetişmez. Şayet tohum Horasan'dan gelirse çoğunlukla iyi olur.”⁴⁶

Bâbü'r Şah Kâbil'i tanıtırken ne kadar ince detaylara yer verdiğini şu cümlelerinde görmekteyiz: “Etrafında dört güzel çayır bulunur. Kuzey doğusunda Song-Kurgan çayırı vardır; Kâbil'den yaklaşık iki kürûh⁴⁷ uzaktadır ve iyi bir çayırdır, otu ata iyi gelir, sineği az olur. Kuzeybatısında Çâlâk çayırı vardır; Kâbil'den bir kürûh uzakta ve geniş bir çayırdır, yazın sineği atı rahatsız eder. Batısında Divrîn çayırı mevcuttur; burada iki çayır mevcut ise de aynı tepe çayırlarıdır.

Bir de Kuş-Nâdir çayırı vardır ve bunlarla beş çayır olmaktadır. Bu son iki çayır Kâbil'den birer şer'⁴⁸ uzaklıktadır; çayır küçüktür, ama otu ata çok iyidir ve sinek bulunmaz, Kâbil'in çayırları içerisinde bu çayırların benzeri yoktur. Doğusunda Siyâh-Seng çayırı bulunur; Cermgerler kapısıyla bu çayırın orta yerinde Kutluk-Kadem'in kabri bulunuyor; yaz ayında çok fazla sinek olduğunda bu çayıra çok rağbet edilmez. Bir de bu çayırın bitişiğinde

⁴⁶ Bâbü'rname: 129b.

⁴⁷ Kürûh: 4000 kadem (= 1 mil) uzunluğundaki mesafe ölçüsüne Hindistanlılarca verilen isim. Arat, *Baburnâme (Vekayi)*, 691.

⁴⁸ Şer'i: Arapça kökenli bir uzunluk ölçüsünün ismidir. Walter Hinz'a göre şer'i "mil. = 4000 şer'i arşın = 1/3 fersah = yaklaşık 2 km'dir" şeklindedir. Seda Kavallı, "Babur-Nâme'deki Mesafe ve Uzunluk Birimleri", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 4/2 (2020/2), 212-230.

Kemerî çayırı bulunmaktadır; onunla beraber Kâbil'in çevresinde altı çayır bulunmaktadır, ama bunlar içerisinde dört tanesi meşhurdur.”⁴⁹

Bâbü, Kâbil'in bazı bölgelerinde portakal, turunç ve pirincin çok olduğundan da bahseder.⁵⁰ Bir kısım bölgelerde bu daha da fazladır: “pirinç tarlaları çoktur. Yolsuz yerden yürünmez... Üzüm de burada olur. Üzümün hepsi bağların üstündedir. Dere-i Nûr şarabı Lemganat'ta meşhurdur. Erre-taş ve suhan-taş dedikleri iki çeşit şarapları mevcuttur... Yukarıdaki dere-lerde limon yetişir...”⁵¹ Bâbü'nün Kâbil içki meclisleri meşhurdur. Kâbil'den bahsettiği birçok yerde içkiden de bahsetmeden geçmemiştir.

5.5. Kâbil'deki Kavimler ve Diller

Avrasya coğrafyasının merkezi konumunda olan Afganistan, tarih içerisinde farklı güçlerin istilasını görmüş bundan dolayı çeşitli etnik unsurlar ve kültürler ülkede etkili olmuştur. Bu durum yani farklı etnik, kültürel ve dini çeşitliliğe sahip olması Afganistan'ın millet olmayı başaramamasını getirmiştir.⁵² Bunun en güzel ispatı Afganistan'da Afgan kelimesi ile isimlendirilen bir kabile ya da topluluk bulunmamaktadır. Afgan denilince ülke içerisinde en yüksek nüfusa sahip olan Peştunlar anlaşılmaktadır.⁵³ Bâbü bu durumu hatıratında şu şekilde anlatmıştır:

“Kâbil vilayetinde çeşitli kavimler bulunmaktadır; dere ve ova bölgelerinde Türkler, Aymaklar ve Araplar; şehir ve bir kısım köylerde Sartlar; diğer bir kısım köylerde ve vilayetlerindeyse Peşâî, Perâcî, Tâcîk, Berekî ve Afganlar; Gazne'nin dağlık bölgelerinde de Hezâre ve Nekderiler oturur. Hezâre ve Nekderiler içerisindeki bir kısım kabileler Moğulca konuşmaktalar. Kuzeydoğusu Kettûr ve Gebrek gibi dağların bulunduğu arazi Kâfiristan, güneyiye Afganistan'dır.

Kâbil'de on bir on iki dil konuşulmaktadır: Arapça, Farsça, Türkçe, Moğulca, Hindce, Afganca, Peşâîce, Perâcîce, Berekîce ve Lemganca. Vilayetlerin hiçbirinde bu kadar çeşitli kavmin olduğu ve bu kadar çeşitli dilin varlığı görülmemiştir.”⁵⁴ Bâbü döneminde Afganistan'daki etnik çeşitliliğin en belirgin olduğu yer Kâbil olmalıdır. Bu etnik çeşitlilik dil ve lehçelerin de farklılaşmasına yol açmıştır. Bir millet birliğinin olmaması dil birliğini de sağlamakta zorlanmıştır. Günümüzde dahi bu durumun devam ettiğini söyleyebiliriz. Günümüzde Afganistan'da en 20 farklı dil konuşul-

⁴⁹ Bâbü'nâme: 130a.

⁵⁰ Bâbü'nâme: 134a.

⁵¹ Bâbü'nâme: 133b.

⁵² Mustafa Güler, “Afganistan”, *Kara Kuvvetleri Dergisi* 9 (Ocak 2004), 20.

⁵³ Esedullah Oğuz, *Hedef Ülke Afganistan* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2001), 40.

⁵⁴ Bâbü'nâme: 131a-131b.

maktadır. 1965 Afgan Anayasasına göre resmi dil Darice ve Peştuca olarak kabul edilmiştir.⁵⁵ Bir yönden bu kadar çeşitli dilin konuşulmasının sebebi ülkede bir bütünlüğün olmaması iken bir diğer açıdan da bu kadar çeşitli dilin konuşulduğu bir vilayetin kültürel seviyenin iyi durumda olduğunu düşünmek yanlış olur mu! Şeklinde sorulabilir. Aynı zamanda bu kadar farklı toplulukların bir arada yaşaması da bu vilayetin bu kadar topluluğun birlikte yaşamasını sağlayacak bir kısım seçkin özelliklere sahip olduğunu da akla getirmektedir.

Bâbü’ün Kâbil hakkında anlattıkları bunlarla sınırlı değil tabik ki! Aynı zamanda büyük bir vilayet olan Kâbil’e bağlı yerlerin tanıtımını yapmadan da geçmemiştir. Kâbil’in on dört tümeni⁵⁶ olduğundan bahseder ve tek tek hepsinin öne çıkan özelliklerinden bahsetmeden geçmez. Bu bölgelerin coğrafi yapısından yetişen meyvesine kadar belirgin özelliklerin hepsi sayılmıştır.⁵⁷ Bâbü’ Kâbil’e bağlı köylerden ve yine bu köyler içinde bir kısım özellikleriyle öne çıkanları özellikleriyle anlatmıştır. Örneğin: “Bu köylerin arasında Istalif ve Istergaç’a benzeyen başka bir köy daha bulunmaz. Uluğ Bey Mirza bu köylere Horasan ve Semerkand ismini vermiş.”⁵⁸ Bâbü’ bu köylere hayran olmuştur. Özellikle de Istalif’le! Bu köyün merkezinde bir çay akmaktadır ve her iki tarafında yemyeşil bahçeler vardır. Evlerin karşısına dar bir geçide bakan bir plato üstüne Bâbü’ bir bahçe yaptırmıştır. Buradaki bitkilerin hala Bâbü’ün diktiği bitkiler olduğu söylenmiştir.⁵⁹ Bâbü’ bu bölgeleri tanıtırken bu bölgelerdeki halkların bir takım halk inançlarından bahsetmeden geçmemiştir. Bölgedeki isim verilen çeşmelere ve bu çeşmelere verilen isimlerin sebeplerine kadar anlatmayı ihmal etmemiştir.⁶⁰

Bâbü’ün belki de Kâbil kadar ayrıntılı bahsettiği bir başka yerleşim yeri yoktur. Kâbil’in dağlarından bahsederken her dağda yetişen ayrı otlardan ve bu otların özelliklerinden ayrı ayrı bahsetmiştir. Bir örnek verecek olursak: “Nicrav, Lemganat, Becûr ve Sevâd dağları yoğun çam, çilgûze, meşe, zeytin ve sakız ağaçlarıyla doludur. Otu diğer dağlardaki ota benzemez; otun çok ve boyunun yüksek olması işe yaramamaktadır; ata ve koyuna iyi gelmemekte...”⁶¹

Ayrıca bu dağların her birinde ayrı ayrı yaşayan hayvanları da verme-

⁵⁵ İngiltere Savunma Bakanlığı (MOD), *Afghanistan Cultural Appreciation Booklet* (Ocak 2007), 19.

⁵⁶ Tümen kelimesi burada idari yönetimde büyük vilayetlere bağlı küçük vilayetleri gösteren bir terim olarak kullanılmıştır. Bâbü’ünâmé’de farklı kullanımları için bkz: Arat, *Baburnâme (Vekayi)*, 727.

⁵⁷ Bâbü’ünâmé: 131b, 132a, 132b, 133a, 133b, 134a, 134b, 135a, 135b, 136a, 136b, 137a, 137b.

⁵⁸ Bâbü’ünâmé: 1136a-136b.

⁵⁹ Roux, 224.

⁶⁰ Bâbü’ünâmé: 137a.

⁶¹ Bâbü’ünâmé: 140b. Dağlar ve özellikleri hakkında ayrıca: 141a, 141b, 142a.

den geçmemiştir. Örneğin: “Bu dağlarda Hindistan’ın kuş çeşitleri ve çeşitli hayvanları çok bulunmaktadır. Papağan, şârek, tavus, lûce (nûha), maymun, nilgâv, kûtehpây ve bunların dışında da farklı çeşitlerde kuş ve hayvanlar bulunmaktadır ki, Hindistan bölgesinde dahi bu hayvanlar bilinmemektedir.”⁶²

Bâbü, Kâbil için en ince ayrıntısına kadar denilebilecek bilgiler vermiştir. Sadece dağlardaki otlardan hayvanlardan bahsetmemiş, bölge halkının kışın kar döneminde yaktığı odunlardan ve bu odunların yakacak olarak tercih edilmesinden dahi bahsetmiştir: “Gerçi Kâbil’de kar kışın çok düşer; ama iyi odunları mevcuttur ve yakınında yer alır. Bir gün içerisinde gidip getirilebilmektedir. Odunları sakız ağacı, meşe, acıbadem ve karkandır. Bunlar içerisinde en iyi ağacı sakız ağacıdır; parlayarak yanmakta, dumanın kokusu iyidir, sıcaklığı süreklidir; yaş olsa dahi yanmaktadır. Meşe de iyi odundur. Gerçi biraz ağır yanar, ama iyi yanar ve sıcaklığı süreklidir. Meşe ağacının acayip bir özelliği vardır; yeşil olan yapraklarının dallarına ateş konulursa, acayip bir çıtırtıyla yanmaktadır. Ucundan başlayarak sonuna kadar çıtırtıdayarak ve aniden yanar. Ağacın bu şekilde yanması güzel bir eğlence olmaktadır...”⁶³

Bâbü, bölgedeki av hayvanlarından bahseder. Bu av hayvanları içerisinde bazı bölgelerde özellikle kuş avının ve balık avının çok olduğundan bahseder. Halkın av için kullandığı tekniklerden dahi bahsetmiştir. Örneğin halkın kuşları avlamak için kullandığı metodun bu bölgeye mahsus bir teknik olduğunu söyler ve bu tekniği şu şekilde anlatır: “Uzunluğu bir ok atımı olan ince bir ipi bükerekler. İpin bir tarafına ok, diğer tarafına da daldan yapılan bir halka bağlanır. Kalınlığı bilek kadar ve uzunluğu bir karış olan bir ağaç alırlar. Bu ip son kısma gelinceye dek, okun bağlı bulunduğu uç kısmından başlamak şartıyla ağaca sarılır. İp bu biçimde tamamıyla sarılmasından sonra halkayı bağlamış olurlar. Daha sonrasında kalınlığı bilek kadar olan bu ağaç ipin içinden çekilir. İp sarılmış bir biçimde ve içi boş şekilde durur. Halka elde tutulur, ok gelmekte olan kuşun önüne atılır. Kanat veya boyun kısmına değince, kuş ipe sarılmış olarak düşer. Bârân ahalisinin hepsi bu yolla çok kuş tutar.”⁶⁴ Ayrıca Bâbü bölge halkının balık av sırasında kullandığı teknikleri de ayrıntısına kadar anlatmıştır.⁶⁵

5.6. Kâbil’de İlim Adamı

Bâbü Kâbil de çok etkilendiği bir alimden bahsetmiştir:

⁶² Bâbü: 141a.

⁶³ Bâbü: 141b.

⁶⁴ Bâbü: 142b.

⁶⁵ Bâbü: 143a, 143b, 144a.

“Mollazâde Molla Osman: Kâbil tümenlerinden olan Lûhûger tümeninin Çarh isimli köyündendir. Uluğ Bey Mirza döneminde, daha on dört yaşında ders vermeye başladığından ona Molla Mâderzâd (“anadan doğma alim”) derlermiş...”⁶⁶ Bâbü'r Kâbil’de daha fazla ilim adamından bahsetmemiştir. Günümüze kadar Kâbil, diğer bir kısım İslam merkezleri gibi ilim adamı hususunda ünlü olmamıştır. Kâbil daha çok ticaret merkezi olmakla ve tarih boyunca uğradığı istilalarla ismini duyurmuştur.

Bu bölümde Bâbü'r’ün Kâbil’de iken icat ettiği Baburî⁶⁷ yazısından da bahsetmek gerekir: “Bu zamanlarda Baburî yazısını icat ettim.”⁶⁸ Aslında bu durum Bâbü'r’ün okuma yazma hususunda ne kadar hassas olduğunun bir delili sayılabilir. Yeni bir yazı icat etmek, bulmak çok kolay değildir.

5.7. Bâbü'r’ün Kâbil’e Hayranlığı

Aslında Bâbü'r Kâbil hakkında yer yer güzel şeylerden bahsetmiş olsa da bunlar içerisinde en etkilendiği yeri kendisi şu şekilde anlatmaktadır: “... Baharları Bârân yaylası, Çaçtûbe çölü ve Gülbahar yamacı çok hoş olmaktadır. Yeşil çevresi, Kâbil vilayetinin diğer bölgelerine göre daha iyidir.

Çok çeşitli laleler açmaktadır. Bir defasında çevredeki lale çeşitlerini saymalarını söyledim; otuz dört farklı lale sayıldı.

Bu yerlerin anlatımında bir beyit söylenmişti:

Kâbil, özellikle Bârân yaylası ve Gülbahar, bahar mevsimi gelince yeşillik ve çiçeklerin çoğluğuyla cennete döner.

Gezmeye geldiğimizde de şu gazeli bitirdim:

*Gönlüm, gül goncası gibi, tabaka tabaka kandır;
Yüz bin bahar olsa bile, açılması imkansızdır.*

Gerçekten de bahar aylarında dolaşmak, kuşları salmak ve kuş avı için -Kâbil ve Gazne vilayetinin anlatılmasında kısaca söylendiği gibi- buralar gibi iyi yer azdır.”⁶⁹

Bâbü'r Semerkand, Buhara, Herat gibi birçok vilayet hakkında övgü dolu sözlerle anlatmış olsa da bu şehirlerin hiçbirinden Kâbil’den bahsettiği kadar bahsetmemiştir. Kâbil’in coğrafi konumunun, yollarının, halklarının birçok özelliğinden bahsetmiş olmasına rağmen; bahsettiği diğer vilayet-

⁶⁶ Bâbü'rname: 178a.

⁶⁷ Baburî yazısı: Bâbü'r’ün 1504-1505 yıllarında Kâbil’de icat ettiği, ayrı ayrı şekilleri ve kuralları olan, son defa cemaziyelahirinin 17. ve 18. günlerinde çocukları Hümayun ile Kâmrân’a Hindistan müfredatı ve kıtalar ile mektup örneklerinin gönderildiğinden söz edilmiş olan bu alfabenin ne olduğu bugüne kadar bilinmemektedir. Bâbü'r’ün meclisinden birinin bunu hemen okuyup kurallarını saptaması ve bazı şeyler yazabilmesinden bu yazının büsbütün yeni bir şey olmayıp o bölgede tanınan alfabelerden biriyle yakın ilişkide olması ihtimali düşünülebilir.

⁶⁸ Bâbü'rname: 144b.

⁶⁹ Bâbü'rname: 202a, 202b.

lerin ya bir ya da birkaç öne çıkan özelliğiyle övmüştür. Bunun temel sebebini anlamak güç gözükse de Bâbü'ün özellikle Hindistan fethi için Kâbil'i merkez olarak kullanmış olması ve birçok fethin bu bölgeden yapılmış olması Bâbü'ün gözünde Kâbil'in farklı bir yere sahip olmasında en önemli etken gibi gözükmektedir.

Bâbü'ün evlilikleri Kâbil'den önce ve sonra şeklinde iki bölüme ayrılabilir. Kâbil'e gelmeden önce bir evliliği olmuştur. Fakat bu evliliği uzun sürmemiş boşanma ile neticelenmiştir. Bu evlilikten doğan çocuğu kırkı dolmadan ölmüştü. Geri kalan evlilikleri ise Kâbil ve Hindistan'da gerçekleşmiştir.⁷⁰

Bâbü'ün ilk çocukları Kâbil'de doğmuştur: “Bu yılın sonlarına doğru, Salı gecesi, zilkade ayının dördünde ve güneş Hût burcundayken, Kâbil erkinde Humayun doğdu (6 Mart 1508).”⁷¹ Hümayun'un doğması Bâbü için büyük bir sevinç kaynağı olmuştur. Bâbü'ün Padişah olarak çağrılmasını istemesinin de bu doğumdan sonra olduğu rivayet edilmiştir. Daha önce Bâbü'e Mirza lakabı verilmiş iken Hümayun'un doğduğu yıl kendisini Padişah Bâbü olarak çağırtmıştır.⁷²

Bâbü diğer çocuğunun doğumunu da şu şekilde anlatmıştır: “Gün Cuma, ayın sekizi şimdi tüfenk-atıcı olan Şaybak Piyâde ile Derviş Ali Piyâde, Kâbil'den mektuplarla birlikte Hindal'ın doğduğunu haber ettiler. Bu haber Hind'in ele geçirilmesi sırasında geldiği için bu durumu uğurlu sayıp, ona Hindal ismini koydum.”⁷³

Bâbü'ün Kâbil'i ele geçirmeden önce çocuklarının olmadığı rivayetlerde geçmektedir. Bu durumu Gülbeden⁷⁴ şu şekilde anlatmaktadır: “... (Kâbil'i aldığı sırada Bâbü) yirmi üç yaşında idiler. Çocukları hiç yoktu, çocuklarının olmasını çok istiyorlardı... Kâbil'in alınışını Allahu Tealâ kendileri için uğurlu kıldı ki on sekiz çocukları oldu... Muhtasar Kâbil'in fethini Padişah Babam çok uğurlu sayıyordu, çünkü evlatlarının hepsi Kâbil'de doğdular. Yalnız iki beyim istisna...”⁷⁵ Bu on sekiz çocuğun hepsi hayatta kalamadı; bazıları erken yaşta vefat ettiler. Hayatta kalanlar Hümayun, Kâmrân,

⁷⁰ Canan Kuş Büyüktaş, *Bâbü Şah* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 55.

⁷¹ Bâbü'nâme: 215a, 215b.

⁷² Hümayunnâme: 7a.

⁷³ Bâbü'nâme: 227a.

⁷⁴ Gülbeden Begüm: Bâbü Şah'ın kızı, annesi Orta Asya süfilerden Zinde Pîl diye bilinen Ahmed-i Câmî'nin soyundan Didâr Begüm'dür. 1523'te Kâbil'de doğmuş, 80 yaşında Agra'da vefat etmiştir (7 Mayıs 1603). Gülbeden Hatun da babası gibi bir hatırat kaleme almış ve adını da Hümayunnâme koymuştur. Hilal Şahin, “Bâbü'lü Sultanı “Gülbeden Begüm”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 3/8 (2016), 1-22.

⁷⁵ Hümayunnâme: 6b.

Askerî, Hindal adlarındaki dört oğlu ile Gülreng, Gülçehre, Gülbeden adlarındaki üç kızıydı.⁷⁶

Bâbü'r'ün Kâbil'den az da olsa şikayetçi olduğu noktalar vardır. Belki de kendi açısından şikâyet olmasa da başkaları tarafından gündeme getirilmiş şikayetler vardır: "Geçen yıl, bin türlü zorluk ve bir sürü dert ile o yöredeki tüm Aymakları alarak Kâbil'e getirmiştik. Kâbil dar bir yerdir. Aymak ve Türklerin hayvanlarına kışla ve yayla bulmak kolay değildir. Göçebe yaşayan halk, kendi seçimlerine bırakıldığında hiçbir zaman Kâbil'i istemeyecek..."⁷⁷

Bâbü'r'ün Kâbil'e verdiği kıymeti anlatan örneklerden bir tanesi de Bâbü'r'ün Hindistan fethi sırasında Kâbil'de bulunan oğluna yazdığı mektupta geçmektedir: "...Sonra, elde edilen bu kadar fetih ve zafer Kâbil'deyken oldu. Kâbil'i uğurlu sayıyor ve onu hassa mülkü yapıyorum. Hiçbiriniz ona tamah etmeyiniz."⁷⁸ Bâbü'r'ün Kâbil'i kendisi için ayırdığı özel bir yer olduğunu görmekteyiz. Kendisi için burayı bereketli saymıştır. Kâbil'in hassa mülkü olduğunu Bâbü'r bir yerde daha hatırlatmıştır: "Kâbil'i hassa mülkü yaptım ve çocuklardan hiçbirinin ona tamah etmemesini istemiştım..."⁷⁹

Bâbü'r bu hususa değindiği sırada Kâbil hakkında gelen haberlerle ilgili açıklama yaparak Kâbil'in bir anlamda neden hassa mülkü olduğunu da cevaplamıştır: "Kâbil'in bir türlü zapt ve rapt altına alınamadığı yazılmıştı. Sonunda gönül şu kararı aldı: Şayet vilayette yedi sekiz hâkim olursa orası nasıl itaatkar ve sağlam olsun. Bundan dolayı da ablam ve haremeleri Hindistan'a davet ettim. Kâbil'in tüm vilayetlerini ve köylerini hassa mülkü ilan ettim. Hümayun ile Kâmran'a (Mirza) da bu hususu açıklayarak yazdım..."⁸⁰ Bâbü'r aile arasında Kâbil hakimiyeti için yapılan mücadelenin buradaki itaate zarar verdiğinin farkındadır. Hakimiyet mücadelesinin son bulması için iki tedbirden biri ailenin bir kısmını yanına Hindistan'a çağırması, diğeri de Kâbil'in kendisine ait olduğunu orada kalan aile fertlerine haber vermiş olmasıdır.

SONUÇ

Makalede Babür'ün hatıratında önemle bahsettiği şehirlerden biri olan Kâbil hakkında anlatılanlar ele alınmaya çalışılmıştır. Babür'ün en ince ayrıntısına kadar anlattığı Kâbil'in Bâbü'r'ün hayatında nasıl bir yere sahip olduğu görülmüştür.

⁷⁶ Büyüктаş, 55.

⁷⁷ Bâbü'rname: 237b.

⁷⁸ Bâbü'rname: 350a.

⁷⁹ Bâbü'rname: 359a.

⁸⁰ Bâbü'rname: 359b.

Bâbü'r'ün eserleri içerisinde en önemlisi Çağatay Türkçesi ile kaleme aldığı Bâbü'r-nâme adlı eserdir. Bâbü'r bu eserinde sadece hayatı ve anıları ile ilgili değil; aynı zamanda XVI. yüzyıl Asya'sının önemli bir bölümünün bize kadar aktarılmasında önemli bir vazife görmüştür. Yaşadığı hadiseleri tek tek anlatması yönüyle bir hatıratı andıran Bâbü'r-nâme, kendisi hakkında bilgiler verdiği için bir biyografi özelliği taşır. XVI. yüzyıl Türkistan, Hindistan, İran ve Afganistan gibi yerler hakkında detaylı bilgi verdiği için bir tarih kitabı ve Bâbü'r'ün gittiği bölgelerin coğrafyası, toplumlari ve sosyo-ekonomisi hakkında bilgiler vermesi bakımından da bir tarihi coğrafya kitabı özelliği taşımaktadır.

İsmi kurduğı devletle anılan Bâbü'r, 1494'te babasının ölümü üzerine küçük yaşlardan itibaren ülkenin içindeki birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bâbü'r, Semerkand'da büyük hakan olarak hâkim olan amcasına tabi idi. Bu dönemde ülke taht kavgaları ile çalkalanmaktaydı. Bu iç karışıklıklar Timuruların bölgede güç kaybetmesine sebep oldu. Bunu fırsat bilen Şeybânî Han önderliğinde bulunan Özbekler bu bölgelere hâkim oldular. Bu kavgalardan canını zor kurtaran Bâbü'r kendisine bağlı beylerle birlikte kaçarak 1504'te Kâbil'e yerleşmiştir. Bâbü'r başta Kâbil'i başkent olarak kabul etti. 1507'de kendisini Timuruların en büyük varisi olarak iddia ederek ve padişah unvanını kullanarak bağımsızlığını ilan etti. Devletine düzen vererek idari ve askeri yapıyı güçlendirmiştir. Sahip olduğu bölgeleri beyleri arasında paylaşmıştır. Fakat bu bölgelerin artık onlara yetmediğinin farkına varan Bâbü'r Hindistan içlerine yönelik fetihlere başlamıştır. Delhi'nin ardından Agra'yı ele geçirdikten sonra başkent padişah ile birlikte Agra'ya taşınmış oldu. Fakat Bâbü'r'ün Kâbil'e olan bağı hiçbir zaman kopmamıştır. Bâbü'r, Semerkand için çok mücadele etmiş üç defa Semerkand tahtına oturmuş olmasına rağmen burayı tekrar kaybetmiştir. Kâbil'i ise burada oturmuyor olmasını hiç önemsemeden buranın kendisine ait olduğunu Kâbil'de kalan ailesine bildirmiştir. Kâbil'e geldikten sonra birçok işinin doğru gittiğini, değişik bölgelerde fetihlerin başladığını, çocuklarının olduğu gibi bir kısım sebeplerden dolayı Kâbil'i kendisi için uğurlu bir yer saymıştır. Bâbü'r iki şehir için özel olduğundan hatta kutsallık atfedecek kadar önemle bahsetmiştir. Bu iki şehir Semerkand ve Kâbil'dir. Kâbil'e olan bağlantısını ölürse Kâbil'e gömülmesi vasiyeti açıkça ortaya koymuştur ve öldükten sonra vasiyeti gereği Kâbil'de toprağa verilmiştir.

Bâbü'r hatıratında Kâbil'den geniş geniş bahsetmiştir. Hindistan hakkında da bu kadar geniş ve detay sayılabilecek bilgiler vermiştir. Fakat Kâbil hakkında verdiği bilgilerin altında buraya olan sevgisi etkili olmuştur. Kâbil'in ihtişamlı bir şehir olması için gayret etmiş, hatta birçok bahçeler

yaptırmıştır. Bâbürnâme’de sosyo-kültürel açıdan, Fergana, Kâbil ve Hindistan bölgelerinin özelliklerinden bahsedilmektedir. Buna göre Fergana, Kâbil ve Hindistan’a göre ziraat hususunda, Kâbil ise, diğer bölgelere oranla hayvancılık ve ticaretle gelişmiştir. Zira bölgede ipek yolunun da varlığı ve birçok tüccarın buraya ticari faaliyetler için gelmesi bölge içerisinde büyük hareketliliğin yaşanmasına sebep olmuştur.

Bâbür açısından Kâbil’in taşıdığı büyük bir anlam vardı: Ticaret ve buluşma merkezi. Kâbil’e gelen birçok insan sadece bir kısım ihtiyaçlarını gidermek için kısa süreliğine bir araya gelen topluluklar idi. Bu yönüyle de Bâbür için Kâbil’in ayrı bir yeri vardı.

Coğrafi yönden de Kâbil’i iyi kullanan Bâbür, Kâbil’in alınışından sonra yönünü Hindistan’a çevirmiştir. Merkez olarak Kâbil’i kullanmış bazen iç çekişmelerden dolayı bazen de Kâbil’e duyduğu özlemden Kâbil’e dönmüş veya dönmeyi arzu etmiştir. Kâbil’e dönemezse dahi buranın kendisine has bir yer olduğunu ölünceye kadar kendisine ait olduğunu ailesine bildirmiştir. Zaten hastalığı döneminde öldüğünde Kâbil’de kendi yaptırdığı bahçede defnedilmek istediğini vasiyet etmiştir. Bu vasiyeti daha sonra yerine getirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Agacanova, Sergey Grigoreviç. *Selçuklular*. çev. Ekber N. Necef – A. R. Annaberdiyev. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Ahmetbeyoğlu, Ali. *Afganistan Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.
- Akün, Ömer Faruk. “Bâbürnâme”. *Türkiye Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi*. 4/404-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Avcı, Mesut. “Bâbürnâme’de Hindistan Örneğiyle Şehir Tarihçiliği” *Kilis Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020/1), 601-626.
- Babur, Zahraddin Muhammad. *Baburnama. Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan’s Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W.M. Thackston, Jr., Sources of Oriental Languages – Literatures 18, Edited by Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations. London: Harvard University, 1993.*
- Babur, Gazi Zahiraddin Muhammed. *Baburname*. çev. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Barthold, Wilhelm. “Çağatay”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945. 4/266-270.

- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi I-II-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Beveridge, Annette. *The Babar-Nama. Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; now Reproduced in Facsimile Form a Manuscript Belonging to the Late Sir Salar Jang of Haydarabad, and Edited with a Preface and Indexes*, Printed for: The Trustees of the, "E. J. W. Gibb Memorial" and Published by Messrs. Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street. London: W.C.r., 1971.
- Büyüктаş, Canan Kuş. *Bâbüür Şah*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Birûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı (el-Cemâhir fi Ma'rifeti'i-Cevâhir)*. çev. Emine Sonnur Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2.Baskı, 2020.
- Birûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind Birûnî'nin Gözüyle Hindistan*. çev. Kıvamedddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidî*. çev. Osman Karatay. İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
- Grenard, Fernand. *Babur*. çev. Orhan Yüksel. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Gülbeden. *Hümayunnâme*. çev. Abdürrab Yelgar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Güler, Mustafa. "Afganistan". *Kara Kuvvetleri Dergisi*. (9/2004). 20.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2000.
- İbu'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî eş-Şeybânî Ebu'l-Fida. *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. çev. Heyet İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2016.
- İngiltere Savunma Bakanlığı (MOD). *Afghanistan Cultural Appreciation Booklet* (Ocak 2007). https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/16870/afghanistan_cultural_appreciation_booklet.pdf. Erişim: 01 Ağustos 2021.
- İzgi, Özkan. *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Kavallı, Seda. "Babur-Nâme'deki Mesafe ve Uzunluk Birimleri". *Academic Platform Journal of Islamic Research*. 4/2 (2020/2), 212-230.
- Kavas, Ahmet. "Kâbil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları: 2001. 24/28-29.
- Köprülü, M. Fuad. "Babur". *İslam Ansiklopedisi*. 2/180-187. Eskişehir: M.E.B Devlet Kitapları: 2001.

- Muhammediyev, Otabek. "Bobur". *Orta Asr Shark Allomalari Ensiklopediyasi*. Samarkand: İmom Buhoriy Halkaro Markazi Yay., 2016.
- El-Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsım)*. Çeviri ve Notlar: D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Oğuz, Esedullah. *Hedef Ülke Afganistan*. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2001.
- Roux, Jean-Paul. *Büyük Moğolların Tarihi Babur*. çev. Lale Arslan-Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- Starr, S. Frederick. *Kayıp Aydınlanma*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap, 2. Baskı, 2019.
- Sivrioğlu, Töre - Türkoğlu, Ahmad Jawid. *Afganistan Tarihi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları 2017.
- Şahin, Hilal. "Babürlü Sultanı "Gülbeden Begüm"". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 3/8 (2016). 1-22.
- Tarzi, Abdulvehhab. "Kâbil". *İslam Ansiklopedisi*. Eskişehir: M.E.B Devlet Kitapları, 2001. 6/16-18.
- Türkoğlu, İsmail. "Şeybânî Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/43-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2102.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2007.
- Yazıcı, Orhan. *Afganistan'ın Kuruluşu*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2011.

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) EŞLERİ İLE İLETİŞİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE PROPHET'S COMMUNICATION WITH HIS WIVES

AHMET ACARLIOĞLU

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ, İSMAİL KURTUL İLAHİYAT FAKÜLTESİ,
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ
ASSİST. PROF., SUTCU İMAM ÜNİVERSİTESİ, İSMAİL KURTUL TEOLOGY FACULTY, DEPARTMENT
OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS
KAHRAMANMARAŞ/ TURKEY

ahmetacarlioglu@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0609-7988>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1002753>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Acarlıoğlu, Ahmet, "Hz. Peygamber'in (S.A.S.) Eşleri ile İletişimi Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation of The Prophet's Communication With His Wives]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 633-659.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) EŞLERİ İLE İLETİŞİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Aile kurumunun temeli, mayası sevgidir. Aile, insanların huzur buldukları, mutlu oldukları, paylaşım içinde oldukları bir ortamdır. Günümüz ailesinde yaşanan en büyük sıkıntılarında bir tanesi iletişim problemleridir. Eşlerarası sağlıklı iletişim, aile hayatının devamı adına önem arz etmektedir. Hz. Peygamber, hitap ettiği insanlar gibi bir insandır. Allah Resûlü'nde (s.a.s.) Müslümanlar için en güzel örnek bulunmaktadır. Bu onun örnekliliği ve dinin yaşanabilirliği adına gayet önemlidir. İslâm dininin oluşturmak istediği aile yapısının numûnesini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesinde görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in eşleriyle istişare ettiği, onların görüşlerine kıymet verdiği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri arasında adil olabilmek ve onlara eşit muamele etmek için azami gayret sarf etmiştir. Resûlullah'ı (s.a.s.) evlilik hayatında en çok yoran ve kendisinin üstesinden gelmek için en çok mücadele ettiği konu, hanımları arasında var olan kıskıncılık hissi olmuştur. Resûlullah (s.a.s.) gerek geceleri yanlarında kalma hususunda nöbet sistemi uyguladığı gibi seferlere çıkarken kendisine kimin eşlik edeceği konusunda da kura çekme yoluna gitmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerine karşı nafaka hususunda evlenirken ödediği mehirde başlayarak, kendilerine sunduğu gıda, giyim ve diğer nafaka ile ilgili konularda eşit ve adil davrandığı görülmektedir. Bir evlilikte eşlerin birbirlerine karşı olan sorumluluklardan bir tanesi kişisel bakımlarına özen göstermek ve eşinin karşısına en güzel ve bakımlı haliyle çıkmaktır. Resûlullah'ın (s.a.s.) temizlik, saç sakal bakımı, ağız temizliği gibi hususlarda öz bakımına itina göstermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), eşlerine değer verir, bunu da onlara olan hitap tarzı ve çağının çok üstünde olan nezaketiyle hissettirirdi. O günün toplumunda kadına bakışı yıkan, kadının toplumda ve ailede hak ettiği yere gelmesinde en çok pay sahibi olan Resûlullah (s.a.s.) olmuştur. Eşler arasında iyi bir iletişimden bahsedebilmek için fiziksel, sözlü, duygusal, psikolojik ve ekonomik şiddetin hiç birinin o ailede bulunmaması gerekir. Resûlullah'ın (s.a.s.) savaşlarda düşmana karşı yaptığı cihat dışında kimseye el kaldırmadığı özellikle de eşlerine ve kölelerine karşı daha bir şefkatle davrandığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerine karşı davranışlarından hareketle, bir ailede iletişimin ve eşlerin birbirlerine karşı davranışlarının nasıl olması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Târîhi, Siyer, Hz. Peygamber, Aile, Çok Evlilik, İletişim.

AN EVALUATION OF THE PROPHET'S COMMUNICATION WITH HIS WIVES

Abstract

The Messenger of Allah (pbuh) has the best example for Muslims. The Prophet is a human being like the people he addresses. Strong communication between spouses is very important for the continuation of family life. Communication problems are one of the biggest problems in today's family. The family is where human relations begin and are learned. Communication is an indispensable element of life for people and has an indispensable place in both personal and social life. The most important problem of the modern family is poor communication among its members. However, the deficiencies in tolerance, respect and love within the family lead the society away from basic values. Dialogue between individuals in the family should be strong, and it should be shown that children's views are valued. It is possible to see the sample of the family structure that Islam wanted to create in the family of the Prophet (pbuh). The

communication between the Messenger of Allah (pbuh) and his wives is an important issue that needs to be emphasized in this regard. It is seen that the Prophet consulted with his wives and valued their opinions. The Prophet (pbuh) made an effort to be fair among his wives and to treat them equally. The Messenger of Allah (pbuh) had nine wives before he moved to the Hereafter. He used a watch system to stay with them at night, as he tried to treat them with justice. After his shift was over, it took eight days for the same lady to get her turn. The thing that most tired the Messenger of Allah (pbuh) in his married life and that he struggled the most to overcome was the feeling of jealousy among his wives. Jealousy is an emotion that exists in human nature. When this feeling is experienced where necessary, it gives positive results. The wives of the Prophet were sensitive about the days of the watch. These days, even the suspicion of a visit to one of other wives by the Prophet was enough for them to get jealous. The Messenger of Allah (pbuh) used a watch system to stay among his wives at night, as well as drawing lots to choose who would accompany him on expeditions. It is seen that the Prophet (pbuh) treated his wives equally and fairly in matters related to food, clothing and other alimony he offered them, starting with the mahr he paid while getting married. One of the responsibilities of spouses to each other in a marriage is to take care of their personal care and to appear in front of their spouse in the most beautiful and well-groomed state. It is understood that the Messenger of Allah (pbuh) paid maximum attention to his self-care in matters such as cleaning, hair and beard care, and oral hygiene. We see that the Prophet (pbuh) not only took care of his wives' material needs such as alimony, but also did not neglect to chat with them by being their life partner and was interested in their spiritual needs. The Messenger of Allah valued his wives and made them feel this with his way of addressing them and his courtesy, which was way ahead of his time. It was the Messenger of Allah (pbuh) who destroyed the bias against women in the society of that day and had the biggest share in bringing women to the place they deserved in society and in the family. The Messenger of Allah (pbuh) was careful to take care of his wives and to do his duty as a wife. He (pbuh) valued his wives, spared time for them, and did not spare their conversation. There was absolutely no place for violence in the family life of the Messenger of Allah (pbuh). It is understood that the Messenger of Allah (pbuh) did not raise his hand against anyone except for the jihad he waged against the enemy, let alone his wives and slaves.

Keywords: Islamic History, Sirah, Prophet, Family, Multiple Marriage, Communication.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyet-i kerimesinde¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örneğine işaret edilmesine rağmen, Müslümanlar için Kûsve-i hasene² olan Resûlullah'ın (s.a.s.) rol-modelliğinin günümüzde göz ardı edildiği görülmektedir. Resûlullah'ın hayatını bütün ayrıntılarıyla öğrenmeye çalışan ashâb-ı kirâm, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahlakını en güzel şekilde yaşamaya çalıştıkları gibi sonraki nesillere onun ahlâkını nakletmişlerdir.³ Resûlullah, bir peygamber olmakla birlikte içinde bulun-

¹ el- Kehf 18/110; el-Furkân 25/20; Ankebût 29/48; Fussilet 41/6.

² el-Ahzâb 33/21.

³ Nevzat Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (01 Haziran 2015), 107.

duğu toplumun bir ferdi gibi yaşamıştır. Bu yönüyle onun ahlâkının⁴ Müslümanlar tarafından örnek alınması için hayatının ayrıntılarıyla tetkik edilmesi önem arz etmektedir.⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.), hayatının her alanında sistemli ve disiplinli olup evlilik hayatı da Müslümanlar için örnek teşkil etmektedir. Resûlullah'ın ailesi, bugüne kadar kurulanlar ve gelecekte kurulacaklar arasında en mesut, en huzurlu aileydi. Onun ailesi aynı zamanda bir okul niteliğindedi. Allah (c.c.) tarafından en güzel şekilde terbiye edilen Hz. Peygamber (s.a.s.), bu okulun hem talebesi hem de öğretmeni idi. Çünkü kendisi Allah'tan öğrenmiş, öğrendikleri ile de ailesini ve ashabını terbiye ve tedibten geçirmişti. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatına ait hükümler ve mahrem dairede öğrenilen hakikatler, başta Hz. Âişe olmak üzere kendi eşleri tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır.⁶

Günümüzde aileler eş sayısına göre monogamik özellik göstermelerine rağmen başta şiddetli geçimsizlik olmak üzere çeşitli sebeplerle ailelerin dağılmasına mani olunamamaktadır. Bir ailenin huzurlu ve mutlu olmasının yolu, sevgi ve saygı üzerine bina edilmiş olmasından geçmektedir. İki karşı cinsten insanın bir araya gelerek aile oluşturmaları ancak bu şekilde mümkün olabilir.⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesi, poligamik (çok evli) bir karakter göstermesine rağmen huzur ve mutluluğu sağladığı görülmektedir. Resûlullah'ın ailesi birbirlerine kuvvetle bağlıdır ve bu aile sevgi, saygı ve anlayış üzerine kurulmuştur.⁸

Bu çalışmada Resûlullah'ın (s.a.s.) eşleriyle olan iletişimi, onlara çağının çok üzerinde olan nezaketi, maddi manevi ihtiyaçları karşısında hassasiyeti konuları başlıklar halinde ele alınacaktır. Bununla beraber çok kadınla evli olmasından dolayı her zaman eşleri arasında adaleti tesis etmesi, seferlerde dahi bu duruma itina göstermesi, nafaka konusunda eşitliğe dikkat etmesi hususları ele alınacaktır.

1. HZ. PEYGAMBER'İN (s.a.s.) AİLE İÇİ İLETİŞİMİ

İnsan diğer insanlarla birlikte yaşamak ve daha önceki insanların tecrübelerinden elde edilen bilgi, değer ve kuralları öğrenebilmek için iletişime girer. İnsanoğlunun bu yeteneği ilk önce ailede ortaya çıkar ve gelişir. Aile olmak aynı çatının altında bulunmanın yanında hayatı paylaşmak

⁴ el-Kalem 68/4

⁵ Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine", *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Gündelik Yaşam*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 21.

⁶ Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", 107.

⁷ Adem Dölek, "Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber'in Örnekliği I", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (1) 2/ (2008), 207.

⁸ Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", 108.

manasına gelmektedir. Ailede iyi bir iletişimin olması, aile bireylerinin hayatı paylaşımlarıyla mümkün olabilir. Hayatı paylaşmak ise karşılaşılan güçlükleri beraber göğüsleyebilmek, üzüntü ve mutlulukları beraber yaşamak ile olur.⁹

İletişim halinde olan kişiler, bilgi, sembol üretip bunları birbirlerine aktararak ve bunları yorumlayarak iletişim kurarlar. İnsan yalnızca dinleme ve konuşma ile sınırlı olmayan, sözlü ve beden dili ile iletişim kurar, birlikte yaşar ve bir düzen kurar. Aile içi iletişimde eşlerin birbirleri ile olan iletişimlerinde görülen eksiklikler, büyük sorunlara kapı aralayacaktır. Aile fertlerinin birbirlerini anlaması, konumlarına uygun olarak birbirlerine saygı duymaları, bunların yanında empati yoluyla karşısındakini anlamaya çalışmaları, son derece önemlidir.¹⁰

Aile kurumunun temeli, mayası sevgidir. İki karşı cinsin bir aile olabilmeleri ancak sevgi ile mümkün olabilmektedir¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus *“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için kendi cinsinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhameti var etmesi, O'nun varlığının delillerindendir.”* (Rûm, 30/21) şeklinde vurgulanmıştır. Âyet-i kerîme'de geçen kendi cinsinizden ifadesi sevgi, şefkat ve merhameti göstermektedir. Ailede huzur ve sükûn bulma, birbirlerinin kusurlarını örtme gibi durumlardan dolayı karı-koca biri diğeri için manevi bir elbise hükmünde olmaktadır.¹²

Ailede iletişim problemlerinin üçte ikisi eşler arasında yaşanırken, kalan üçte birlik kısım ise anne-baba, çocuklar ve akrabalarla ilgili ortaya çıkmaktadır. Aile, insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmüş bir kurumdur. Bununla birlikte günümüzde aile hayatı denildiğinde sadece cinselliğin tatmini, yahut maddi değerler akla gelmektedir. Her hususta olduğu gibi aile hayatı hususunda da en güzel örneğin, örnekliğine ihtiyaç duyulmaktadır. Aile hayatında dinî, manevî değerlerimizin korunması ve hayata geçirilebilmesi ancak bu şekilde mümkündür.¹³

İnsanî ilişkilerin başladığı ve öğrenildiği yer ailedir. Eğer aile fertleri arasındaki ilişkiler sevgi ve saygı temeline dayanıyorsa o aile huzur ve mutluluğa ulaşacaktır. Bu tür ailelerde yetişen çocuklar ise aile dışındaki ilişkilerinde özgüvenli, problemsiz ve başarılı olacaklardır. Bunun zıddına huzursuz ailelerde yetişen çocuklarda daha fazla davranış bozuklukları görüleceği gibi hayatın her alanında akranlarına göre daha başarısız olacaklardır. Nitekim günümüzde aile içi iletişimin sıkıntılı olduğu ailele-

⁹ Aydın, “Hz. Peygamber’in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri”, 102.

¹⁰ Aydın, “Hz. Peygamber’in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri”, 103.

¹¹ Dölek, “Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber’in Örnekliği I”, 207.

¹² Aydın, “Hz. Peygamber’in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri”, 99.

¹³ Salih Aybey, “Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2017), 31.

rin ayakta durması zorlaşmış, boşanma oranları artmıştır. Böyle olunca gençlerin evliliğe bakışları değişmiş, aile kurmadan yaşamayı tercih edenlerin sayısı artmıştır.¹⁴

İnsan için iletişim, hayatın çok mühim bir unsuru olup hem şahsi hem de toplumsal hayatta vazgeçilmez bir yere sahiptir. Ailenin fertleri arasında iletişim önemlidir. Aile içerisinde bireylerin birbirlerini anlayabilmeleri için de karşılıklı duygu ve düşüncelerini anlayabilmeleri gerekir. Ailede istenen işbirliği ve yardımlaşmanın oluşması ancak etkili bir iletişimin kurulması ile gerçekleşir. İstenen düzeyde iletişimin olmadığı ailelerde sorunlar ortaya çıkacaktır.¹⁵

Günümüz ailesinin en önemli problemleri arasında, aile fertlerinin sağlıklı bir iletişim kuramaması, beraberinde eşlerin hoşgörüsü, saygı ve sevgi eksiklikleri gelmektedir. Aile ve toplumu ayakta tutan temel değerlerden her geçen uzaklaşılmasına sebep olmaktadır. Maalesef ailelerde boşanma oranları her geçen gün artmaktadır. Bunun temel sebeplerinden birisi, eşlerin aralarındaki problemleri küsmek veya soğuk davranmak gibi yanlış yollarla çözmeye çalışmalarıdır. Bunun aksine küsmek yerine konuşan, dertleşen ve paylaşmayı bilen eşlerin, sorunlarını daha büyümeden çözdükleri görülmektedir. İslâm'ın temel düsturlarından biri, istişâre etmektir ki bu aile içi meselelerde de geçerlidir.¹⁶ Erkeğin kadına nazaran farklı meziyetleri olduğu gibi kadının da erkeğe nazaran farklı meziyetleri bulunmaktadır. Kadın ile erkek Allah'ın kendilerine verdiği bu özellikler düşünüldüğünde ailede bir bütünü oluşturmada, biri diğerinin eksikliğini gidermektedir. Hayatın her alanında istişâre çok önemli bir hayat prensibi olarak karşımıza çıkmaktadır. İstişâre hususunda Allah: "...Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun." buyurmaktadır.¹⁷ Kur'an-ı Kerim, süt emen bebeklerin ne zaman süttten kesilmeleri gerektiğini, eşlerin aralarında istişâre ederek kararlaştırmalarını¹⁸ buyurmaktadır ki, bu ailenin diğer işlerini de kapsamaktadır.

Eşler arasındaki uyum, karşılıklı iletişim ile gerçekleşebilir. Bu sebeple aralarındaki iletişim monolog tarzında tek yönlü değil, diyalog şeklinde çok yönlü olmalıdır. Eşin bir konuyla ilgili düşüncesini sorma, onu dinle-

¹⁴ Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", 102.

¹⁵ Aybey, "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)", 31.

¹⁶ Aybey, "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)", 23, 31; Abdulkerim Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber'in Örneği", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (19 Ekim 2020), 171.

¹⁷ Nahl 16/43, Enbiya 21/7

¹⁸ Bakara 2/233.

me ona verilen değeri de göstermektedir.¹⁹ Hz. Peygamber'in de eşleriyle istişare ettiği, onların görüşlerine kıymet verdiği görülmektedir. Bunun en güzel örneği, Hudeybiye savaşında yaşanmıştır. Medine'den umre yapmak amacıyla Mekke'nin yakınlarına kadar gelen sahâbe-i Kirâm, Kureyş ile yapılan anlaşmayı beğenmemiş ve içlerine sindirememişlerdi. Belki anlaşma değişir mi diye bir beklenti içinde oldukları anlaşılan ashâb, Resûlullah'ın (s.a.s.) "kurbanlarınızı kesin ihramdan çıkın" demesine bunu da birkaç defa tekrar etmesine rağmen harekete geçmemişlerdi. Bu olaya kızan ve üzülen Resûlullah (s.a.s.) çadırına girmişti. Kendisine, bu seferinde eşlik eden değerli eşi Ümmü Seleme, „Sen kurbanının yanına git ve onu kes, onlar sana uyarlar.“ diyerek, peygamberimize bir nevi yol göstermişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) de kurbanını kesmeye başlayınca, anlaşmanın yenilenmesinden umutlarını kesen sahâbe-i kirâm, kurbanlarını kesmişlerdir.²⁰

Resûlullah'ın (s.a.s.), Ümmü Seleme ile istişare ettiği diğer bir mesele de Ebû Süfyân b. Hâris'in Mekke'nin fethinden önce Ümmü Seleme'nin kardeşi ve Resûlullah'ın halasının oğlu Abdullah b. Ebî Ümeyye ile Müslüman olmak için yanına gelmelerinde vuku bulmuştu. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcasının oğlu olmasına rağmen Ebû Süfyân, Müslüman olmadığı gibi Hz. Peygamber'i de hicvetmişti. Boykot yıllarında Hâşimoğulları ile hareket etmemiş, müşriklerle beraber saf tutmuştu. Bu yüzden Resûlullah (s.a.s.) ona kırgındı ve ısrarla onunla görüşmek istemiyordu. Bu noktada Resûlullah'ı ikna eden onlara aracılık eden Ümmü Seleme oldu. Resûlullah'ın huzuruna girdiler ve Müslüman oldular. Bu şekilde Ümmü Seleme belki de onların cehennemden kurtulmalarına vesile olmuş oldu.²¹

2. EŞLERİ ARASINDA NÖBET UYGULAMASI

İslâm dininin oluşturmak istediği aile yapısının numunesini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesinde görmek mümkün olup, Resûlullah'ın (s.a.s.) eşleriyle arasındaki iletişim de buna en güzel örnektir.²² Onun eşleri melek olmayıp hata ve günahtan masun değillerdir. Onların mükemmel olmalarını

¹⁹ Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", 121.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi Vâkidi (ö. 207/823), *el-Meğazi*, thk. Marsden Jones (Darü'l Kütüb, 1984), 2/613; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi (ö 310/922), *Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Mısır: Darü'l Marife, ts.), 2/37; Ebi Muhammed Abdulah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Uyunü'l-Ahbar*, thk. Yusuf Ali Tavil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/27.

²¹ Vâkidi, *el-Meğazi*, 2/806; Şemsü'd Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabi (ö. 748/1347), *Târihü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhiri ve'l A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûri (Beyrut: Darü'l Kitabü'l Arabiyye, 1993), 3/218.

²² Aydın, "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri", 108.

beklemek onlara yapılacak büyük bir haksızlık olacaktır.²³ Burada Hz. Peygamber'in evinde ailesi ile nasıl vakit geçirdiği üzerinde durulacaktır.

Resûlullah'ın (s.a.s.) hayatı incelendiğinde dört yer öne çıkmaktadır. Bunlar mescit, pazar, ev ve sokaktır. Biz burada evinde ailesi ile nasıl vakit geçirdiği üzerinde duracağız,²⁴ Hz. Peygamber (s.a.s.) günlük programını çok iyi yapar, boş işlerden uzak dururdu. Eşlerine, onun vaktini nasıl geçirdiği sorulduğunda, "Evine gelince vaktini üçe ayırırdı." şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun üçte birini Allah hakkı olarak ibadete ayırır, üçte birlik kısmını ailesi ve eşleriyle ilgilenmeye, kalan üçte birlik kısmı ise kendisine ayırır, bu vakitte uyurlardı. Kendisine ayırdığı zaman diliminde ümmetinin işleriyle ilgilendiği de olurdu.²⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri arasında adil olabilmek ve onlara eşit muamele etmek için azami gayret sarf ediyordu. Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından evvel 9 eşi bulunmaktaydı. O evvela gecelerini eşleri arasında taksim ettiğinden, bir eşinin sırası geçtikten sonra tekrar aynı eşine sıranın gelmesi sekiz gün sürüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) gündüzleri de eşleri ile ilgilenmeye çalışıyordu. Akşamına nöbetçi olduğu hanımı kim ise Resûlullah (s.a.s.) gündüzünü de o hanımına tahsis ediyordu. Öğleyin yemek yiecekse bu eşinin odasında yiyor, gündüz dinlemek, kaylûle yapacaksa da yine bu eşinin evinde yapıyordu. Şayet bir şey ikram edilecekse süt, meyva suyu veya bal şerbeti gibi bu ikramlar da yine bu eşinin evine oluyordu. O gün nöbetin kendisinde olduğu hanımı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) o gün vaktini kendine ayırdığını bilirdi. Resûlullah (s.a.s.) bu şekilde eşine değer verdiğini gösterdiği gibi eşinin maddi manevi ihtiyaçlarını da gidermeye çalışmaktaydı. Resûlullah'ın (s.a.s.) hanımları bu şekilde değer gördüklerini anlar ve mutlu olurlardı. Resûlullah (s.a.s.) onların değer görme noktasındaki hislerini çok iyi bildiğinden, onlara gereken ilgiyi gösteriyordu.²⁶ Onun nöbet sisteminden amacı, eşlerinin gönüllerini hoş tutmak olduğu gibi ilgili âyet-i kerîme'de zikredilen eşleri arasındaki adaleti sağlama emrini de uygulamaktı.²⁷

Hz. Peygamber (s.a.s.) öğle namazından sonra evinde yer ve evinin işleriyle meşgul olurdu. Şayet evin duvarının sıvası dökülmüş ise kendisi tamir ederdi. Hz. Âiş'e'nin (r.anhâ) anlattığına göre Resûlullah (s.a.s.),

²³ Celal Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat : Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 650.

²⁴ Söylemez, "Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine", 26.

²⁵ Muhammed b. Sâd b. Menî' Zühri (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421), 1/425.

²⁶ Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, 650.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferah el-Ensari el-Hazreci Şemsüddin el-Kurtubî (ö. 671/1272), *Câmiü'l Ahkâm-Tefsiri'l Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfîş (Mısır: Darü'l Kütüb el-Mısriyye, 1964), 14/215.

evinde insanların en yumuşak huylusu ve kerimiydi. Ayakkabısını kendisi tamir ederdi. Şayet kendisi böyle bir iş için eşi Zeyneb'ten yardım istese o ayakkasını tamir edebilirdi. Zira o deri işleme işinde ustaydı. Fakat Hz. Peygamber (s.a.s.) kendi işini kendi yapmayı tercih ederdi. Aynı şekilde evde koyunların sağılması gibi işleri de yine kendisi yapmaktaydı.²⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.) eşlerinin haklarına riayet hususunda son derece hassas davranmaktaydı. Onun en çok sevdiği iş, Rabbine ibadet etmektir. Geçmiş ve gelecek günahları bağışlanmasına²⁹ rağmen ayakları şişene kadar geceleri namaz kılıyordu. Bu hususta soru soran kişiye “Rabbime şükreden bir kul olmayayım mı?” diye cevap vermişti.³⁰ Namaz kılmaya bu kadar düşkün olmasına rağmen gece namaz kılmak için dahi eşinden izin istemekteydi. Bir gün Abdullah b. Ömer (r.a.), Hz. Âişe'ye “Resûlullah'tan gördüğün en şaşkıncu şeyin ne olduğunu sordu. Hz. Âişe de bir gün kendisinden gece ibadet etmek için izin istediğini, abdest aldıktan sonra namaz ennasında sakalları ıslanmaya kadar ağladığını anlatmıştır.³¹

Vefat ettiği hastalığına yakalandığında artık eşlerini dolaşamaz olmuş ve diğer hanımlarından Hz. Âişe'nin yanında kalmak için izin istemişti.³² İzin istemeden evvel yine adalet duygusundan ayrılmama düşüncesi ile bir süre örtü ile taşınarak nöbet sırası hangi validemizde ise onun evine götürülmüştü. Onu bir örtü içerisinde mevlâları olan Ebû Müvehibe, Şükran, Sevbân ve Ebû Râfî taşımışlardı.³³ Bu sırada Hz. Peygamber'in üzerinde tavaf yaptığı elbiseleri bulunmaktaydı.³⁴

Ezvac-ı tâhirât, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi odasına gelmesini ve nöbetlerini aksatmamasını gönülden istiyorlardı. Fakat Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma, babasının bu durumuna üzüldüğünden „Allah Resûlü'nün bu halde sizi dolaşması zor olacaktır.“ diyerek onlara haber yolladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşleri „O serbesttir.“ diyerek Resûlullah'ın (s.a.s.) istediği hanımında kalabileceğini söylediler. O gün Hz. Âişe'nin sırası olduğundan onun odasında kalıyordu.³⁵

²⁸ Söylemez, “Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine”, 30.

²⁹ Fetih 48/2.

³⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman Azami (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 3/49, 50; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân (235/849), *el-Kitâbu'l Musannef fi el-Ehâdisi ve'l Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 7/81.

³¹ Buhârî, *Sahih*, “Teheccüd”, 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim (ö. 261/875), *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “Münârifün”, 79-81.

³² Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî Ebû Dâvûd (275-889), *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “Nikâh”, 39.

³³ Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belazûrî (ö. 279/892), *Ensâbü'l Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'l Fikir, 1997), 2/216.

³⁴ İbn Sâd, *Tabakât*, 2/204.

³⁵ İbn Sâd, *Tabakât*, 2/204.

İzin istemehadisesinin nasıl olduğuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Allah Resûlü (s.a.s.) hastalığı sırasında sağlık durumu, eşlerinin odalarını dolaşamayacak kadar ağırlaşınca „Yarın kalma sıram kimde?“ diye sordu. Oradakiler „Falancada“ dediler. „Peki ertesi gün nerede olacağım?“ diye sorunca yine „Falanca kimsede“ dediler. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu ısrarlı soruları üzerine Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Hz. Âişe’yi arzu ettiğini anladılar ve hepsi birden „Ya Resûlullah! Bizler günümüzü kız kardeşimiz Âişe’ye başışladık.“ dediler.³⁶

Allah Resûlü (s.a.s.) böylece Hz. Meymûne’nin evinden Hz. Âişe’nin evine taşındı. Hz. Peygamber (s.a.s.) dermansızdı; bir koluna Hz. Abbâs diğer koluna da Hz. Ali b. Ebû Talib girerek onu taşıdılar ki, ayakları yerde sürünerek götürülmüştü. Hz. Âişe’nin evine taşınmak için izin istemesi, Hz. Âişe validemizi çok sevdiğini göstermekten ziyade, o odada ölümü tercih etmesindedir. Zira vahiy, genellikle kendisi Hz. Âişe’nin hücrelerinde gelmekteydi.³⁷

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) aile hayatı boyunca en çok mücadele ettiği husus çok kadınla evli olduğundan dolayı kıskançlık olmuştur. Kıskançlık insanın fitratından gelen bir duygudur. Bu duygu gerekli yerlerde kullanıldığında olumlu neticeler verecektir. Örneğin eşlerine karşı erkeğe verilen bu his, ölçülü ve yerinde kullanılırsa, fiziki olarak erkeğe nispetle daha güçsüz yaratılan kadının, anne, kız kardeş veya eş olarak yabancı erkeklere karşı bir kalkan gibi olur. Kur’ân-ı Kerim’de yer alan “*Onlar sizin için elbise (örtü), siz de onlar için elbisesiniz (örtülersiniz).*”³⁸ Âyet-i kerimesi bir açıdan da bu hakikate vurgu yapmaktadır. Bizim buradaki kıskançlıktan kastımız ise çok kadınla evli erkeklerin eşlerinin birbirlerini kıskanması hususudur. Bu duygunun kontrolden çıkması, hem ailenin hem de toplumun zararına olacaktır. Kadınlar erkeklere nazaran daha duygusal bir yapı arz ettiklerinden daha fevri hareket edebilmektedirler. Eşinin kıskançlıktan dolayı kendisine fevri hareketlerde bulunduğunu gören erkek, eşinin bu durumunun onun duygusal yapısından kaynaklandığını bilmeli ve ona karşı daha müsamahâkâr olmalıdır. Aksi takdirde olaylar büyüyecek ve istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilecektir.³⁹

Ezvâc-ı tâhirât nöbet günleri konusunda hassaslardı. Bu günlerde Hz. Peygamber’in başka bir hanımına gitme şüphesi dahi onların kıskançlık hislerinin kabarmasına yeterli olmaktadır. Bir gün nöbet sırası Hz.

³⁶ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm (ö. 213/828), *Siyer*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 4/290; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/206, 10/162; Belazûri, *Ensâbü’l Eşrâf*, 2/215.

³⁷ Belazûri, *Ensâbü’l Eşrâf*, 2/215.

³⁸ Bakara 2/187.

³⁹ Öner, “Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber’in Örneği”, 175.

Meymûne'de (r.anhâ) iken Resûlullah (s.a.s.) dışarı çıkmıştı. Ardından kapıyı kapatan validemiz, Allah Resûlü (s.a.s.) daha sonra dönüp de kapıyı çalınca, kendisine kapıyı açmadı. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) kapıyı açmasını isteyince o, "Benim gecemde diğer hanımlarına gidersin, öyle mi?" diyen, Hz. Meymûne'ye açıklama yapmak zorunda kaldı ve dışarıya ihtiyaç gidermek için çıktığını söyledi.⁴⁰

Hz. Peygamber (s.a.s.), benzer bir hadiseyi Hz. Âişe ile de yaşamıştır. Bir gün Resûlullah (s.a.s.), onun nöbet gününde dışarı çıkınca Hz. Âişe'nin morali bozulmuş, aynı zamanda Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kıskanmıştı. Döndüğünde tavırlarından Hz. Âişe'nin kendisini kıskandığını anlayan Hz. Peygamber (s.a.s.), „Kıskandın mı yoksa?“ diye sorunca, Hz. Âişe (r.a.) „Evet! Benim gibi biri, senin gibi birini kıskanmaz da ne yapar?“ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine, „Sana yine şeytanın gelmiş olmalı“ diye cevap verdi. Bir ilim meraklısı olan Hz. Âişe, hemen „Bende şeytan mı var?“ diye sorunca, Resûlullah (s.a.s.), „Şeytanı olmayan kimse yoktur. Fakat bana musallat olan şeytan Allah'ın izni ile Müslüman oldu.“ buyurmuştur.⁴¹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatı sırasında 9 eşi bulunmaktaydı.⁴² Eşleri arasında vuku bulan "İla" ve akabinde gerçekleşen "Tahyîr" hadiselerinde Allah Resûlü (s.a.s.) eşlerine "İsterseniz sizleri boşayayım!" demiş, evzâc-ı tâhirâtın tamamı ise "Biz, Allah ve Resûlü'nü (s.a.s.) istiyoruz." diyerek cevap vermişlerdi. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) boşanma teklifine „Bizi boşama, bizi kendi halimize bırak. Nefsindin ve malından bize istediğini ayır.“ diyen validelerimiz de olmuştu. Bu teklifleri sonrasında Hz. Peygamber'in Hz. Sevede, Hz. Ümmü Habibe ve Hz. Meymûne (r.a.) validelerimize yaklaşmadığı ve onları gece hanımları arasında yapmış olduğu nöbete dâhil etmediği rivayet edilmektedir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yanlarına girdiği ve nöbetinde yer verdiği hanımları ise Hz. Âişe, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Zeyneb ve Hz. Hafsa (r.anhünne) validelerimiz olmuşlardı.⁴³ Hz. Sevede (r.anhâ) tahyir hadisesinden evvel, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisini boşama girişimi sonrasında kendi gününü daha önce Hz. Âişe'ye vermişti. Hz. Peygam-

⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/133; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî (ö. 262/876), *Tarihü'l-Medineti'l-Münevver*, *Ahbarü'l-Medineti'l-Münevver*, thk. Fehim Muhammed Şeltu (Cidde: Dârü'l-İsfahani, 1973), 1/90-91.

⁴¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim (ö. 261/875), *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Münafikün", 70; Nesâi, *Sünen*, „İşretü'n-Nisâ", 4.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/159.

⁴³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yesar İbn İshâk (ö. 150/767), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 2004), 1/287; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/162; Muhammed Yılmaz, "Medeni Surelerde Hz. Peygamber'in Aile Yapısından Örnekler", 10. *Tefsir Akademisyenleri Buluşması* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, ts.), 339.

ber (s.a.s.) bundan sonra Hz. Sevede'nin gününde de Hz. Âişe'nin yanında kalmaktaydı.⁴⁴

Bazı âlimler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bu konuda el-Ahzâb Sûresi'nin 33/51⁴⁵ âyet-i kerîmesi ile izin verildiğini ifade ederler. Bu âyet-i kerîmeden sonra Allah Resûlü'nün (s.a.s.), eşleri arasından dördünü seçerek, onlar ile zevcî ilişkisini devam ettirdiğini söylerler.⁴⁶ Bu âyet-i kerîme ile Allah Resûlü'ne (s.a.s.) eşleri arasında nöbet sistemine riâyet etmeden istediği gibi hareket etme yetkisi verilmiş olmaktadır ki, bu izin Allah Resûlü'nün (s.a.s.) bir nevi sırtındaki ağır yükü hafifletmeye yöneliktir.

İbn Kesir (ö. 774/1373), bu tercih hadisesinin, eşleri arasında değil de mehir talep etmeden Allah Resûlü'ne (s.a.s.) kendilerini hibe edip onunla evlenen hanımları arasında olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.) hastalığı sırasında eşlerinin birinin evinden öbürüne taşınmaktaydı. Hz. Âişe'nin evine taşınmadan evvel son kaldığı yer bir iddiaya göre Hz. Meymûne'nin odasıydı. Bu rivayette İbn Kesir'in iddiasını destekler niteliktedir. Bilindiği gibi Meymûne bt. el-Hâris, Zeyneb bt. Huzeymetül Ensâriye, Ümmü Şerike bt. Câbir ve Havle bt. el-Hakîm'in kendilerini mehirsiz bir şekilde Allah Resûlü'ne (s.a.s.) bağışladıkları rivayet edilmektedir.⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) da tefsirinde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verilen bu iznin, kendi nefislerini hibe eden validelerimiz için söz konusu olduğunu iddia eder.⁴⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı boyunca kılı kırk yararcasına dikkat ettiği konulardan birisi, eşleri arasında adil ve eşit davramaktır. Bu durum Hz. Peygamber'in sefere çıkarken ve yanında geceleyeceği hanıma uygulanan nöbet sisteminde titizlikle tatbik edilmiş bir prensiptir.⁵⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri arasında eşit muâmele hususunda çok hassas davranmıştır. Ümmü Seleme ile yeni evlendiği günlerde, Araplar'da adet olduğu üzere yeni evlilikte erkek, kadın dul ise 3 gün, bakire ise 7 gün yanında kalmaktaydı. Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu adete uyarak onun yanında 3 gün kaldı. Süre

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/162.

⁴⁵ "Ey Muhammed! Bunlardan (hanımlarından) dilediğini geri bırakırsın, dilediğini yanına alırsın. Uzak durduklarından dilediklerini yanına almanda da sana bir günah yoktur. Bu onların gözlerinin aydın olması, üzülmemeleri ve hepsinin de kendilerine verdiği razı olmaları için daha uygundur. Allah kalplerinizdekini bilir. Allah hakkıyla bilendir, halimdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)"

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/165.

⁴⁷ Ebu'l Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n Nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Darü İhyâü't Tûrâsî'l Arabî, ts.), 5/318.

⁴⁸ Buhârî, *Sahîh*, "Nikah", 39; Müslim, *Sahîh*, "Rad'a", 49; Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Rad'a", 49; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini 273/887 İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413), "Nikah", 57.

⁴⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.), 6/327.

⁵⁰ Kurtubî, *Câmiü'l Ahkâm-Tefsîrül Kurtubî*, 14/215.

dolduktan sonra Ümmü Seleme (r.anhâ) kendisinden yanında yedi gece kalmasını rica etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), “Böyle yaparsam diğerlerinin yanında da yedi gün kalırım!” dedi. Bunun üzerine Ümmü Seleme (r.anhâ) ise „3 gün olsun“ diyerek fikrini değiştirdi.⁵¹ Olayı İbn Sa'd (ö. 230/845) ise şöyle anlatır: Resûlullah (s.a.s.) yanında üç gün kaldıktan sonra Ümmü Seleme'ye „Sen istemedin, şayet artırmamı isteseydin arttırdım. Fakat onlara da aynı hakkı verirdim.“ buyurdu ve „Dullara üç, bakirelere ise yedi gün vardır.” dedi.⁵²

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) adil olma adına bütün çaba ve gayretlerine rağmen ezvâc-ı tâhîrât arasında zaman zaman kavgalara varan anlaşmazlıklar çıkmaktaydı. Hz. Peygamber (s.a.s.) ümmetine böyle durumlarda eşlerine nasıl davranacağı ve meseleyi çözerken hangi yollara başvuracağı hususlarında da örnek olmuştur. Onun eşleri arasında çıkan tartışma ve problemlerde kullandığı çözüm yolları probleme göre değişmekteydi. Genellikle eşleri ile arasındaki problemleri konuşarak çözmeye çalışırdı.

Bir sefer sırasında Hz. Peygamber'e, Hz. Zeyneb ile Hz. Safiye eşlik etmekteydiler. Yolda Hz. Safiye'nin devesi hastalandı ve onu taşıyamaz hale geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber eşi Zeyneb'e (r.a.) „Safiyye'nin devesi hastalandı. Senin develerinden birini versen?“ deyince “Bu Yahudi kadına mı vereceğim?“ diyerek, Resûlullah'ın (s.a.s.) bu talebini geri çevirdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) onun bu cevabı karşısında o kadar kızmış ve üzölmüştü ki bu olaydan sonra eşi Zeyneb bt. Cahş'a Zilhicce, Safer ve Muharrem aylarında olmak üzere üç ay boyunca yaklaşmamıştı.⁵³ Hz. Zeyneb (r.anhâ) Allah Resûlü'nün (s.a.s.) uzun süren bu tepkisi karşısında çok pişman olmuş, hayat kendisi için çekilmez bir hal almıştı. Uzun süren bu ayrılıktan sonra iyice korkan ve üzölen Hz. Zeyneb, bir ümit diyerek, Hz. Âişe'ye gitmiş ve bu durumla ilgili olarak Hz. Peygamber ile kendisi arasında aracı olmasını isteyip, özrünü Hz. Peygamber'e iletmesini rica etmişti.

Hz. Âişe durumu açmak için Resûlullah'ın (s.a.s.) uygun bir zamanını kollamıştı. Müsait bir zamanda da kendisine konuyu açtı ve onun bu durumdan pişmanlığını, halinin perişanlığını anlattı. Hz. Peygamber (s.a.s.) o ana kadar belki de Hz. Zeyneb'in yaptığından dolayı pişman olup tövbe etmesini bekliyordu. Bu özrü duyunca yumuşadı ve eşine dönme kararı aldı. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kendisini affetmesinden iyice umudunu kesen Hz. Zeyneb, bir gün kapısının önünde bir erkek gölgesi hissetti. O ka-

⁵¹ İbn İshâk, *Sîre*, 1/283.

⁵² Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2/426; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/91.

⁵³ Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım Taberânî (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l Kebir*, thk. Hamdi b. Abdölmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24/71.

dar ümitsizdi ki; Resûlullah'ın gelebileceğini tahmin etmediğinden kapısını kapattı ve odasına girdi.⁵⁴ Biraz sonra Allah Resûlü'nü (s.a.s.) odasında görünce o kadar sevinmişti ki eli ayağına karıştı, ne yapacağını bilemedi. Nefise adında bir hizmetlisini, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hediye etti. Hz. Zeyneb'in odasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) oturduğu bir oturağı vardı. Allah Resûlü onu getirdi ve tekrar yerine koydu.⁵⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) bununla da kalmadı ve bundan sonra başkasının aleyhine tek bir kelime dahi konuşmamasını istedi.⁵⁶

3. HZ. PEYGAMBER'İN NAFKADA ADİL DAVRANMASI

Çok kadınla evli olan bir erkeğin aile içinde adaleti sağlama ve onlara eşit bir şekilde muamele etme görevi bulunmaktadır. Bir eş olarak erkeğin, eşleri arasında adil olabilmek için dikkat etmesi gereken hususlardan biri de eşlerinin nafaka hususudur. Nafaka kavramı içerisinde kişinin hayatına devam edebilmesi için kendisine lazım olan yiyecek, giyecek, içecek ve buna benzer tüm ihtiyaçlar girer. Ailede erkeğin sorumluluklarından olan mesken yükümlülüğü de yine nafaka başlığı altında değerlendirilir.⁵⁷ Resûlullah (s.a.s.), eşleri arasında nafaka hususunda eşit davranıyordu. Bilindiği gibi eşleri hususunda eşitlik daha evlenirken başlamaktaydı ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri için hep aynı miktarda mehir ödemişti.⁵⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.) ilk evliliğini Hz. Hatice (r.anhâ) ile gerçekleştirmiş; ona 20 dişi deve mehir vermişti. İbn Habîb ise ödediği mehir miktarının 12 ukiye yani 480 dirhem miktarı gümüş olduğunu iddia eder.⁵⁹ Eşleri arasında bakire olarak evlendiği tek hanımı olan Hz. Âişe'ye 12 ukiye bir neşş karşılığı yani 500 dirhem gümüş mehir verdiği rivayet edilir.⁶⁰ Rivayet-

⁵⁴ İbn Sâd, *Tabakât*, 10/123; Ebu Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri el Kurtubi (ö. 463/1070), *el-İstiâb fi Marifeti'l Ashab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvi (Beyrut: Darü'l Cil, 1992), 4/307.

⁵⁵ Taberânî, *Kebîr*, 24/71; Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Çezeri İbnü'l-Esir (ö. 630/1232), *Üsdü'l Gabe fi Marifeti's Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (b.y.: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 7/126.

⁵⁶ Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman Heysemî (ö. 807/1404), *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudusî (Kahire: Mektebetü'l Kudusî, 1994), 4/323; Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım Taberânî (ö. 360/970), *Mu'cemü'l Evsât*, thk. Târık b. Avzullah b. Muhammed (Kahire: Darü'l Haremeyn, ts.), 3/99 (2609); Taberânî, *Kebîr*, 24/71 (188).

⁵⁷ et-Talak 65/7; Nisâ 4/19; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/341, 403. Bk. Ahmet Acarhoğlu, *Sahâbe Ailesinde Sorumluluklar* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 13.

⁵⁸ İbn Sâd, *Tabakât*, 10/155; Belazûrî, *Ensâbü'l Eşraf*, 10/216; Ebü Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşîmi el-Bağdadi (ö. 245/860), *Kitâbü'l Muhabber* (Beyrut: Âlemü'l Kitâb, ts.), 78.

⁵⁹ İbn Habîb, *Muhabber*, 78.

⁶⁰ Müslim, *Sahih*, "Nikâh", 78, (1426); Ebü Dâvûd, *Sünen*, "Nikâh", 29, (2105); Nesâî, *Sünen*, "Nikâh", 66, (6,116, 117).

lerden anlaşıldığına göre Resûlullah (s.a.s.) eşlerine karşı yürüttüğü eşit ve adil muamele ilkesine daha nikâh akitleri kıyılırken uymaktadır.⁶¹

Evlenden önce kadın ve erkek oturup detaylı bir şekilde tesis edecekleri aileyi hangi kaideler üzerine inşa edeceklerini konuşmalıdırlar. Bu kaidelerden en önemlisi, erkeğin eşine karşı sunacağı nafaka sorumluluğudur. Erkek müstakbel eşine karşı gerçekçi olmalı ona yapamayacağı hususlarda söz vermemelidir. Evlilik öncesinde erkek hangi konularda söz vermişse bu alanlardan sorumlu olacak ve kendisinden bu sözlerini yerine getirmesi istenecektir. Böyle bir durumda kadının eşinden sözlerini yerine getirmesinin talep etmesi onun en doğal hakkı olacaktır.⁶²

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) geçimlerinin çoğunu sütleriyle karşıladıkları çölde yaşayan develeri bulunmaktaydı. Bu develeri eşleri arasında taksim etmişti. Ümmü Seleme'nin payına el-Aris isimli deve düşerken, Hiz. Âişe'nin payına ise es-Semrâ isimli deve düşmüştü. Bunlar gündüz el-Cevâniyye isimli mer'ada otlamakta akşamları ise Medine'ye dönmekte ve sütleri sağılarak Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerine dağıtılmakta idi. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kendi payına düşen devesi de bulunmaktaydı ki en çok süt veren deve o idi.⁶³

Eşleri arasında nafaka konusunda kesinlikle bir ayırım yapmamakta; birine ne verdi veya ayırdı ise diğerine de aynı şekilde taksim yapmaktaydı. Hayber savaşından sonra eşlerine yıllık seksen vesk hurma taksim etmişti.⁶⁴ Rivayetlerde Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşlerine Hayber ganimetinden yaptığı tahsisatın ne olduğu ve miktarı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Rivayetlere göre Zeyneb bt. Cahş'a seksen vesk hurma ve yirmi vesk buğday,⁶⁵ Cüveyriye bt. el-Hâris'e seksen vesk hurma ve yirmi vesk arpa,⁶⁶ Meymûne bt. el-Hâris'e seksen vesk hurma ve yirmi vesk arpa⁶⁷ taksim etmişti. Burada Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) üç eşinin zikredilmiş olması diğerlerine ganimetten bir şey tahsis edilmediği anlamına gelmemektedir. Buradan bütün eşlerine 80 vesk hurma ile 20 vesk buğday ya da arpa tahsisi yaptıklarını anlamamız daha doğru olacaktır.

Görüldüğü gibi Hiz. Peygamber (s.a.s.) eşlerine nafaka hususunda da adil davranıyordu. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşlerine karşı hiç bir şekilde adaletten ayrılmadığı bir hakikatti. Şayet Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinin

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/60.

⁶² Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hiz. Peygamber'in Örneği", 170.

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/425.

⁶⁴ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/694. İbn Sa'd ise tabakatında taksim edilen ürünü arpa olarak zikreder. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/84.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/104.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/116.

⁶⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/135.

odalarında kullandıkları eşyalarda bir farklılık varsa, bu tamamen kendilerinden kaynaklanmaktaydı. Onların beraberlerinde getirdikleri çeyizleri farklılık arz edebilmekte, bu durum onların aile ve akrabalarından aldıkları hediyelerden veya şahısları ile ilgili tutumlardan kaynaklanmaktaydı.⁶⁸

4. RESÛLULLAH'IN (s.a.s.) KİŞİSEL BAKIMINA ÖZEN GÖSTERMESİ

Bir evlilikte eşlerin karşılıklı sorumlulukları bulunmaktadır. Bu sorumluluklar arasında sıralanacak hususlardan bir tanesi, eşlerin birbirlerine karşı öz bakımlarının iyi olmasıdır. Bu konuda Müslümanlara en iyi örnek, Allah'ın Resûlü'dür. Resûlullah'ın kişisel bakımı hususunda kaynaklarda bol miktarda bilgi bulunmaktadır. Hz. Âişe'den (r.anhâ) yapılan bir rivayette, Hz. Peygamber'in koku sürünüp sürünmediği kendisine sorulunca, Resûlullah'ın (s.a.s.) koku süründüğünü; misk ve amberi kullandığını, bizlere haber vermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en yakınında olan isimlerden bir tanesi, kendisine on yıl hizmet etmiş olan Enes b. Malik'tir. O Resûlullah'ın kokudanlığı olduğunu ve bunu kullanarak koku süründüğünü ifade etmektedir.⁶⁹

Resûlullah (s.a.s.) saçını, sakalını su ile ıslatır ve tarardı. Yatarken de gözlerine üçer kez sürme çekerdi. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) fildişinden bir tarağı vardı ve bununla saçını, sakalını düzenli olarak tarardı. Kendisi yolculuğa veya sefere çıkarken yanına tarağını, aynasını, zeytinyağını, misvakını ve sürmesini alırdı.⁷⁰ Düzensiz ve dağınık olmayı hiç sevmezdi. Mescide çıkmadan evvel saçlarını hanımlarına taratırdı. Mekke'nin fethedildiği gün Ümmü Seleme, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) saçlarının örgüsünü çözmüş, mübarek saçlarını sedir ile yıkamış ve bakımını yaptıktan sonra tekrar örmüştü. Saçlarına dört örgü yapmıştı. Resûlullah (s.a.s.) saçını sakalını gül yağı sürerek devamlı tarar, bakımlarını ihmal etmezdi.⁷¹

Günümüz ailesinde eşlerin birbirlerinden en çok şikâyet ettikleri hususların başında ağız temizliğinin iyi yapılmaması gelmektedir. Hz. Peygamber günlük hayatında insanlarla görüştüğü gibi meleklerle de görüşüyordu. Bundan dolayı ağız temizliği hususunda çok hassastı. Hatta onun en önemli sünnetlerinden bir tanesi ağız ve diş sağlığı için kullandığı misvak idi. O günlük hayatında birçok vesile ile dişlerini misvak ile temizlemekteydi. Öyle ki vefat etmeden evvel de son yaptığı iş yine dişlerini

⁶⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 2000), 2/1144-1145.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 206.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 206.

⁷¹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/868; Söylemez, "Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine", 30.

misvaklamak olmuştu. Vefat ettiği gün Hz. Âişe'nin odasına getirilmişti. Resûlullah (s.a.s.) Hz. Âişe'nin kucasına uzandı. İçeri Abdurrahman b. Ebû Bekir elinde yeşil bir misvakla girince gözleri buna takıldı. Hz. Âişe (r.anhâ) onun bu halinden misvakı istediğini anladı. Hz. Peygamber'e „Ey Allah'ın Resûlü! Sana misvakı vereyim mi?” diye sordu. Ondandır (s.a.s.) „Evet“ cevabını alınca da ağzında güzelce çiğneyip yumuşattıktan sonra kendisine verdi. Hz. Âişe'nin deyişiyle Resûlullah (s.a.s.) vefat etmeden evvel bu misvakla daha önce yapmadığı kadar güzelce dişlerini misvaklamıştı.⁷²

5. EŞLERİYLE OLAN İLİŞKİLERİNİN GÜVENE DAYANMASI

Allah Resûlü ile eşleri arasında tam bir güven duygusu hakimdir. Resûlullah (s.a.s.) bir gün Hz. Âişe'nin odasına gitmişti. Hz. Âişe kendisine gün boyu nerede olduğunu sorunca, Hz. Peygamber (s.a.s.) kıskanacağını bildiği halde “Ümmü Seleme'nin yanındaydım.” diyerek, cevap vermişti. Hz. Âişe'nin onu diğer hanımlarından kıskanmaması mümkün değildi. Zira Hz. Ümmü Seleme kendisinin en büyük rakiplerinden biriydi. Fakat çok zeki bir kadın olan Hz. Âişe, Hz. Peygamber'i tebessüm ettiren bir ifade kullandı, “Ya Resûlullah! İki vadiye insan ve biri otlatılmış, diğeri de otlatılmamış olsa hayvanlarını hangisinde otlatırsın?” Bu cümleyi kurarak Ümmü Seleme'ye karşı üstünlüğünü ima ediyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) “Otlatılmamış olanda!” dedi. Beklediği cevabı alan Hz. Âişe, diğer ezvâc-ı tâhirât'a karşı üstünlüğünü “Ben diğer eşlerin gibi değilim. Diğer eşlerin daha önce başka erkeklerin yanındaydılar!” diyerek cevap verdi.⁷³

Hz. Âişe'ye (r.anhâ) kuma olmak zor geliyordu ve eşini başka kadınlarla paylaşmak durumunda olması kıskançlık duygusunu harekete geçiriyordu. Nabia Abbott'un aktardığına göre Batılı yazarlardan olan Lamnens, Hz. Âişe'yi bir gün Hz. Peygamber ile Hz. Osman arasındaki konuşmayı dinleyerek, başka bir gün de Hz. Peygamber'in nereye gittiğini öğrenmek maksadı ile onu takip ederek başka güçler adına casusluk yaptığı şeklinde suçlar. Lamnens'in dediği hususu, Hz. Âişe yapmış olabilir. Yalnız bunu casusluk olarak nitelenecek tamamen batılı bir düşünce yapısı ile olayı kritik etmenin sonucudur. Hz. Âişe'nin çalıştığı bir devlet veya o dönem bir kabile başkanı yoktur ki onu ajan, yaptığı işi de casusluk olarak nitelendirilim. Onun yaptığı tamamen kıskançlıktan ve meraktan yapılmış bir harekettir. Hz. Âişe'nin bu ve benzeri hareketleri, onun yaşının küçük olması yanında, genç, enerji dolu, kapısı mescide açılan bir evde oturan ve eşini

⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 206.

⁷³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/77-78; Buhâri, *Sahih*, “Nikah”, 9.

aşırı kıskanan bir kadın olmasından kaynaklanmaktaydı.⁷⁴ Onun gibi bir kadının hareketsiz evinde oturmasını beklemek beyhude olurdu.

Resûlullah (s.a.s.) sabah namazı için mescide çıkmadan evvel aile fertlerini namaza kaldırmayı ihmal etmezdi. Evi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hâne-i saâdetlerinin yanında bulunan kızı Hz. Fâtıma'yı (r.anhâ) da namaza kaldırırdı.⁷⁵ "Ben bir muallim olarak gönderildim"⁷⁶ buyuran ve kendisini bir öğretmen olarak tarif eden Resûlullah (s.a.s.), eşlerinin eğitimine de büyük önem verirdi. Akşam yemeğinden sonra misafirlerinin dağılmasıyla birlikte Resûl-i Ekrem (s.a.s.) nerede ise eşleri de oraya toplanırdı. Gece sinin ilk saatlerini eşlerinin eğitimine ayırdığı anlaşılan Hz. Peygamber (s.a.s.) evin problemlerini ve eksiklerini konuştuğundan sonra o gün nuzûl eden âyet-i kerîme varsa onları okurdu. Onların soruları varsa bunları da cevaplardı. Bu soruların büyük kısmı kendisinin gıyabından eşleri aracılığıyla sahâbî kadınların kendisine yönelttiği sorulardı.⁷⁷

6. EŞLERİNE KARŞI NEZAKETİ

Aile içi iletişimin sağlıklı olması için eşler arasında tam bir mutabakat ve uyum olmalıdır. Yanlış anlaşılmaya sebep olacak hal ve hareketler ya da eşlerin kullandığı jest, mimik ve sözler veya gizemli tavırlar, aile içinde evlilik ilişkisine zarar verir. Evlilikte en ufak bir şüphe ya da güven sarsıcı bir davranış, aile birlikteliğini çıkılmaz bir yola götürebilir. Bundan dolayı tarafların birbirlerine karşı samimi ve dürüst olmaları, aralarındaki güven hissini sarsacak davranışlardan uzak durmaları gerekir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Safıyye (r.anhâ) ile evliliklerinin ilk gecesi yüzünde morluk görünce ona bunun sebebini sormuştu. Resûlullah (s.a.s.) bu morluğun sebebini öğrenince, bir gün öncesinde babasını, kocasını ve bir birçok yakını kaybeden hanımına, daha önce yaşananları, olayların nasıl bu aşamaya geldiğini, Yahudilerle olan ilişkileri, babasının Müslümanlara yaptıklarını, Hayber savaşının sebeplerini ayrıntılı bir şekilde kendisine anlattı.⁷⁸ Bu şekilde Resûlullah'ın (s.a.s.) eşinin zihninde kendisine karşı doğması muhtemel soru işaretlerinin önüne geçmeye çalıştığı, eşini teselli edip onu ikna ettiği ve güvenini kazandığı görülmektedir.⁷⁹

⁷⁴ Nabia Abbott, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, çev. Tuba Asrak Hasdemir (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999), 81.

⁷⁵ Takiyüddin Ahmet B. Ali el-Makrizi - Mahfuz Süylemez, "Ehl-İ Beyt'in Fazileti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 424.

⁷⁶ İbn Mâce, *Sünen*, "Sünnet", 1.

⁷⁷ İbn Mâce, *Sünen*, "Taharet", 135, "Nikah", 36; Süylemez, "Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine", 37.

⁷⁸ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/687; Buhârî, *Sahih*, "Ahkam", 1, "İmare", 20.

⁷⁹ Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber'in Örneği", 173.

Allah Resûlü (s.a.s.) aile hayatında olumsuz bir olay olduğunda hüküm vermekte acele etmemiş, olayı inceleyip, anlamaya çalışmıştır. Benî Mustalik Gazvesi'nden sonra Hz. Aişe'ye iftira atılmasında da onun bu sünnetini görürüz. Bu olayın akabinde Resûlullah (s.a.s.), eşini suçlamamış, olayı çevresindeki kişilerle istişare edip, tetkik ettikten sonra anlamaya çalışmıştır. Evvela eşini baskı altına almamış, isteği üzerine kendisini babasının evine göndermiştir. Bu hususta görüşüne itibar ettiği kişilere fikirlerini sormuştur. Bunlar arasında Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi önde gelen sahâbiler olduğu gibi Hz. Âişe'nin cariyesi olan Berîre de bulunmaktadır. Ona da kendisine yakın olduğu, halini, davranışlarını başkasına göre daha iyi bildiği için onun kötü bir haline şahit olup olmadığını sormuştur.⁸⁰

Allah Resûlü (s.a.s.) hem bir peygamber, hem de bir devlet başkanı olmasına rağmen evinde çocuklarına karşı müşfik bir baba, hanımlarına karşı da hoşgörülü ve yumuşak huylu bir koca idi. Onların ilişkilerine sevgi, şefkat, iyilik ve takva hâkimdi.⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleriyle araya perdeler çekerek kendilerine muamele etmedi. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fitratında şakalaşma, eğlenme ve dinlenme gibi ihtiyaçları da bulunmaktaydı.⁸² Eşlerine karşı o, her zaman fedâkarlığın en üst düzeyini gösteriyordu. Burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerine yardım maksadı ile ahlâkının bir tezâhürü olarak yaptığı işlerden bahsedilecektir. Ümmeti için en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerine karşı olan davranışları ümmeti için hüsn-i misâl teşkil eden ahlâkının yansımalarıdır.⁸³

Hz. Enes'den rivayet edilen bir hadîs-i şerifte, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evinde eşlerine karşı davranışı kaynaklarda şöyle geçmektedir. Hz. Enes "O, evinde ailesinin işleriyle ilgilenirdi; elbisesini dikip yamar, koyunlarını sağlar, ayakkabılarını tamir eder, kendi hizmetini kendi görür, devesini yemler, evinden başka yerde kalmaz, bineğini kendisi bağlardı. Hizmetçisiyle beraber yemek yediği ve onunla birlikte hamur yaptığı da olurdu. Çarşıdan aldığı malları da kendisi taşırdı."⁸⁴ demiştir. Bu hadîs-i şerif Resûlullah'ın ne kadar sade ve mütevazı bir hayat yaşadığının bir delilidir. O, ashâbına karşı hilm ve hoşgörü ile muâmele ederken evinde eşlerine karşı da aynı şekilde davranmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ev halleriyle ilgili birçok rivayete ulaşılması mümkündür. Rivayetler değerlendirildiğinde Resûlullah'ın (s.a.s.) devamlı evinde bu gibi işler yaptığı düşünülebilir ki bu yanlıştır. Aynı zamanda

⁸⁰ Buhârî, *Sahih*, "Şehâdât", 15, "Meğâzi", 34, "İ'tisâm", 28; Müslim, *Sahih*, "Tevbe", 56.

⁸¹ Adem Apak, "Hz. Peygamber'in Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 61.

⁸² Buhârî, *Sahih*, "Edeb", 81; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edeb", 54.

⁸³ Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, 643.

⁸⁴ Buhârî, *Sahih*, "Nafakat", 7; "Ezan", 44; Tirmizî, *Câmi*, "Kiyamet", 46.

böyle bir düşünce ümmetin en seçkin kadınları olan ezvâc-ı tâhirâta da bir haksızlıktır. Zira bu rivayetleri okuyan kişiler, sanki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşleri, evlerinde hiç iş yapmıyor, sürekli Resûlullah'tan (s.a.s.) evde iş yapmasını bekliyorlar gibi bir durum ortaya çıkar. Resûlullah (s.a.s.) bırakın eşlerini, ümmetinden kime söylese onun elini sıcak sudan soğuk suya sokturmazlardı. Evinde yaptığı işler onun yüksek ahlâkının birer tezahürü olarak karşımıza çıkar. Buradan anlaşılması gereken husus, Resûlullah'ın (s.a.s.) bu işleri hiç yapmayan biri olmadığına ve bu hususta ümmetinin erkeklerinin onu örnek alması gerektiğine vurgu yapmaktır. O, sade yaşayan, mütevazı bir insandı. Hz. Âişe, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) dışarıda işinin olmadığı zamanlarda evinde ayakkabı ve elbise tamir ettiğini ve bunları ihtiyaç sahiplerine verdiğini bildirmektedir.⁸⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ev işlerinde hanımlarına yardım ederken bunu ahlakının bir gereği olarak yaptığını söylemiştik. Hz. Fâtıma (r.anhâ) baba evinde gördüğü için kendisine gayet normal geldiğini düşündüğünden Hz. Ali (r.a.)'den Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evinde yaptığı gibi ev işlerine yardım etmesini istemişti. Hz. Ali (r.a.) ise buna yanaşmayınca aralarında huzursuzluk çıkmıştı. Bunun üzerine Hz. Fâtıma (r.anhâ) meseleyi Resûlullah'a (s.a.s.) götürmüştü. Allah Resûlü (s.a.s.) ise "Evin içindeki işlerin evin hanımına, dışarıdaki işlerin ise evin beyine ait olduğunu söylemişti" ve bir nevi kızını nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda yönlendirmişti.⁸⁶

Bir gün Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına gitmişti ki, kadınların ondan yüksek sesle dünyalık bir şeyler istediklerini duydu. Kadınlar içeri girmek için izin isteyen Hz. Ömer'in sesini duyar duymaz, korkudan perdenin arkasına saklandılar. O içeri girdiğinde Allah Resûlü (s.a.s.) gülmüyordu. Hz. Ömer, bir yandan şaşırmış, bir yandan da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gülmesinin sebebini merak etmişti. "Ey Allah'ın Resûlü! Allah seni her zaman güldürsün!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), "Yanımda bulunan şu kadınlara güldüm. Senin sesini duyunca, hemen saklandılar." buyurdu. Hz. Ömer'in heybeti ve sertliği herkes tarafından bilinmekteydi. Kadınlar ondan korkup heybetinden çekinmişlerdi. Bunu duyunca Hz. Ömer kızdı ve "Allah'ın elçisinden değil de benden mi çekiniyorsunuz?" diye sordu. Kadınlar ise "Sen Resûlullah'tan daha sert ve katımsın." şeklinde cevap verdiler. Onların arasında geçen bu konuşmadan sonra Resûlullah "Allah'a yemin olsun ki, şeytan geniş yolda bile seninle asla karşılaşmak istemez. Karşılaştığında da başka bir yola sapar." de-

⁸⁵ Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, 644.

⁸⁶ Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, 624.

di.⁸⁷ Burada Hz. Peygamber ile karşılaştırdığımız Hz. Ömer, o dönemde insanların en sert ve kadınlara karşı en kaba davrananı değildi. Kendisi insanlar arasında vicdan sahibi ve sahâbiler içinde de ön planda olan ve Hz. Peygamber'i (s.a.s.) her yönüyle örnek alan biriydi. Buna rağmen onun kadınlara karşı, yetiştiği toplumun kültüründen ve yetişme şartlarından dolayı sert davrandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Arap toplumunda erkeklerin eşlerine karşı davranışlarının katılığı ve sertliği değişmekle beraber, genellikle kadınlara karşı oldukça katı ve sert bir davranış sergiliyorlardı.

Ashâb-ı kirâm, hayatlarının her alanında Hz. Peygamber'i örnek alıp, onun sünnetine uymaya çalışıyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber onlar için rol modeldi. Bunun için onun evdeki halini Hz. Âişe'ye sordular. Hz. Âişe de "O insanların en yumuşak huylusu ve en cömerti idi. O sizin adamlarınız gibi bir adam idi. Ancak o gülen ve tebessüm eden birsiydi." diyerek, Allah Resûlü'nün evdeki halini tasvir etmiştir. İnsanları en iyi tanıyanlar, onlara en yakın olanlardır. Hz. Âişe eşini bu şekilde tanımlamaktaydı.⁸⁸

İnsanlar merak ettiklerinden dolayı benzer soruları Hz. Âişe'ye defalarca soruyorlar, o da benzer cevaplar veriyordu. Bir defasında Allah Resûlü'nün (s.a.s.) evdeki durumunu soran kişiye „Ailesinin hizmetindeydi, namaz vakti gelince evinden çıkardı." demiş, başka birine ise "Sizlerden birisi gibiydi; elbiselerini yamar ve ayakkabısını dikerdi." diye cevap vermişti. Başka bir rivayette ise "Resûlullah (s.a.s.) ev işlerini yapardı. En çok yaptığı iş de dikiş idi." demişti.⁸⁹ Hz. Âişe her ne kadar sizden biri gibi dese de bu anlattığı işleri o dönem yapan erkek var mıydı? Ya da sayıları kaçtı? bilemiyoruz, ama çok az olduğu açıktır.

Ezvâc-ı tâhirât, evlerinde nafaka yetersizliğinden dolayı çoğu zaman yemek yapamıyorlardı. Allah Resûlü eve geldiğinde yemek olup olmadığını soruyor, olmadığını öğrenince de „Ben de o zaman oruçluyum." diyordu.⁹⁰ Burada hem ezvâc-ı tâhirâtın hem de Resûlullah'ın anlayışla olaylara yaklaştığını görmekteyiz. Resûlullah (s.a.s.) diğer insanların yaptığı gibi "eve yorgun ve aç geldim, niye evde yemek yok" mantığıyla olaya yaklaşmadığı gibi ezvâc-ı tâhirât da "evimizde yeterli erzak yok" mantığından uzak, şükür ve sabır ile olaylara yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Resûlullah'ın (s.a.s.) aile hayatında şiddete kesinlikle yer yoktu. Eşler arasında iyi bir iletişimden bahsedebilmek için fiziksel, sözlü, duygusal,

⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/173; Abdullah Afifi, *el-Mer'è fi Cehiliyyetihi ve İslâmihi* (Medine: Mektebetü's Sikafe, 1932), 2/36.

⁸⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/313-315.

⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/314-315.

⁹⁰ Müslim, *Sahîh*, "Siyam", 169; Adnan Demircan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 116.

psikolojik ve ekonomik şiddetin hiçbirinin o ailede bulunmaması gerekir. Bu tür şiddeti erkek, kadına karşı yapabileceği gibi kadın da kocasına karşı şiddetin türevlerini uygulayabilir. Şiddetin olduğu bir ailede sevgi, şefkat ve merhametten söz etmek mümkün değildir. Eşler arasında vukua gelecek böyle bir şiddet, aile içi iletişim bozukluklarına, bu da zamanla boşanmalara kadar varan problemlere yol açmaktadır.⁹¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşleri, Allah Resûlü'ne (s.a.s.) karşı olan muamelelerinde son derece itinalı ve özenli idiler. Hz. Peygamber de hiçbir zaman eşlerine karşı sert ve kırıcı değildi. Bu konu ile ilgili bir rivayette Resûlullah'ın (s.a.s.) cihat maksadı dışında hiç kimseye vurmadığı, köleleri de dâhil hiç kimseye el kaldırmadığı bildirilmektedir.⁹²

SONUÇ

Resûlullah (s.a.s.) Müslümanlar için en güzel örnektir ve hayatı bütün ayrıntıları ile öğrenilmelidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek hayatı müslüman ailesinin ve diğer dinlere mensup ailelerin yaşadıkları problemlerin çözümü adına önemlidir. Ancak bu şekilde ailedeki dejenerasyonun, kadına karşı şiddetin ve çözülmenin önüne geçilebilecektir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşleriyle olan iletişimde dikkat ettiği hususlar, onlara göstermiş olduğu incelik ve nezaket her müslümanın aile hayatında özenle uyması ve dikkat etmesi gereken davranışlardır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatı poligamik (çok evli) bir yapı arz etmekteydi. Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerine karşı Allah'ın bir emri olarak adil olmaya, onlara eşit bir şekilde muamele etmeye çalıştığı görülmektedir. Bunun en büyük tezahürü eşleri arasında çok sıkı bir şekilde, seferlerde dahi -yanında birden fazla eşi bulunduğu- itinayla uyguladığı eşlerinin yanında kalmayla alakalı nöbet sistemidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine döneminde bir çok gazaya çıktığı bilinmektedir. Bu gazâlara giderken de yanına eşlerinden birini muhakkak almış bu hususta da adaletsizlik olmaması için kura çekme yoluyla, hangi eşinin kendisine eşlik edeceğine karar vermiştir.

Resûlullah'ın (s.a.s.) eşleriyle olan ilişkisi güven duygusu üzerine kurulmuştu. Günümüz ailelerinde boşanmaya kadar giden problemlerden bir tanesi eşlerin birbirlerine yalan söylemesidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşinin hoşuna gitmeyeceğini bildiği halde, herhangi bir bilgiyi ondan saklamadığı; eşinin bilmesi gerekenleri, onunla paylaştığı anlaşılmaktadır.

⁹¹ Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber'in Örnekliliği", 177.

⁹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/314-315.

Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerine değer verdiği ve her vesile ile bunu, hem hareketleri hem de sözleriyle gösterdiği görülmektedir.

Resûlullah (s.a.s.), temiz ve bakımlı bir insandı. O ağız temizliğine en çok dikkat eden kişiydi ki, gün içerisinde bir çok vesile ile dişlerini misvaklarken, yatmadan önce ve uyandığında da yine ağız temizliğini ihmal etmemekteydi. Onun seferde dahi yanından ayırmadığı eşyaların arasında, kişisel bakımıyla ilgili olan tarak, ayna ve misvak da bulunmaktaydı. Saçlarının bakımına dikkat ettiği gibi sakallarını da düzenli bir şekilde taramaktaydı. O yatmadan evvel göz sağlığı için sürme çekmeyi ihmal etmezdi. Fiziki olarak görünümünü çirkinleştirecek hiçbir hususiyet kendisinde bulunmamaktaydı.

Hız. Peygamber (s.a.s.), eşlerinin maddi ihtiyaçları ile ilgilendiği gibi manevi ihtiyaçları hususunda da onları ihmal etmemekteydi. Eşlerine karşı her vesile ile sevgisini gösterdiği gibi onlardan şefkatini de esirgememekteydi. Eşleri arasında Yahudi asıllı olmasından dolayı Hız. Safiye gibi zayıf kaldığını ya da diğerleri arasında ezildiğini hissettiklerine karşı gerekli desteği göstermekteydi.

Resûlullah'ın (s.a.s.) "ben ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" buyurduğu güzel ahlakını evvela aile fertlerine karşı gösterdiği görülmektedir. Günümüzde karı koca arasında en büyük sıkıntılardan biri olan ve fitraten güçlü yaratıldığından dolayı bazı erkeklerin eşlerine karşı şiddete başvurduğu görülmektedir. Alemlere rahmet olarak gönderilen Resûlullah'ın (s.a.s.) bırakın eşlerine el kaldırmayı kölelere dahi el kaldırmadığını ve savaşlar dışında hiç kimseye vurmadığını görmekteyiz. Nitekim Resûlullah (s.a.s.), "Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben içinizde ailesine karşı en hayırlı olanınızım." buyurmakta, başka bir hadislerinde ise "Kadınlarınızı dövmeyiniz. Kadınlarını döven kimseler, sizin hayırlınız değildir." şeklinde kadınları dövmenin aynı zamanda kişinin bir müslüman olarak kalitesizliğini de ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Zikredilen hakikatlerden hareketle Müslüman ailesinin problemlerinin ancak Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hayatını özellikle de aile hayatını ayrıntılarıyla öğrenmekle çözülebileceği kanaati ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Hız. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*. çev. Tuba Asrak Hasdemir. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999.
- Acarlıoğlu, Ahmet. *Sahâbe Ailesinde Sorumluluklar*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

- Afifi, Abdullah. *el-Mer'e fi Cehiliyyetihe ve İslâmihe*. 4 Cilt. Medine: Mektebetü's Sikafe, 2. Basım, 1932.
- Aiße Abdurrahman bt. Şatı. *Resûlullah (sav)'in Hanımları (Annelerimiz)*. Konya: Uysal Kitabevi, 1987.
- Apak, Adem. "Hz. Peygamber'in Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 43-67.
- Aybey, Salih. "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyaret İşleri Başkanlığı Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2017), 19-33.
- Aydın, Nevzat. "Hz. Peygamber'in Aile Hayatında Eşler Arası İletişimin Temel İlkeleri". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (01 Haziran 2015), 99-129.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud (279/892). *Ensâbü'l Eşraf*. thk. Süheyl Zekkar. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870). *Sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Edebü'l-Müfred (256/870). *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Abdalbâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l İslâmî, 1989.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992.
- Demircan, Adnan. *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Dölek, Adem. "Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber'in Örneği I". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (1) 2/ (2008), 201-232.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275-889). *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- El-Makrizi, Takiyüddin Ahmet B. Ali - Söylemez, Mahfuz. "Ehl-İ Beyt'in Fazileti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 413-447. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000098
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*. İstanbul: Ravza Yayınları, ts.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr eş-Şeybani (240/854). *Tarihü Halife b. Hayyat*. thk. Mustafa Necib Fevâz. Beyrut-Lübnan: **Darul Kütübü'l İlmiyye**, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Prof. Dr. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Heysemî, Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman (807/1404). *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*. thk. Hüsâmüddin el-Kudusî. Kahire: Mektebetü'l Kudusî, 1994.

- İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri el Kurtubî (463/1070). *el-İstîâb fi Marifeti'l Ashab*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Darü'l Cîl, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân (235/849). *el Kitâbu'l Musannef fi el-Ehâdîsi ve'l Âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Habîb, Ebû Câfer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi (245/860). *Kitâbü'l Muhabber*. Beyrut: Âlemü'l Kitâb, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî (852/1448). *Fethü'l Bârî Şerhu Sahihü'l Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Darü'l Mâ'rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (213/828). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Saka vd. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, İkinci Baskı., 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yesar (150/767). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: **Dar el-Kütüb el-İlmiyye**, 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî (774/1372). *el-Bidâye ve'n Nihâye*. thk. Ali Şîrî. Dârü İhyâ'ü't Tûrâsî'l Arabî, ts.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdulah b. Müslim (276/889). *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Darü'l Meârif, 4. Basım, ts.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdulah b. Müslim (276/889). *Uyunü'l-Ahbar*. thk. Yusuf Ali Tavi. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini 273/887. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri (230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî (262/876). *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltu. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahani, 2. Basım, 1973.
- İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (213/828). *Siyer*. çev. Hasan Ege. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbnü'l Cevzi, Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201). *el-Muntazam fi Târîhi'l Ümeme ve'l Mülük*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: **Darü'l Kütüb el İlmiyye**, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l Hasen Ali b. Ebî'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232). *Üsdü'l Gabe fi Marifeti's Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1415/1994.

- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Basım, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferah el-Ensari el-Hazreci Şemsüddin (671/1272). *Câmiü'l Ahkâm-Tefsirü'l Kurtubî*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfiş. Mısır: Darü'l Kütüb el-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari (179/795). *el-Muvattâ*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mûsa b. Ukbe, Ebû Muhammed Musa b. Ukbe b. Ebû Ayyaş Esedi (141/758). *el-Meğâzî*. thk. Muhammed Bakış Ebû Malik. Fas: İbn Zehr Üniversitesi, 1994.
- Mûsulî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenna b. Yahya b. İsa b. Hilal et-Temimi (h.307). *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Darü'l Me'mun, 1984.
- Münâvî, Zeynüddin Ahmed b. el-Med'uv bi Abdurra'uf b. Tâc el-Ârifin b. Ali b. Zeyd el-Âbidin (1031/1621). *Fezû'l Kadîr Şerhü'l Kadîr*. Mısır: Mektebetü't Ticâriyye, 1356/1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/875). *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (303/915). *es-Sünenü'l-Müctebâ*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Nüveyrî, Şihâbu'd-Din Ahmed b. Abdulvehhab (733/1332). *Nihâyetü'l Ereb*. thk. Müfid Kamiha - Dr. Hasan Nuruddin. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2004.
- Öner, Abdulkerim. "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber'in Örnekliliği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (19 Ekim 2020), 169-182.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzâk (211/827). *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Söylemez, Mahfuz. "Hz. Peygamber'in (sas) Bir Günü Üzerine". *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Gündelik Yaşam*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebû'l Kâsım (360/970). *el-Mu'cemü'l Kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2., ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebû'l Kâsım (360/970). *Mu'cemü'l Evsât*. thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed. Kahire: Darü'l Haremeyn, ts.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, 310/923. *Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Mısır: Darü'l Marife, 2. Basım, ts.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es_Sülemi (279/892). *Câmiü't-Tirmizî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi (207/823). *el-Meğazi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Darü'l Kütüb, 3. Basım, 1984.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Yeniçeri, Celal. *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat : Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Muhammet. "Medeni Surelerde Hz. Peygamber'in Aile Yapısından Örnekler". *10. Tefsir Akademisyenleri Buluşması*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, ts.
- Zehebî, Şemsu'd Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347). *Târihü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhiri ve'l A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûri. Beyrut: Darü'l Kitabü'l Arabiyye, 1993.

ORGANİZE TEVERRUK ÜZERİNE BİR ANALİZ VE TKBB DANIŞMA KURULU VE AAOIFI STANDARTLARININ MUKAYESESİ

ORGANIZED TAWARRUQ ANALYSIS AND COMPARISON OF PARTICIPATION
BANKING ASSOCIATION OF TURKEY (PBAT) ADVISORY BOARD AND AAOIFI
STANDARDS

İSMAİL HALİTOĞLU

DR. KUVEYTTÜRK KATILIM BANKACILIĞI UYUM YÖNETİCİSİ
DR. COMPLIANCE MANAGER AT KUVEYT TURK PARTICİPATION BANK

ihalidi@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4983-6074>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.997443>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Halitoğlu, İsmail, "Organize Teverruk Üzerine Bir Analiz ve TKBB Danışma Kurulu ve AAOIFI Standartlarının Mukayesesi [Organized Tawarruq Analysis And Comparison of Participation Banking Association of Turkey (PBAT) Advisory Board and AAOIFI Standards]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 661-695.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ORGANİZE TEVERRUK ÜZERİNE BİR ANALİZ VE TKBB DANIŞMA KURULU VE AAOIFI STANDARTLARININ MUKAYESESİ

Öz

Kur'an ve Sünnet'te yer alan yasaklardan biri faizdir. İslam dini, faize götürecektensebepleri iki cihetten kapatmıştır. Faizle borç veren açısından Peygamber Efendimiz (s.a.v) onu karşılığı olmayan bir kârı almaktan, kabzetmediği bir şeyi satmaktan, yanında bulunmayan bir şeyi satmaktan, vadeli ile vadelinin mübadelesinden (el-kâli' bi'l-kâli') men etmiştir. Çünkü bu tasarruflardan her biri alacaklı açısından faiz doğurmaktadır.

Alacaklının üçüncü taraf dahi olsa muavazalı akitlerde fazlalık alması nasıl haram kabul edilmişse aynı şekilde borçlu için de muavazalı işlemlerde üçüncü taraf dahi olsa fazlalık vermesi haramdır. Zira İslam dini bu konuda bir ayırım gözetmeksizin faiz alınmasını da verilmesini de haram saymıştır.

Çağdaş İslam hukukçuları, satın alma emri veren murabaha işleminin kurallarını tartışırken bu hükümlerin farkında olarak meseleyi ele almışlardır. Bundan hareketle murabaha işleminde bankanın murabahaya konu mala sahip olması gerektiğini ve müşteriye vadeli olarak satmadan önce ilgili malın tazmin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Şayet murabahaya konu mal, finansman talebinde bulunan müşteriye önceden satılmış olursa banka kendinde bulunmayan bir malı satmış olacak veyahut borcun satımını gerçekleştirmiş olacaktır. Bu işlemler ise İslam hukukuna göre faiz ihtiva eden işlemlerdir.

Faizin borçlu cihetinden yasaklanmasının ise İslam hukukunda bir özel değeri genel olmak üzere iki şekli söz konusudur. Özel olan şekli ine satışının yasaklanması biçiminde vuku bulmuştur. Genele gelince onlar da malın korunmasına dair ortaya konan şer'i kurallardır.

Faiz, büyük bir zulüm ve insanların mallarını haksız yere yemektir. İşte bu düsturdan hareketle, İslami bankalar bu haksızlığı ve zulmü bertaraf edecek şekilde faizsiz sistemi işletmek üzere ortaya çıkmıştır. Bu bankaların sorumluluğunu üzerine alan kimseler, İslam hukukunun kaidelerine ve prensiplerine uygun olacak şekilde faizli sisteme alternatifler geliştirmek ve insanların ihtiyaçlarını faizden uzak durarak karşılayabilmek için gayret göstermişlerdir. İlk ortaya çıktığı zamanlarda emek-sermaye ortaklığı (mudarebe) ve murabahalı (üzerine kâr ilave ederek) satış işlemleri zemininde hizmet veren İslami finans sektörü, ilerleyen yıllar ve gelişen konjonktür içerisinde yeni faizsiz finans ürünleri ortaya koymak adına çalışmalar yürütmüştür. Klasik fıkıhta çokça kullanılan selem ve istisna' akitleri, murabaha, icare ve mudarebe temelli sukuk ihraçları İslami bankacılık noktasında üzerinde çalışılan faizsiz finans ürünlerinden bazılarıdır. Bunun yanında İslami finans, sadece bankacılık alanında değil sigortacılık sahasında da tekaful adı altında faizsiz bir model sunmak amacıyla çalışmalara zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak bu kurumların müşterilerine sağladığı finansman formleri de gelişmiştir. Bu formlerden birisi de nakit ihtiyacını karşılamanın başarılı bir yolu olarak düşünülen teverruk ürünüdür. Bu işlem zaman içerisinde İslami Bankacılık işlemleri arasında yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki, bazı ülkelerin İslami bankalarındaki finansal işlemlerde teverruk, işlem hacmi bakımından temel finansal ürün haline gelmiştir. İslami finans geleceği üzerindeki etkisini ve hükmünü anlamak, diğer finansman biçimlerinin ekonomik yönünü bilmek amacıyla banka teverruku sürecine ışık tutma gereği duyuldu. TKBB Danışma Kurulunun çıkardığı standardın ardından Teverruk meselesi bu günlerde Türkiye'de İslami bankacılık alanıyla iştigal eden hukukçular ve iktisatçılar arasında tartışmaya mahal olan konulardan biridir. Konu, İslami bankalar başta olmak üzere teverruka almış finans kuruluşlarını ge-

leneksel bankacılık finansman uygulamalarına yaklaştırdığı için önem arz eden bir konudur.

Bu çalışmada ilk olarak teverruk işleminin kavramsal çerçevesi üzerinde durulmuştur. Sonrasında ise banka teverrukunun terim anlamı bağlamında ine satışı ile bağlantısı ele alınmış, ardından teverruk çeşitleri incelenmiş daha sonrasında ise konu, sedd-i zera'i ve hiyel konuları ile mukayese edilerek incelenmiştir. Çalışmanın sonunda ise AAOIFI Standardı ile TKBB Merkezi Danışma Kurulunun yayınlamış olduğu teverruk standartlarının ayrıntılı bir şekilde incelemesi yapılmıştır. Sonrasında ise her iki standart için bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İne, Teverruk, Sedd-i Zerâi', Yapılandırma, Hile, Karz, Limit.

ORGANIZED TAWARRUQ ANALYSIS AND COMPARISON OF PARTICIPATION BANKING ASSOCIATION OF TURKEY (PBAT) ADVISORY BOARD AND AAOIFI STANDARDS

Abstract

One of the prohibitions in the Qur'an Al-Kareem and Sunnah is interest. Islam blocked the reasons that lead to interest in two ways. From the point of view of the lender with interest, the Prophet (pbuh) forbade one from taking a profit that is not remunerated, from selling something one did not receive, from selling something one does not have with him, and from conducting the sale of al-kali bil-kali. Because each of these issues creates interest for the creditor.

Just as it is considered forbidden (haram) for the creditor to have interest, even if it is a third party, in contracts with reciprocal costs, it is also forbidden (haram) for the debtor to give interest in such transactions, even if it is a third party. This is because Islam forbids taking or giving interest without any exclusion in this regard.

Modern Islamic jurists (Ulama of Fiqh) have considered the issues knowing these provisions while discussing the rules of the murabahah transaction, which gives the purchase order. Based on this, they stated have that in the murabahah transaction, a bank must own the goods subject to the murabahah and that it must undertake the indemnification responsibility of the related goods before selling it to the customer on a credit basis. If the goods subject to the murabahah transactions is sold beforehand to the customer requesting financing, a bank will have sold a goods that it does not have or will have sold the debt. These transactions are of the ones which contain interest according to Islamic law (Fiqh).

The prohibition of interest on the part of the debtor has two forms in Islamic law, one specific and the other general. The specific form occurred in the form of the prohibition of the sale and buyback transaction (inah). The general form points to the rules of shariah regarding the protection of goods.

The interest is of great persecutions, and the eating of people's goods in a way unfairly. Based on this principle, Islamic banks have emerged to operate the interest-free system in a way that will eliminate this injustice and oppression. Those who took the responsibility of these banks tried to develop alternatives to the interest system in accordance with the rules and principles of Islamic law and to meet the needs of people by avoiding interest. The Islamic finance sector, which served on the basis of labor-capital partnership (mudarah) and murabahah (adding profit), when it first emerged, has carried out studies to introduce new interest-free finance products in the following years and the developing conjuncture. Salam and istisnâ' contracts, which are widely used in classical fiqh, and sukûk issues based on murabahah, icâra (lease) and mudarah are some of the interest-free finance products studied at the

point of Islamic banking. In addition, studies have started to offer an interest-free model under the name of takāful in Islamic finance, not only in the field of banking but also in the field of insurance. In parallel with the emerging developments the funding formulas provided by these institutions to their customers have also improved. One of these formulas is tawarruq product, which is considered to be a successful way to meet the cash need. This transaction has become widespread among Islamic Banking transactions over time, so tawarruq has become the main financial product in some countries' Islamic banks' financial transactions in terms of transaction capacity. Therefore, it was necessary to shed light on the process of bank tawarruq in order to understand the impact and provision of it on Islamic Finance's future and to know the economic aspect of other funding forms. The tawarruq is one of the issues that causes discussing between jurists and economists who interested in Islamic banking sector in Turkey, following the standard issued by the PBAT Advisory Board. The issue is an important issue as it brings closer financial institutions that are accustomed to tawarruq, especially Islamic banks, to traditional banking financing practices.

In this study, firstly, the conceptual framework of the tawarruq transaction is analysed. Afterwards, the connection of bank tawarruq with the sale and buyback was examined in the context of terminological meaning. Then, the types of tawarruq was examined and the subject has been examined by comparing it with the subjects of sadd al-zarāi' and hiyal. At the end of the study, the AAOIFI Standard and the tawarruq standard which published by the PBAT Central Advisory Board were examined in detail. Afterwards, an evaluation was made for both standards.

Keywords: Islamic law, Inah (Sale and Buyback), Tawarruq, Sadd al-Zarāi', Configuration, Deception, Debt (Kardh), Limit.

GİRİŞ

İslami bankacılığa dair meselelerde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi banka tevrruku meselesidir. İslami Finans Kurumları Muhasebe ve Denetleme Teşkilatı (AAOIFI) tarafından yayınlanan şeriat standartları içerisinde İslami finans kurumlarında tevrrukun uygulanma koşullarına dair özel bir standart yayınlamıştır. Konu, TKBB Danışma kurulu tarafından ülkemizde de münakaşa edilmiş ve tevrruka dair standart hazırlamak için atölyeler düzenlenmiş ve resmî sitesinde tevrruka dair bir standart yayınlamıştır.¹ Bu standartların yayınlanması nedeni, söz konusu finansal aracın uygulama kolaylığı, diğer finansman komplikasyonlarından bağımsız olması, finans sisteminin bel kemiği olan likidite mevcudiyeti ve kurumların nezdinde devam eden işlemleri garanti etmesi nedeniyle konvansiyonel bankalar da dahil olmak üzere katılım bankaları ve diğer finans kuruluşları tarafından ciddi rağbet görmesidir. Ayrıca bu finansman aracı İslam alimleri arasında ihtilafa sebep olmuştur. Kimi ulema karşılıklı rızaya dayalı ve bey-i İne işlemi olmadığını ga-

¹ <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/uploads/standartlar/261eb8a7e33cef972f75d41890acb31e.pdf>.

ranti eden üçüncü bir tarafın varlığına binaen bu işleme cevaz vermişlerdir. Kimisi ise caiz olması için birtakım şartlar ortaya koymuşlardır. Bazıları ise bu finansman aracını her ne surette olursa olsun caiz görmemişlerdir.

Konuya dair ihtilaflar kanaatimizce birçok sebebe dayanmaktadır. Bu sebepler şunlardır:

1. Modern ve klasik dönem fakihleri arasında Hanbelilerden varid olmuş bireysel tevrukun hükmü ile bağlantılı olarak banka tevrukunun hükmü çerçevesinde meydana gelen ihtilaf bu sebeplerden ilkidir. Klasik dönemde bireysel tevruka dair Ömer b. Abdülaziz gibi bazı ulema mekruh, İbn-i Teymiye gibi birtakım ulema ise bu finans ürününün haram olduğu noktasında kanaat belirtse de cumhur uleması cevazı yönünde görüş bildirmiştir.²

2. Söz konusu işlem hakkında fetva veren bazı âlimlerin benimsediği metodolojik ilkelerdeki farklılık diğer bir sebeptir. Bazıları bey akdi için izin verilen genel ilkeyi esas almış ve bu işlemin ancak sarih bir delille haram kılınabileceği yönünde görüş serdetmişlerdir. Bazıları ise mezhep doktrinlerini dengeleme mantığından hareketle hangi görüş ağır basarsa o görüşe meyledilip amel edilmesi teklifinde bulunmuştur. Birtakım ulema ise bu konuda araştırma yapanların ve fetva verenlerin mübah olduğuna dair hükümlerinde birçok şüphe bulması nedeniyle bankaların yaptığı bu işlemler hakkında ihtiyatlı davranmışlardır. Bazı ulema ise bu işlem hakkında makasid ve maslahatı itibara almış ve İslami işlemlerin makasidlerine uyumlu olanı dikkate almışlar, uyumlu olmayanlarını da dikkate almamışlardır.

3. Bazı bankaların bu işlemi akdin tabiatını ihlal edecek şekilde basite indirgemesi ya da murabaha, vekalet veya başka meşru isimler altında sunması nedeniyle tevruk işlemlerinin derinliği ve prosedürlerinin detaylı olması başka bir sebeptir.

4. Mecma'ul Fıkhi'l İslami'nin bireysel tevruka cevaz veren fetvası,³ akabinde bu fetva ve hükümlerinin organize banka tevrukuna da indirgenmesi ve bazı bankaların bu indirgemeye dayanarak fetva meclisinin belirlediği şartlara dikkat etmeksizin tevruka ruhsat vermektedir.

Ulemanın banka tevrukunun meşruiyeti ve iktisadi etkinliği noktasındaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Son olarak bu konuda TKBB Danışma Kurulu da bir standart yayınlamıştır. Bunun içindir ki; ulema arasındaki görüş ve delil farklılıklarını özet şekilde sunmakve tanımları

² İlgili görüşler ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde verilecektir.

³ İslam Fıkıh Akademisi, Tevruk Tarifi, 1419/1998; AAOIFI, Tevruk Standardı, (Riyad: 2010), s.767; TKBB, Tevruk Standardı, s.5.

çerçevesinde îne ve teverrick arasındaki bağı ortaya çıkarmak ve özellikle bazı organize teverrick şekilleri ve îne satışı arasında ıstılahi alakayı tespit etmek amacıyla bu analiz çalışmasının yapılmıştır.

Yine bu çalışmada banka / organize teverricku çerçevesinde ulemanın ihtilaf ettiği usulî esaslara ek olarak akitlerde hile konusunu da içine alacak şekilde seddi zerâi kaidesi de ele alınmıştır. Zira akitlerdeki hile meselesi, banka teverricku çerçevesinde ileri sürülen akli ve nakli delillerdeki farklılık nedeniyle tartışma konusudur. Ayrıca bu çalışma, ek deliller çerçevesinde ve gerek TKBB Danışma Kurulunun gerekse AAOİF'nin çıkarmış olduğu standartları okuyarak îne satışına alternatif, faiz hilelerinden uzak bir şekilde bir tercih yapma uğraşında olduğu anlaşılmaktadır.

1. BANKA TEVERRUKU TERİMİNİN ELEŞTİREL BİR ÇALIŞMASI VE İNE SATIŞI İLE BAĞININ İNCELENMESİ

Banka teverrickunun ilk sorunu onun ıstılah anlamıyla îne satışı terimi arasındaki bağdan kaynaklanmaktadır. Hanbeli mezhebinin çoğunluğu teverrick terimiyle îne teriminin farklı olduğu kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla onlar, teverrick bahsini ele alırlarken îne bahsinden farklı olarak incelemişlerdir. Cumhuriyet ise teverricku, îne satışının terimlerinden biri saymış ve konuyu ele alırken îne bahsi içerisinde değerlendirmiş, organize teverrick başta olmak üzere çoğu suretinde ve hükmünde îne ile aynı hükme tabi tutmuşlardır.

1.1. Teverrick

1.1.1. Teverrickun tarifi ve çeşitleri

Teverrick, “teverreka” kelimesinin masdarı olup “teverreka'l hayvan” yani “Hayvan yaprağı yedi.” denir. “Verik” ise gümüşten basılmış dirhemi ifade eder. Zayıf olan bir görüşe göre ise bu kelime basılmış ya da basılmamış bütün gümüşleri ifade eder. Teverrick klasik dönem içinde gümüş para talebi anlamında kullanılmıştır. Modern dönemde ise, kâğıt para talebi için bu kelime kullanılır ki bu, aynı kelimedenden türetilen doğru bir dilsel kullanımdır.⁴

Teverrick terimi Hanbeli Mezhebi içindeki telifler arasında yayılmıştır.⁵

⁴ Zeynüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir er-Razi, Muhtarü's Sıhah, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beirut: Mektebetü'l Asriyye, 1999), 337; Muhammed b. Mükrim Ebu Fadl Cemalüddin İbn Manzur, Lisânü'l Arab (Beirut: Dâr Sadır, 1414/1994), 1/375; Ahmed b. Muhammed b. Al, el-Feyyumi, el-Mişbâhu'l-münir fi ğaribiş-şerhi'l-kebir li'r-Râfi'i (Beirut: Mektebetü'l İlmiyye, 1414 h.), 2/655; Heyet, el-Mevsuatü'l Fikhiyye (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1988) 14/147.

⁵ Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvi, el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf (Beirut: Dar İhya'üt Türesi'l Arabi), 4/337; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin el-Buhuti, Değâ' iku üli'n-

Hanbeli mezhebi dışında ise teverruk, îne satışı içinde zikredilmektedir. Teverrukun terim anlamına gelince onun, teverrukun çeşitlerine göre farklı anlamları olduğu görülür. İslam hukukçuları ise teverrukun üç çeşidi olduğunu zikretmişlerdir.

a. Bireysel Teverruk: Mecma'u'l-Fıkhî'lİslami, bireysel teverruku şu şekilde tanımlamıştır: “Nakit temin etmek amacıyla satıcının mülkünde ve zilyesinde olan malın vadeli olarak satın alınıp üçüncü bir şahsa peşin olarak satılmasıdır.”⁶ Buna çağdaş kaynaklarda “fikhî teverruk” da denilmektedir. Nitelendirmenin böyle olmasının sebebi ise işlem sürecinde taraflar arasında açık veya zımnî bir anlaşmanın, düzenin, işbirliğinin söz konusu olmamasıdır.⁷

b. Organize Teverruk ve Banka Teverruku: Organize teverruk ise, satıcının müteverrukın/müşterinin nakit elde etmesi için düzenleme yapmasıdır. Bu da şu şekilde olmaktadır: Satıcı malı müteverrukı vadeli olarak satar. Daha sonra malı müteverrukın temsilcisi olarak başka birine peşin olarak satar. Peşin olarak aldığı semeni de müteverrukı teslim eder.⁸

Banka Teverruku ise katılım bankasının nakit ihtiyacı olan müşterinin talebiyle, genellikle uluslararası bir piyasadan satın aldığı bir emtiayı müşterisine vadeli olarak ve kâr eklemek suretiyle satıp, sonra da müşterinin vekili olarak tekrar aynı piyasada bu emtiayı başka bir aracı vasıtası ile peşin olarak satması, sonrasında da nakdi nakit ihtiyacı olan müşteriye teslim etmesidir.⁹

Günümüzdeki birçok ilim adamı banka teverrukunu, öncesinde mura-baha ile satın alımın taahhüt edildiği organize teverruk ile aynı saymıştır. Zira organizasyon açısından ikisi de aynıdır. Yalnızca organizasyonu kimin yaptığı noktasında organize teverruk ile banka teverruku arasında farklılık oluşmaktadır.

nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Beyrut: Alemül Kütüb,1993), 2/26.

⁶ İslam Fıkıh Akademisi, *Teverruk Tarifi*, 1419/1998; AAOIFI, *Teverruk Standardı* (Riyad: y.y., 2010), 767; TKBB, *Teverruk Standardı*, 5; İsmail Cebeci, “Teverruk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 2/594-595.

⁷ Servet Bayındır, *Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk Ve Ges'in Fıkhî Tahlili*, Fıkhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri, (İstanbul:2012), s.157.

⁸ Sami b. İbrahim, *Teverruk ve Organize Teverruka Dair Çalışma* (Mekke: İslam Fıkıh Akademisi, 2003), 40.

⁹ İslam Fıkıh Akademisi, 17. *Toplantı*, 1424/2003; TKBB, *Teverruk Standardı*, 5.

1.1.2. Teverrukun Şekilleri

1.1.2.1. Bireysel teverrukun suretleri

Bireysel Teverrukun meşhur üç tane sureti bulunmaktadır:

1. İlkinde kişi nakit ihtiyacı duyar. Ancak borç alacak kimseyi bulamaz ya da kimseden borç almak istemez. Bundan dolayı vadeli bir mal alır. Sonrasında bu malı, ilk satıcıdan farklı olarak niyetini ve nakde olan ihtiyacını bilmeyen başka bir kimseye satar.

2. İkinci surette ise müteverrik tüccardan borç ister. Tüccar elinde nakit olmadığını söyler. Ancak şöyle bir teklifte bulunur: “Senin piyasada satabilmen için sana bir yıl vadeli olarak satayım.” Sonrasında satıcı, malı müteverrika vade farkı gözetmeksizin piyasa fiyatından satar.

3. Son suret ise ikinci suret gibidir. Ancak bu surette satıcı, malı müteverrika satarken vade farkını gözeterek piyasa fiyatında daha yüksek bir şekilde satar.

ed-Darîr, ilk iki surette anlaşmazlık çıkmasını uzak görmüş ancak üçüncü surette anlaşmazlık çıkacağını belirtmiştir.¹⁰

1.1.2.2. Organize teverrukun şekilleri

Banka teverrukuna gelince onun da birçok sureti bulunmaktadır:

1. İlk suretinde banka, malı uluslararası ya da yerel piyasadan peşin olarak alır. Sonrasında müteverrika vadeli olarak satar. (ki bu müteverrik çoğunlukla birey olduğu gibi, bazı durumlarda başka bir banka, şirket ya da kurum da olabilir.) Sonrasında bankaya bu malı üçüncü kişiye peşin olarak satması için vekalet verilir. Ancak bu durumda mal üzerinde herhangi bir hareketlilik olmamaktadır. Bu, banka teverrukunun en meşhur suretidir.

2. İkinci suret de bazı bankaların ister cari hesabın ister kredi kartı hesabının açık olduğu işlemlerde bankaya her defasında teverruk işlemi yapma yetkisi vermesi konusunda müşterinin imzasını peşinen aldıkları surettir. Bu suretin amacı bankanın açık hesaplar üzerinden likidite artışı sağlamak içindir.¹¹

3. Ters Teverruk: Ters teverruk da banka teverruku ilkelerine göre yapılır. Ancak burada müteverrik müşteri yerine bankanın kendisi olur. Ters teverrukun örneği şu şekildedir: Banka müşterisi, belirli bir malı satın alması için bankaya belli bir meblağ para yatırır, banka onun adına bu malı satın aldıktan sonra üzerinde anlaştıkları bir kâr ile yine onun vekili sıfatıyla vadeli olarak kendisine (banka) satar. Söz konusu bu işlem, ters teverruk ya

¹⁰ Siddık el-Darîr, *Banka Teverruku* (Fıkhî Görüş), 1425/2004.

¹¹ Monzer Khaf, “Çağdaş Uygulamada Banka Teverruku”, Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi'nde gerçekleştirilen İslami Finans Kurumları Konferansı (2005).

da ters murabaha olarak adlandırılır. Zira mutad olan teverrick ve murabaha işlemlerinde banka, satıcı yani alacaklı; müşteri ise borçlu konumdadır. Ancak bu işlemde müşteri alacaklı, banka borçlu konumuna geçmektedir. Zira bankanın bu işlemde maksadı peşin mal satımı ile nakit ihtiyacını karşılamaktır. Ters teverrick kapsamında ayrıca yabancı bankalara nakit para yatırmak, uluslararası piyasadan nakit olarak mal satın almak ve sonra ileri bir tarihte kendisine satmak için yetkilendirme de mevcuttur.

Ters teverrick, organize teverrick ilkeleri üzerine kurulu olduğundan onun hükümlerine tabidir. Ancak ters teverrick, işgücü piyasası ve üretim finansmanı noktasında ekonomik ihtiyaç nedeniyle gerekli değildir. Zira doğrudan teverrick ihtiyaç sahiplerine nakit sağlama ihtiyacını zaten karşılamaktadır.¹²

Bunlara ek olarak, müşterilerin ters teverrickteki mevduatları için sermaye garantisi neredeyse tamamlanmıştır. Bu da riskin tamamen sıfıra indirilmesi demektir. Dolayısıyla da bu işlem, konvansiyonel bankalardaki faiz sistemine benzer hale gelmektedir.

Ters teverrickta akdin tarafları hususunda banka akdin her iki tarafını da temsil etmektedir. İlk olarak banka, müşterinin satış için vekilidir. İkinci taraf olarak da bankanın kendisi asaleten satın almak için akdin tarafını oluşturur. Sonuç olarak banka, müşterinin hesabından parayı alıp, müşteri malı görmeden ya da herhangi bir riski üzerine taşımadan alım satım işlemini gerçekleştirir ve kâr payı ile parayı yeniden müşterinin hesabına aktarır.

1.2. İne Satışı

İne, lügatte “borç verene herhangi bir menfaat sağlamayan borç (selef)” anlamında kullanılır. “Adam İne yaptı.” dediği zaman bununla birisine vadesi ve fiyatı belli bir şekilde mal satma, sonrasında da sattığı o malı kendi sattığı fiyattan daha düşük bir fiyata satın alma anlaşılır.¹³

İnenin terim anlamında ulema arasında İnenin suretlerinden kaynaklı ihtilaflar sebebiyle bir ittifak yoktur. Ancak klasik dönem ulema arasındaki en meşhur tarifi ise şudur: “Bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır.”¹⁴

¹² İslam Fıkıh Akademisi, 19. Toplantı, Karar No: 197 1430/2009; TKBB, *Teverrick Standardı*, 5.

¹³ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, 13/306.

¹⁴ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefb. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mülhezzeb* (Medine: el-Mektebetü's Selefîyye), 10/153; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Darü'l Fikr, ts.) 2/106; Desuki, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, 4/143; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye el-Harrâni, *Mecmuu'l Fetava*, nşr. Abdurrahman el-Muhtar (Beyrut: Darü'l Arabiyye, 1978), 29/430; İbn Abidin Muhammed Emin b. Ömer b.

el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye, îneyi en sık yorumlandığı şeye göre tanımlamayı seçmiş ve “İne satışı, karşılıksız fazlalığı helal kılmak amacıyla alışveriş su-
retinde gerçekleştirilen borç işlemidir.”¹⁵ şeklinde tanımlamıştır.

1.3. Teverruk ve İne'nin Tarifleri-Hakkında Analizin Yapılması

Teverruk ve İne'nin lügat ve terim anlamları mukayese edildiğinde bu akitlerin kuruluş amaçlarının aynı olduğu görülür kibu amaç da nakit talebidir. Bununla beraber bu işlemler, peşin alınan meblağın vade farkı gözetilerek ileri bir tarihte daha fazla ödenmesi noktasında daortaktır. Ancak bu işlemler akde konu olan malın geri alınması hususunda farklılık arz ederler. İne satışında akde konu olan mal yeniden satıcısına döner. Ancak teverrukta müteverruk bireysel teverruk işlemi gerçekleştiriyorsa, akit konusu malı satıcının bilgisi ve dahli olmaksızın başka bir müşteriye satmaktadır. Şayet organize teverruk işlemi tertip ediliyorsa bu durumda ilk satıcı ya üçüncü kişiye satmak için vekil olur ya da ilk satıcıya malı geri vermek üzere akit kurulur. Bu bariz fark sayesinde teverruk ve îneyi birbirinden ayıran bazı Hanbeli imamları, organize teverruku îne satışı kapsamına almışlardır.¹⁶

Organize teverrukun înenin kısımlarından biri olarak değerlendirilmesi noktasında seleften gelen eserler de meseleyi kuvvetlendirmektedir. Özellikle organize teverrukun îne olarak açıklanması hususunda Abdurrezzak b. Hemmam ve İbn Ebî Şeybe'nin Davud b. Ebî Asım es-Sekafiden yaptıkları rivayet önemlidir. Bu rivayet de şu şekildedir: Davud b. Ebî Asım es-Sekafî'nin kardeşi ona demiştir ki; “Bana îne olarak mal satın almanı istiyorum. Onu benim için talep et.” Davud da: “Bende yiyecek (mal) var dedim ve bu yiyeceği ona vadeli altın karşılığı sattım.” O da onu teslim aldı. Sonra bana dedi ki: “O malı benden satın alacak müşteri bul” Dedim ki; “Ben o malı senin için satarım ve malı onun adına sattım. Bundan dolayı içime bir şey düştü. Meseleyi Said b. Müseyyeb'e sordum. Dedi ki: “Sen o malın sahibi misin?” O malın sahibi olduğumu söyledim. Said de dedi ki: “Bu işlem mahza faiz işlemidir. Ana malını al. Fazlalığı da geri iade et.”¹⁷ İmam Malik'in konu hakkında Müdevven'e de geçen fetvası ise şöyledir: “İbn Kasım dedi ki: ‘İmam Malik'e malı vadeli olarak 100 dinara satan

Abdilaziz el-Hüseyni ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dar İhyâ'üt Tüراسî'l Arabî, 1998) 7/480; H. Yunus Apaydın, “İne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/283-285.

¹⁵ Heyet, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, 9/96.

¹⁶ Nevevi, *el-Mecmû'*; 10/153; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/106; Desûkî, *Hâşîye 'ale's-Şerhi'l kebîr*, 4/143; İbn Teymiyye, *Mecmuu'l Fetava*, 29/430; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7/480.

¹⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî (Beyrut: el- Mektebü'l İslamî, 1983), 8/294-295; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r Rüşd, 1409/1989), 4/557.

adam hakkında sordum. Şayet akit aralarında gerçekleştikten sonra satın alan satıcıya malı ben görmeden başka birisine benim adıma peşin olarak sat derse bu işlemin ne olacağı hususunda İmam Malik'e sordum.' O da bu işlemde bir hayır olmayacağını söyleyip bunu yasakladı."¹⁸

Tarifler üzerinden gerçekleştirilen bu analiz hakkında özet olarak denilebilir ki, organize teverrukun inenin kısımları kapsamında değerlendirilmesi yalnızca Hanefi, Maliki ve Şafii doktrininde değildir. Hanbeli mezhebi de bunu benimsemiştir. Bu kapsamda değerlendirilmesinin sebebi bu işlemlerin bir yönden sahih olmasıdır. Zira îne ve teverruk işlemleri hem sözlük hem de terim anlamı noktasında aynı anlama gelmektedirler. Ancak meselenin bu kapsamda değerlendirilmesi banka teverrukunun îne satışı olması noktasında ulema arasındaki ihtilafları sona erdirmez. Hanefiler îneyi mübah, mekruh ve haram olarak kısımlara ayırmışlar,¹⁹ Malikiler bazı suretlerine cevaz vermiş,²⁰ Şafililerin cumhuru bu işleme cevaz vermiş,²¹ aynı şekilde Zahiriler de caiz olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.²² Hal böyle olunca organize teverruk ya da îne hakkında ihtilaf esasları üzerinden araştırma yapma gerekliliği duyulmuştur. Organize teverruk ve îne hakkındaki ihtilafların dayanak noktası akitlerin hükümleri ve seddi zerâi' kaidesi üzerinde meydana gelen ihtilaflardır. Aynı şekilde îne hakkındaki detaylı deliller üzerindeki ihtilaf da diğer bir dayanak noktasıdır. Dolayısıyla bu yazıda da ilk olarak sedd-i zerâi' üzerindeki sorunları, sonrasında da deliller üzerindeki sorunları ele almak gerekecektir.

2. BANKA TEVERRUKU ÜZERİNDE ZERÂİ' VE HİYEL SORUNU

2.1. Zerai'nin Hiyel ile Alakası

Finansal işlemlerde zerâi' meselesi akitlerdeki ihtilaflardan kaynaklanır. Bu ihtilaf ise, akitlerde itibara alınan terimler (elfâz) ve kalıplar mı (mebânî) yoksa niyetler (makasîd) ve anlamlar (meâni) mı olduğu hakkındadır. Akitlerde muteber olanın elfâz ve mebânî olduğunu düşünenler akitlere dair sedd-i zerâi'yi kabuletmezler; makasîd ve meâniyi itibara alanlar harama götürecek vesilelerin engellenmesi hakkında hüküm beyanındabulunurlar.

¹⁸ Sanhûn Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Riyad: Alemü'l Kütübî'l İslami, 2003), 4/244-248.

¹⁹ İbn Hümmam, *Şerhu Fethi'l Kadir*, 6/396.

²⁰ El-Hattab, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/293.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1993), 3/90; Nevevi, *Ravzatü'l-İlâhîbîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 3/416-417.

²² İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*, thk. Abdülgaḫfâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1988), 9/549.

2.2. Zerâi' Hakkında Anlaşmazlık Noktasının Düzenlenmesi ve Konuyla İlgili Mezhep Alimlerinin Görüşlerinin Açıklanması

Alimler zerâi'î dört kısımda ele almışlardır:

1. Mefsedete sebebiyet verecek zerîa ya da vesile. Örneğin sarhoşluğa sebebiyet veren içki içmek gibi, yalana sebep olan kazif gibi, neseplerin karışmasına sebep olan zina gibi.

2. Mefsedete götürme kasdı olmasa da ona sebep olması ihtimal dahilinde olan fakat mübaha daha yakın olan zerîa ya da vesile. Ancak bu mübah olan şeyin maslahatı mefsedetinden daha fazladır. Bunun örnekleri de şu şekildedir: Nişanlı kızla görüşmek, zalim idareci karşısında doğruyu söylemek.

3. Konusu mübah olan ancak mefsedete götürme kasdı da bulunan zerîa ya da vesile. Hülle maksadı ile yapılan nikah ve faiz kasdı ile kurulan alışveriş akdi buna örnektir.

4. Yine konusu mübah olan mefsedete götürme kasdı da bulunmayan lakin ekseriyetle ona götüren zerîa ya da vesile. Böyle bir mübahın mefsedeti maslahatından daha fazladır. Müşriklerin ilahlarına sövmek buna örnektir.²³

Ulema arasında zerâi' hakkındaki anlaşmazlıklar yukarıda zikredilen üçüncü ve dördüncü kısım ile ilgilidir. Zira birinci kısmın yasak olması hususunda ve ikincinin mübahlığı noktasında aralarında ittifak vardır. Ulema üçüncü ve dördüncü kısımda ihtilafa düşmüşlerdir. Maliki ve Hanbeliler, bu tür zeriaların yani üçüncü ve dördüncü kısımdakilerin engellenmesi gerektiği görüşündedirler. Zira bu kısımlardaki mübah olan haller makâsîd-ı şerîanın bozulmasına sebebiyet verecek cinstendir.²⁴ İmam Şafii ve İbn Hazm ise, akitlerde mefsedet kasdının ortaya çıkmasına ya da çıkmamasına yönelik bir ayırım benimsemişlerdir. Şayet akitlerde faiz gibi haram ve mefsedet kasdı ortaya çıkarsa İmam Şafii ve İbn Hazm bunu caiz görmezler.²⁵ Şatîbî, buna dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: "Sonra İmam Şafii'nin 'Herhangi bir şeyin kalkan yapılarak ribaya ulaştırılması caizdir' demesi doğru değildir. Şu kadar var ki o, yasak olan şeye karşı kasdı açık olmayan kimseyi töhmet altına sokmamaktadır. İmam Malik ise, abes (lağv) bir fiilin zuhuru sebebiyle onu itham etmemektedir; zira bu abes (lağv), yasak olana yönelik kasdın bulunduğu delil olmaktadır. Böylece sedd-i zerâi' kaidesinin genel anlamda dikkate alındığı konusunda ittifak bulunduğu

²³ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 559.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asf*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâr İbn Hazm, 2012), 1/226; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mîsrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dârü'l Garbî'l İslâmî, 1994), 1/152.

²⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 10/162; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âşâr*, 7/622.

ortaya çıkmaktadır. Karafî'nin açıklaması da şu şekildedir: "Malikilerin çoğunun düşündüğünün aksine seddi zerâi' bu mezhebe özgü değildir. Aksine Maliki dışındaki ulemanın çoğu da seddi zerâi'yi kabul etmiş hatta harama götürecektir zeria'nın engellenmesi üzerine de icma etmişlerdir.²⁶ Bütün mezheplerin zerâi' hakkında çalışma yaptıkları doğrudur ve ihtilafa düştükleri nokta ise zerâi'nin gerekçesi hakkındadır.

İmam Şafî ve İbn Hazm'ın akdin fasit olması için zeria'nın haram olmasının kesinliğini şart koşması, zeria hakkındaki ihtilafın hükmün aslında bir ihtilaf değil; gerekçesinde bir ihtilaf olduğuna delildir. İmam Şafî demiştir ki: "Benim asıl görüşüm, zahirde geçerli görünen bir akdi töhmetle ya da alıcı satıcı arasındaki örfle batıl saymamaktır. Ben zahirde sahih görünen bir akdi geçerli sayarım. Ancak akdi fasit kılacak bir niyet ortaya çıkarsa o akdi de mekruh görürüm. Ki, bir adam birini öldürmek için kılıç satın alsın bu akdi mekruh görürüm. Ama bu noktada satıcının bu kılıcı satmasını haram görmem. Zira müşteri kılıcı satın aldıktan sonra öldürecek kişi öldürmeyebilir. Dolayısıyla bu alışverişi fasit bir akit olarak görmem. Yine aynı şekilde bir adam şarap yapılacağı düşüncesiyle üzüm satsa burada kerahet vardır. Ancak akit fasit değildir. Zira satıcı üzümü helal olarak satmıştır. Üzümün şarap yapılmaması da imkân dahilindedir. Mut'a nikahı da benim nezdimde batıldır. Ancak bir erkek, bir kadınla bir gün ya da daha az veya daha çok bir zaman niyetiyle sahih bir nikah akdi icra etse bu nikah akdi fasit olmaz. Ben ancak akitte fasit şart yazılmışsa onu fasit sayarım.²⁷

İne meselesi hususunda ise, İmam Şafî, ineyi ine yapacak kişinin fasit niyeti ortaya çıkmadığı sürece diyaneten haram görür, kazaen batıl görmez. Yani akdi bozamaz. Ancak ine yapacak kişinin akit konusu malın birinci satıcıya döneceği şeklindeki şartıyla birlikte niyeti ortaya çıkarsa işte o zaman hem diyaneten hem de kazaen bu işlemi haram olarak görür.

Zahiri mezhebinin görüşü de Şafî mezhebine mutabık olacak şekildedir. Nitekim İbn Hazm şöyle demiştir: "Kişi bir malı peşin ya da vadeli bir şekilde satsa o sattığı malı aynı fiyata ya da daha fazlasına veyahut daha azına alabilir. Yine daha kısa vadeli ya da daha uzun vadeli şekilde de alabilir. Yaptığı bu işlemler helal olup herhangi bir keraheti yoktur. Ancak malı sattıktan sonra yaptığı bu işlemleri ilk akit esnasında şart koşarsa o zaman

²⁶ Şihâbüddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkihü'l-fuşûl fi'l-uşûl* (Kahire: Mektebetü'l Külliyyeti'l Ezheriyye, 1993), 200.

²⁷ Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İdris B. Abbâs. *El-Ümm*. (Beyrut: Darü'l Küttübü'l İlmiyye, 1993). 3/79

bu işlem haram, akit de feshedilmiş olur. Böyle bir işlem de gasp hükümleri arasında değerlendirilir. Ki bu İmam Şafî'nin sözüdür.”²⁸

Yukarıda zikredilen zeriaların açıklanması ve ihtilafların ele alınmasıyla beraber mesele, banka teverruku açısından nihayete ermiş değildir. Geriye sorunun külli asılda cüz'i meselenin istisna tutulması gibi istisnadan hali olduğundan emin olmak için delillerin ayrıntılı olarak eleştirel bir incelemesinin gerekliliği kalmıştır. Dolayısıyla şer'i delillerin eleştirel mahiyette ele alınması gereği duyulmuştur.

2.2.1. Banka Teverrukuna Cevaz Verenlerin ve Vermeyenlerin Delillerinin İncelenmesi²⁹

Banka teverrukuna cevaz verenler, bu işlemin İslami bankalardaki etkileri ortaya çıkmadan görüşlerini bireysel teverrukun cevazı üzerine inşa etmişlerdir. Onların çoğunluğu (ki bunların başında İslam Fıkıh Konseyi gelir) fetvalarını bankacılık uygulamaları neticesinde ortaya çıkan gelişmelere göre revize etmektedirler. Bu durum söz konusu mesele hakkında hüküm verenlerin fetvalarını sürekli olarak güncellenmesi gerektiği ihtiyacını doğuracaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, banka teverrukuna cevaz verenlerin delilleri özetlenmeye ve eleştirel bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Şuna dikkat çekmekte yarar var ki, banka teverrukuna caiz diyenler, İslam Fıkıh Akademisininin Fıkıh Meclisininin bireysel teverruk hakkında bazı şartlar dahil olarak verdiği fetvaya tabi olarak bu yönde görüş beyanında bulunmuştur.³⁰ Onların banka teverrukunun cevazına dair getirdiği deliller şu şekildedir:

1. Teverruk işlemi, “Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı” (Bakara: 275) ayet-i kerimesindeki alışverişin umumi manasına dahildir. Teverruk, haram olduğuna dair bir delil bulunmadıkça bütün suretleri ile helal sayılan alışveriş akitleri kapsamındadır. Zira teverrukun haram olduğuna dair net bir delil yoktur.

2. Ebu Said el-Hudrî, Ebu Hureyre'den şunu nakletmiştir: Peygamber (s.a.v) Hayber üzerine harac amili tayin etti. Sonra bu zat Hayber'den Cenib hurması ile geldi. Peygamber (s.a.v) ona: “Hayber'in bütün hurmaları

²⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*, 7/549.

²⁹ Abdullah b. Süleyman el-Müni, “Çağdaş Finansman İhtiyaçları Işığında Teverruk'un Fikhi Kökeni”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 22/2016, 2/446; Muhammed Ali el-Karî, “Teverruk İçin Bankacılık Uygulamaları, Meşruyetinin Kapsamı ve Olumlu Yönü”, *Albaraka Beşinci Yıllığı* (Ekim 2003), 94; Muhammed Abdülğaffar eş-Şerif, “Teverruk İçin Bankacılık Uygulamaları, Meşruyeti, Olumlu ve Olumsuz Yönleri”, *Albaraka Beşinci Yıllığı* (Ekim 2003), 89.

³⁰ Mecmeu'l Fikhi'l İslami, bireysel teverrukun caiz olması için müşterinin malı ilk satıcıya nazaran ne doğrudan ne de bir aracı vasıtasıyla daha düşük bir fiyatla satmamasını şart koşmuştur. bk. Mecmeu'l Fikhi'l İslami, 15. Toplantı, Rakam: 25.

böyle mi?” diye sordu. O sahabi: “Biz bu en iyi hurmadan bir sa’ ölççeği, âdi hurmanın iki sa’ ölççeği ile ve yine iyi hurmadan iki sa’ ölççeği üç sa’ ölçek adı hurma ile alıp değiştirmekteyiz.” dedi. Rasulullah (s.a.v) de: “Böyle yapma! Âdi karışık hurmayı para ile sat, sonra bu para ile cenib (kaliteli) hurma satın al.” buyurdu.³¹

Hadisin konuya delil teşkil eden yönü ise, bir şey, şer’i biçimiyle sureti uyumadığı için haram olmuş olabilir. Şayet biz o şeyi şer’i biçimine uygun hale getirirsek o zaman mübah kapsamında değerlendirilebilir. Teverruk da sahih bir akdin rükunlarını ve şartlarını içeren, fesat ve butlan sebeplerini defeden bir satış şeklidir. Teverrukta amaç faizden kaçınarak kolay bir şekilde nakit ihtiyacı gidermektir.

3. Muamelat konularında aslolan yasak olduğuna dair bir delil gelmedikçe onun helal olmasıdır. Teverruk işlemine dair de onu yasaklayan herhangi bir delilin varlığı bilinmemektedir. Dolayısıyla banka teverrukuna cevaz verenlerden delil getirmeleri talep edilemez. Aksine banka teverrukunun yasak olması yönünde görüş bildirenlerden delil getirmeleri istenir. Zira onlar bu işlemi yasaklayarak onu asıldan (ki buradaki asıl, aksine bir delil olmadıkça bir işlemin helal olduğudur.) çıkarmış olmaktadır.

4. Tüccar, yaptığı ticari işlemlerde az parayla daha fazla para elde etme amacı güder. Mal burada vasıta konumundadır. Tüccar malı ucuz alır ve pahalıya satar. Kimse tüccarın yaptığı bu işlemi mekruh olarak nitelendirmez. Teverruk da böyledir. Ondaki kasıt nakit teminidir. Mal yine burada vasıta konumundadır. Tüccar ile müteverrik arasındaki fark ise, tüccar kâr elde etmek maksadıyla malı satar. Müteverrik ise kâr etsin ya da zarar etsin nakit ihtiyacını gidermek için malı satar. Bu fark çok net bir fark değildir. Zira kâr elde etmekle nakit ihtiyacı da giderilmiş olur. Müteverrik malı zararına satsa da tam anlamıyla zarar etmiş sayılmaz. Zira vadenin de fiyatta bir payı vardır. Müteverrikın borcu vadeli iken elindeki malı peşin olarak satarak paranın o anki değerine sahip olmuş olur.

5. Günümüzde böyle bir işleme ihtiyaç vardır. Zira paraya ihtiyacı olan herkes kendisine borç verecek birini bulamayabilir.

6. Teverruk, birçok ihtiyacı karşılayacak ve meşru bir şekilde yeterli likidite sağlamaya yardımcı olacak biçimde İslami Finansın bir şekli olarak kabul edilir. İster bireysel ister kurumsal olsun müşterilerin menfaatlerini gerçekleştirmede ve ekonomik felsefeye ulaşmada ciddi bir etkiye sahiptir. Teverruk, hükümetlerin ticaret açığını finanse edebilecekleri ve gerekli likiditeyi elde edebilecekleri önemli bir formüldür.

³¹ Buhari, “Vekalet”, 89, Müslim, “Müsakat”, 42.

2.2.1.1. Teverruka cevaz verenlerin delillerinin tartışılması

1. “Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı” (Bakara: 275) ayet-i kerimesindeki umumi mananın teverruku da kapsadığı yönünde delil getirmek kabul edilebilir bir delil değildir. Zira bu, âmm lafız ile yapılmış bir istidlaldir. Cumhura göre ise, âmm lafzın fertlerine delaleti zannidir. Hanefi mezhep imamları arasındaki muteber görüş de budur. Âmm lafzın kat’iliğini itibara aldığımızda da teverruka cevaz söz konusu olmaz. Zira bey’ akdinin genelinin helal olması onlara göre de fasit akitlerin haramlığıyla tahsis edilmiştir. Hanefilere göre tahsise uğramış âmm lafzın geri kalan fertlerine delaleti zannidir. Dolayısıyla onların ayetle getirdikleri delil, zanni olarak kabul edilen âmm lafızla getirilen bir delildir. Teverruku yasaklama yönünde görüş beyan edenlere göre bu ayet, “bey-i îne” ve “bir alışverişte iki alışveriş” hakkında gelen naslarla ve hilelerin yasaklanması kuralı ile tahsis edilmiştir.³²

2. Konuya dair delil olarak getirdikleri hadise gelince bu hadis konunun mahalli değildir. Hatta getirdikleri bu delil onların lehine değil aleyhindedir. Zira bu hadiste Peygamber (s.a.v)’in kastı, muamelenin şeklini değil hakikatini değiştirmektir. Zira Peygamberimizin (s.a.v) bir işlemin hakikatini göz ardı edip şeklini gözeticeği düşünülemez. Dolayısıyla hadisin tevcihî, sahabi için belirsizlik üzerine kurulu muamelenin hakikatinin sahih ve adil bir muameleye doğru değiştirilmesi noktasında açıktır.

3. Teverruka cevaz verenlerin muamelat konularında aslolanın, yasak olduğuna dair bir delil gelmedikçe onun helal olması deliline gelince bu delil, aslında sahih bir delildir. Ancak şu da var ki, teverruk işleminin haram olduğu noktasında hilenin haram olması, înenin haram olması, sahih olmayan bir şartın akitte koşulmasının haram olması ve bir alışverişte iki alışverişin haram olması gibi çok açık deliller mevcuttur.

4. Müteverrik için tüccar üzerinden yapılan kıyasa gelince bu, kıyas-ı maal farıktır. Yani birbirine benzemeyen şeyler üzerine yapılan kıyastır. Söz konusu iki işlem arasındaki fark açıktır. Zira müteverrik nezdinde meydana gelen fazla para borçlunun faydaları ile eşleşmeyen bir ziyade iken; tüccar için bu durum malın faydası ile dengelenen bir ziyadedir. Ayrıca tüccarın yaptığı işlemde nakit karşılığı nakit değişimi yoktur.

5. Son olarak beşinci, altıncı ve yedinci delillere topluca cevap vermek gerekirse, teverrukun acil ihtiyaç olarak sayılması ve likidite ihtiyacını giderdiğinin zannedilmesi doğru bir iddia değildir. Zira İslami bankalar teverruk ürünü sunulmadan önce de likidite ihtiyacını gidermeye yönelik işlemler yapıyorlardı. Fırsat kaçırma meselesine gelince, aklı başında bir

³² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Uşûlü’s-Serahsî, (Beyrut: Darü’l Mârifet), 2/215.

kişi İslami bankacılığa hizmet etme fırsatını kaçırmamanın caiz olduğunu söylemez, ancak İslami bankacılığın kurulduğu temel ve ilkelerin zararına olan her fırsatı da reddeder.

2.2.2. Banka teverrukuna cevaz vermeyenlerin delilleri³³

Teverruka cevaz vermeyenler de konuya dair birçok delil serdetmişlerdir:

1. Banka teverruku “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” külli kaidesiyle çakışmaktadır. Zira teverrukta satışı tekrarlamamanın amacı nakit para karşılığında hem vadeli hem de fazla parayı mübadele etmektir.

2. Banka teverruku faize yol açan bir yoldur. Bu da katilin mirastan men edilmesinde olduğu gibi dinde muteberdir. Teverruk da sözleşme şekli ne olursa faiz olarak tevil edilecektir. Teverruk her ne kadar peşin paranın vadeli olarak fazlası ile mübadelesi anlamına gelse de bu da faiz manasına gelmektedir.

3. Banka teverruku işlemi îne satış suretlerinden birisidir. İne satışı ise ribevi akitlerden biridir. Cumhur ise İbn Ömer’den gelen rivayete istinaden îne satışının haram olduğuna hükmetmişlerdir. Zira Peygamberimiz (s.a.v) buyurmuştur ki, “İnsanlar dinarlar ve dirhemler noktasında cimrilik eder, îne yoluyla alışveriş yapıp öküzlerin kuyruğuna yapıştır, tarımı seçer ve cihadı terk ettikleri zaman Allah onlara öyle bir zillet musallat eder ki dinlerine dönünceye kadar onu üzerlerinden atamazlar.”³⁴ Bir diğer rivayette de, “İne yoluyla alışveriş yaptığımız, öküzlerin kuyruğuna yapıştırdığımız, tarımı seçtiğiniz ve cihadı terk ettiğiniz zaman Allah size öyle bir zillet musallat eder ki dininize dönünceye kadar onu üzerinizden atamazsınız.”³⁵ Buyurulmuştur. İne satışında mevcut olan hileye gelince söz konusu bu hile banka teverrukunda da net bir şekilde mevcuttur. Zira müteverrik ve banka arasında sözleşme kurulurken gizli bir anlaşma mevcuttur. Bu anlaşma da vadeli ve fazla para karşılığında peşin paranın mübadelesidir.

4. Banka teverruku, Hz. Peygamber’in (s.a.v) bir anlaşmada iki

³³ es-Siddik ed-Darir, “Banka Teverruku (Fikhi Görüşler)”, *Albaraka Altıncı Yılığ*ı (Ekim 2004), 194; Muhtar es-Selami, “Banka Teverruku”, *Albaraka Altıncı Yılığ*ı (Ekim 2004), 203; Sami b. İbrahim es-Süveylim, “Teverruk ve Organize Teverruk”, 40; Ahmed Muhyiddin Ahmed, “Teverruk Sözleşmesinin Bankacılık Uygulamaları ve İslami Bankacılığın İlerleyişine Etkileri”, *İslami Bankacılık Kurumlarının Yatırım ve Kalkınmadaki Rolü Konferansı* (Şarika: y.y., 2002); Monzer Khaf - İmâd Bereket, “Modern Dünyada Banka Teverrukunun Uygulanması”, *İslami Finans Kurumları Konferansı* (BAE: y.y., 2005); Ali Muhyiddin el-Karadağî, “İkinci Albaraka Konferansındaki Fetvaların Gözden Geçirilmesi”, *Yirmi dokuzuncu Albaraka İslam Ekonomisi Sempozyumu* (b.y.: y.y., 2008).

³⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Darü'l Hadis, 1995), 4/414.

³⁵ Ebu Davud, “Buyu”, 56

anlaşmanın kurulmasını yasaklaması üzerine kuruludur.³⁶ Söz konusu hadisi İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye İne satışı olarak tefsir etmişlerdir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v) Ebu Hureyre'den gelen bir rivayetle buyurmuşlar ki, “*Bir satış içinde iki satış yapan kişiye ya daha az olanı ya da riba vardır.*”³⁷ Hadisin manası şudur, kişi, bir malı vadeli olarak satsa, sonra sattığı malı peşin olarak sattığından daha az bir fiyata satın alsa bunu hak etmiş olmaz. Eğer ikinci anlaşmayı ilkinden daha fazla paraya yaparsa o zaman da faiz olmuş olur. Bu durumda da İbn Hazm ve İmam Şafi'nin de cevaz vermediği üzere Peygamberimizin (s.a.v) yasakladığı bir akitte sahih olmayan bir şart koşulmuş olur.³⁸

5. Banka tevrukunun konvansiyonel bankalardan alınan krediye ve İne satışına kıyasla oluşturduğu mali külfet, faydasından daha fazladır. Zira faiz oranı küresel endekse göre belirlenir. İne satışında da buna yakın bir oran gözetilebilir. Ancak banka tevrukuna gelince bu işlemde adeta İnenin ve faizin yüklediği külfeti aşacak şekilde yükümlülükler topluluğuyla karşılarız. Bu işlem birbirlerine geçmiş akitlerden müteşekkildir. İlk olarak kâr payı oranı faiz oranına eşit hatta bazı durumlarda onu aşan bir murabaha akdi kurulur. Ardından vekalet akdinin yükümlülükleri ve diğer ilgili akitlerin sorumlulukları devreye girmektedir.

6. Banka tevrukunu nakit finansmanı olarak kullanılan faizli krediye alternatif olarak değerlendirilemez. Sadece ona benzer bir işlemdir. Hatta bu işlem iyi olan bir şeyin kötü olanla değiştirilmesidir. O, sağlam temeller üzerine kurulu İslami finansın tersine dönüp faizli işlemlere kapı aralmasına yol açar.

7. Likidite maliyeti ile vade farkının dikkate alınması arasında temel bir fark vardır. Likidite maliyeti, mevcut nakit karşılığında borcun artması anlamına gelir. Bu artış, borçlunun yararlandığı faydaya karşılık gelmeyen bir artıştır. Dolayısıyla bu durum borçlunun borç durumunun artmasına ve servetine el konulmasına sebebiyet verir. Bu sebeple Cenab-ı Allah bu işlemi haram kılmıştır. Çünkü bu işlemde zulüm vardır. Ancak fukaha tarafından zikredilen fiyatta vade farkını dikkate alma meselesine gelince bu, nakit mübadelesi sırasında değil; akit esnasında meydana gelen bir artıştır. Yani kişi borçlandıktan sonra değil; akit esnasında müşterinin de razı göstereceği şekilde meydana gelen bir artıştır.

8. Banka tevrukunu işleminde akde konu olan emtia ya sadece hazır kâğıt üzerine yapılan sözleşmelerdir ya geçerliliğini yitirmiş depo malları olup

³⁶ Buhari, “Libas”,19; Müslim, “Buyu”, 2.

³⁷ Ebu Davud, “Buyu”, 55

³⁸ İbn Kayyım, *Tezhibü's Sünen*, 4/1643-1644.

üzerlerinde mükerrer murabaha işlemleri yapılmaktadır ya da depodadırlar ancak sadece murabaha işlemleri yapmak için mevcuttur.

9. Banka teverruku, batı ekonomisinin İslam ekonomi dünyasındaki hegemonyasını kuvvetlendirdiği gibi konvansiyonel bankaların sektör üzerindeki hakimiyetini pekiştirir mahiyettedir. Bunun nedeni banka teverrukunun İslami bankaların kuruluş gerekçesine aykırı bir işlem olmasıdır.

2.2.2.1. Cevaz vermeyenlerin delillerinin tartışılması

1. “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” külli kaidesi bu mesele için kabul edilebilir bir delil gibi gözükse de tevrrukta faiz niyetinin olduğu belli olmadığından söz konusu kaidenin banka tevrruku için uygulanabilirliği pek mümkün gözükmemektedir. Aksine söz konusu işlemde birçoklarına göre faizden kaçınma maksadı aşıkardır. Dolayısıyla bu işlemi yapanların niyetleri zikredilen kaideye mutabıktır.

2. Cevaz vermeyenlerin zeriaların haram olmasıyla banka tevrrukunun da yasak olması gerektiğine dair delilleri de onlar için kabul edilebilir değildir. Zira Şafii ve Zahiri mezhepleri konuya dair böyle bir görüş serdetmemişlerdir. Konunun hilafına dair de başka mezheplerde herhangi bir delil mevcut değildir.³⁹

3. İne için delil getirilen hadislere gelince söz konusu hadislerin sıhhati noktasında ihtilaflar vardır. Münziri, İbn Hacer ve Şevkani⁴⁰ gibi alimlerin çoğunluğu ilgili hadislerin zayıf olduklarına işaret etmişlerdir. Vele ki, bu hadislerin sahih olduğuna hükmedelim. O zaman da ine ve banka tevrrukunun ihtilaf mahalli birbirine uyuşmadığından bu hadisleri ele aldığımız konuya delil olarak kabul edemeyiz.

4. Peygamberimizin (s.a.v) bir sözleşme içinde iki sözleşme yapılmasını yasaklayan hadisin bu konuda delil gösterilmesine gelince de bu delil yine kabul edilebilir gözükmemektedir. Zira söz konusu hadisin anlamı noktasında fukahanın tefsiri farklılık arz etmektedir. Örneğin İmam Şafii bu hadisi iki şekilde tefsir etmiştir. Birincisi, “Satıcının şunu demesidir: ‘Bu malı sana peşin olarak on liraya vadeli olarak yirmi liraya satıyorum.’ Burada iki semenden birini belirlemeksizin iki akit icra edilmiş olur.” İkincisi, “Satıcının şunu demesidir: ‘Bu malı sana yüz liraya satarım an-

³⁹ Nevevi, *el-Mecmû'*, 10/160.

⁴⁰ Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münziri, *Muhtaşaru Süne-ni Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Subhî, (Riyad: Mektabetü'l Meârif, 2010), 2/475; İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *et-Temyiz fi tahrîci ehâdisi'l-Veciz, (et-Telhişü'l-habîr)*, thk. Muhammed es-Sani b. Ömer b. Musa, (Kahire: Darü Evdâi Selef, 2007), 4/775; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*, thk. İsamüddin es- Sabatî, (Mısır: Darü'l Hadis, 1993), 5/245.

cak karşılığında sen de evini bana şu kadara satacaksın dolayısıyla senin alacağın tahakkuk ettiği anda benim alacağım da tahakkuk etmiş olur.⁴¹

Yine Peygamber (s.a.v)'in sahih olmayan bir şartın akitte yasaklanması noktasında da ulemanın söz konusu hadisi tefsirinde ihtilafa düştüğü anlaşılmaktadır. Bu da ilgili hadislerin delil olarak kullanılması noktasında onları zayıflatmaktadır.

5. Banka teverrukunun mali külfetinin faiz ve îne külfetinden daha fazla olduğu meselesine gelince bu delil de kabul edilebilir değildir. Zira külfetin artması bir işlemin yasaklanması için kıyas olamaz. Delil olarak itibara alınacak olan işlemin helal ya da haram olma noktasıdır. Dolayısıyla bu delil, yalnızca maslahatlar çelişip müçtehit iki yönden birini tercih edeceği içtihadı için geçerlidir.

6. Banka teverrukunun faizle kıyaslanması ise kıyas-ı maal farıktır. Çünkü faiz, peşin para ile vadeli ve fazla paranın mübadelesidir. Teverrukta ise mal satın alınıp mülkiyet altına girip sonra bankaya ilk müşteriden farklı olması şeklinde üçüncü bir kişiye satılması için vekalet verilmesidir.

7. Teverruka cevaz verilmemesini teverruk sözleşmelerinin usul yöntemleriyle ilgili sorunlara bağlamak da delil olarak kabul etmek doğru değildir. Zira usule ilişkin konular emtianın mülkiyetlerdeki hareketi esnasında kontrol edilebilir. Şayet sorun, usule ilişkin ise o zaman eleştiri, hükmün aslına değil, usule ilişkin yöntemlere yöneltilmelidir.

8. Banka teverrukunun, batı ekonomisinin İslam ekonomi dünyasındaki hegemonyasını kuvvetlendirdiği gibi konvansiyonel bankaların sektör üzerindeki hakimiyetini pekiştirdiği eleştirisi ise, küresel ekonominin gerçekliğini hesaba katmayan ve Peygamberin rehberliğine başvurulmayan bir delildir. Zira Peygamber (s.a.v) hem Müslümanlarla hem de faizle uğraşan gayrimüslimlerle işlem yapıyordu. Hatta Peygamber (s.a.v) vefat ettiğinde zırhı bir yahudinin elinde rehin halindeydi.⁴² Ayrıca İslami bankalar varlıklarını konvansiyonel bankaların yok olmasına ve batı iktisadi sisteminin çökmesine bağlamamışlardır. Aksine, Batı ekonomisinin, sistemini gözden geçirmesi ve seyrini düzeltmesi için bir alternatif model olmak amacıyla kurulmuştur.

2.2.3. Değerlendirme

Yukarıda anlatılanların sonucunda banka teverrukunun caiz olmadığı

⁴¹ Nevevi, *el-Mecmû'* 9/338; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1999) 5/341.

⁴² Buhari, "Cihad ve Siyer", 88.

anlaşılmıştır. Bu, TKBB Danışma Kurulunun da ulaştığı sonuçtur.⁴³ Ancak bu kararın gerek işlem yapanlar tarafından gerekse banka cihetinden gözetilmesi gereken birtakım istisnaları söz konusudur. Bu istisnaları meselelerin caiz olmamasına dair tercih sebeplerini ve klasik dönem fukahanın ele aldığı teverruk suretlerini sunduktan sonra zikredeceğiz. Organize teverruk ya da banka teverruku, her ne kadar fukaha bu ıstılahlarla zikretmeye de buna benzer hükümler üzerinde durulmuş ve TTabiinden mezhep imamlarına kadar bu tür ilişkilerin hükmünü bilmeye yetecek kriter ve kurallar üzerinde durmuşlardır.:

1) Bu metinlerden ilki Abdurrezzak b. Hemmam ve İbn Ebî Şeybe'nin Davud b. Ebî Asım es-Sekafî'den yaptıkları rivayettir. Bu rivayet de şu şekildedir: Davud b. Ebî Asım es-Sekafî'nin kardeşi ona demiştir ki; "Ben îne olarak mal satın almak istiyorum. Onu benim için talep et." Davud da: "Bende yiyecek var dedim ve bu yiyeceği ona vadeli altın karşılığı sattım." Sonra bana dedi ki: "O malı benden satın alacaklarla ilgilen." Dedim ki; "Ben o malı senin için satarım." ve malı onun adına sattım. Bundan dolayı içime bir şey düştü. Meseleyi Said b. Müseyyeb'e sordum. Dedi ki: "Sen o malın sahibi misin?" O malın sahibi olduğumu söyledim. Said de dedi ki: "Bu işlem mahza faiz işlemidir. Ana malını al. Fazlalığı da geri iade et."⁴⁴

Söz konusu bu hadis birtakım önemli delilleri içerdiğinden onu tekrardan burada zikrettim. Bu delillerden bazıları şunlardır:

a. Abdülmelik ve kız kardeşi arasında gerçekleşen bu işlem, organize teverruk işlemidir. Zira Abdülmelik ilk önce malı kız kardeşine vadeli olarak satmıştır. Sonra kız kardeşinin vekili olarak o malı üçüncü bir şahsa peşin olarak sattı. Bu, yapılan peşin satışın üçüncü tarafa yapıldığını gösterir:

i. Kız kardeşin "o malı satmanı emrettim" ifadesi, Abdülmelik'in ikinci işlemde müşteri değil vekil olduğunun açık bir beyanıdır.

ii. Abdülmelik'in "O malı senin adına satarım" ifadesi de kendisinin müşteri değil kız kardeşinin vekili olduğunun kanıtıdır. Bu ifade selef tarafından da bilinir ki, şayet "malı senin adına satıyorum" diyorsa bu ifade "senin faydana olacak şekilde satıyorum" anlamına gelir.⁴⁵ Şayet Abdülmelik, vekil değil de müşteri olsaydı o zaman "O malı senden satın alıyorum" derdi.

iii. Kız kardeşin, "Malı benden satın alacaklarla ilgilen" ifadesi de malı kardeşinden vadeli olarak satın aldıktan sonra ondan satın aldığı mala müşteri bulmasını talep ettiği anlamına gelir. Şayet kız kardeşi malı yeniden

⁴³ TKBB, *Tevverruk Standardı*, 6

⁴⁴ Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, 8/294; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/557.

⁴⁵ Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâci, *el-Müntekâ* (Mısır: Mektebetü's Saade, 1332/1914) 5/80.

kardeşi Abdülmelik'e satmak isteseydi başka bir müşteri arama ihtiyacı hissetmemesi gerekirdi.

Dolayısıyla bu işlemin malın yeniden satıcıya döndüğü îne işlemi olmayıp organize teverruk işlemi olduğu açıktır.

b. Abdülmelik'in kız kardeşi yaptığı işlemi îne olarak isimlendirdi. Zira o dedi ki: "Ben îne olarak mal satın almak istiyorum." Ancak bu cümleden maksadı îne satışı yapmak değil teverruk işlemi yapmaktı. Buradan da anlaşılıyor ki, o dönem de teverruk îne olarak isimlendiriliyordu.

2) Yine Abdurrezzak'ın Ebu Kaab'dan rivayet ettiğine göre kendisi Hasan Basri'ye şunu sormuştur. "Ben ipek satarım. Bedeviler onu benden satın aldılar ve dediler ki 'Sen bu malı bizim adımıza sat zira sen piyasayı bizden daha iyi biliyorsun.'" Hasan Basri de cevaben şöyle demiştir: "O malı onlar adına satma, onlardan satın da alma, çarşığı göstermen haricinde kime satacakları hususunda onlara yol da gösterme."⁴⁶ Diğer bir rivayette de Rüzeyk b. Ebî Selma Hasan Basri'ye ipek satışı hakkında sormuştur. Hasan Basri de "Sat ve Allah'tan kork." demiştir. Sonrasında Ruzeyk, kendisine yeniden satmasını sormuş Hasan Basri de "Satın aldığı malı ona ver sonrasında herhangi bir müdahalede bulunma ve bu işi terk et." demiştir.⁴⁷

Söz konusu bu hadis de birtakım delilleri içinde barındırmaktadır:

a. Ebu Kaab'ın "Ben ipek satıyorum." sözünden kasıt şudur, o zamanlar en yaygın olan şey, ipeği vadeli olarak satın alıp sonra nakit olarak satarak nakit elde etmek için kullanılmaktı. Bundan dolayı İbn Abbas (r.a) îne satışı hakkında buyurmuştur ki: "Dirhem karşılığı dirhem mübadelesinde aralarında ipek satışı söz konusudur."⁴⁸ Dolayısıyla îne satışı bazen "ipek satışı" olarak da adlandırılmıştır. İbn Teymiyye konuyla ilgili Enes b. Malik'ten şu rivayette bulunmuştur. Enes b. Malik'e îne satışı yani ipek satışı hakkında sorulmuş, o da demiştir ki: "Şüphesiz ki, Cenab-ı Allah aldanmaz. Bu işlem Allah'ın ve Resulünün haram kıldığı bir işlemdir."⁴⁹ Buradan Ebu Kaab'ın îne işlemi yapmak isteyenlere vadeli satış yapmış olabileceği anlaşılıyor.

b. Hasan Basri hazretlerinin cevabı satıcının alıcı adına nakit tahsilatına herhangi bir şekilde müdahale etmesini men etme noktasında açıktır. Bunun için demiştir ki, "Satın aldığı malı ona ver sonrasında herhangi bir müdahalede bulunma ve bu işi terk et." Dolayısıyla bu, satıcının nakit isteyenler için bir vadeye aracılık etmesini önlemeyi gerektirir. Bu da organize teverrukun yasaklanması hususunda açık bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁶ Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, 8/294.

⁴⁷ Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, 8/295.

⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 5/80.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetava'l Kübra*, 6/46.

c. Hasan Basri hazretlerinin “Onu satma” sözü, o ipeği senden vadeli olarak satın alan adına vekil olarak satma anlamındadır. Bu, organize teverrickun yasaklanması anlamına gelir. “Onu satın alma” sözü de o malı senden satın alandan geri satın alma manasındadır. Bu da ine satışının yasak olduğu anlamına gelir. “Yol gösterme” sözü ise, vadeli olarak satın alınan malı, peşin olarak satın alacak kimseyi işaret etme anlamını taşımaktadır.

d. Bedevilerin “Sen bu malı bizim adımıza sat zira sen piyasayı bizden daha iyi biliyorsun” sözünden hareketle şayet alıcı piyasada işlemi iyi yapamasa bile yukarıda bahsi geçen türde müdahaleler yasaktır. Zira bedevilerin böyle bir işlemde maksatları nakit para elde etmektir. Şayet böyle bir amaç helal olsaydı o zaman o kimselere yardım etmek meşru olurdu. Nakit temini noktasında böyle bir yardımın yasak olması da böyle bir amaçta en azından şüpheye mahal bir durum olduğunu gözler önüne sermektedir.

3) İbn Kasım dedi ki: ‘İmam Malik’e malı vadeli olarak 100 dinara satan adam hakkında sordum. Şayet akit aralarında gerçekleştikten sonra satın alan satıcıya malı başka birisine benim adıma peşin olarak sat derse bu işlemin ne olacağı hususunda İmam Malik’e sordum.’ O da bu işlemde bir hayır olmayacağını söyleyip bunu yasakladı.”⁵⁰

Bu metinden şunlar anlaşılmaktadır:

a. İbn Kasım’ın İmam Malik’e sorduğu işlem organize teverrickun işleminin ta kendisidir. Zira malı vadeli olarak satın alan müşteri, satıcıdan kendisinin vekili olarak satın aldığı malı başkasında peşin olarak satmasını istemektedir. İbn Kasım’ın “Şayet akit aralarında gerçekleştikten sonra satın alan satıcıya malı başka birisine benim adıma peşin olarak sat.” ifadesi, “Malı benim vekilim olarak sat.” anlamına gelmektedir. Yine “başka birisi” ifadesi de satıcı dışında malın başka birine satılması anlamını taşımaktadır.

b. İmam Malik bu işlemi “Bu işlemde bir hayır yoktur.” diyerek yasaklamıştır. Konuya dair benzer bir ifade de Nevadir ve Ziyadatta geçmektedir: “Sattığın malı sattığın kişi adına tekrar satma.”⁵¹

c. Müşterinin “Ben satışı görmeden” sözü, Hasan Basri’ye sorulan soru ile aynı açıklamaya sahiptir. Hasan Basri’nin cevabı bu işlemin yasaklanması noktasında belirleyicidir. Dolayısıyla, alıcının bu şekilde nakit temin niyeti meşru ve övgüye değer ise, bu konudaki yardımının da övgüye değer olacağı anlaşılır. Ancak bu konudaki yardım eleştiriliyorsa bu işlemin de doğru olmadığı anlaşılır.

d. İmam Malik’in konuya dair yukarıda geçen sözü, kendi mezhep

⁵⁰ İmam Malik, *el-Müdevvene*, 3/167-168.

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi’l-Müdevvene min gayrihâ mine’l-ümmehât min mesâ’ili Mâlik ve aşhâbih* (Beyrut: Darü’l Garbi’l İslami, 1999), 6/94.

imamlarının teverrick meselesine dair görüşleriyle mutabıktır. Mezhep imamlarının hepsi, satıcının müteverrikın teverrick işlemini kolaylaştırması için müdahalede bulunduğu hususunda ittifak halindedir. Dolayısıyla işlemin hakikatine vakıf olmuşlar ve ona göre bu işlemin haram olduğuna hükmetmişlerdir.⁵²

e. Ters teverricka gelince, klasik ve modern dönem hukukçular, iki taraf için yapılan sözleşmelerdeki tüm işlemleri bankanın üstlendiği göz önünde bulundurulduğunda, bunun da yasak olduğunu beyan etmişlerdir. Şayet teverrick sürecini gerçekleştiren konvansiyonel banka ise durum daha da kötüleşir. Bunun sebebi konvansiyonel bankanın çalışma prensibinin alıp satmak değil faizle borç alıp borç vermek olmasıdır. Bu nedenle, böyle bir işlemi gerçekleştirirken şer'i prensipleri gözetme noktasında büyük bir şüphe vardır. Diğer tüm faizli hilelerde olduğu gibi ters teverrickta da makasid-ı şeriaya ve muamelat prensiplerine aykırılık söz konusudur. Bu nedenle modern dönem İslam hukukçuları, özellikle Maliki alimler, teverrick işleminin şu anki halini yansıtan suretleri ve şekilleriyle yasak olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Maliki Alimlerin konuya dair metinleri şunlardır:

İmam Malik bu şeklin yasak olduğunu belirtmiş ve Maliki fıkıhçılar da bu şekilde açıklama yapmışlardır. Desuki'nin haşiyesinde geçen de şudur ki: "Mal sahibi kendisinden faizle borç isteyen kimseye kendisi adına mal satın alması için para verse sonrasında borç isteyen kimse bu malı borç veren adına satsa bu yasaktır."⁵³

Mevahibu'l Celilde de meseleye dair şu geçmektedir: "Bu bâbda insanların yapılması yasak olan işleri yaptığı bir mesele vardır. İnsanlar, bazı insanlara dirhem ödeyerek şöyle diyorlar: 'Bu dirhemlerle bana mal satın al, şayet o malı satın alırsan ben de o malı sana üzerine kâr ilave ederek vadeli olarak satarım.' Bu işlem açık bir şekilde yasaktır."⁵⁴

İçtihat ve Fetva ehli olan fukahanın sözlerine uyanlar, onların bugün ele aldığımız bu formülleri ve suretleri gözden kaçırmadıklarını görecektir. İhtilaf, yalnızca isimlendirmede vuku bulur. Ancak isimlendirmeler farklı da olsa ulaşılan sonuç aynıdır. Fukaha bugün bizim isimlendirdiğimiz şekliyle organize teverrick ya da ters teverrick istilahlarını kullanmasa da ve hatta bazıları söz konusu işleme murabahanın başka bir sureti dese de onlar, teverrickun mevcut bu şeklini açıklamışlar ve hükümlerini de

⁵² Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs, *'İkdü'l-cevâhiri's-şemîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne'*, thk. Hamid b. Muhammed (Beirut: Darü'l Garbi'l İslâmî, 2003), 2/589.

⁵³ Desuki, *Hâşîye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, 3/89.

⁵⁴ El-Hattab, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/408.

aslında teverruk hükmü olarak vermişlerdir.⁵⁵ Bunun sonucu olarak da çok önemli bir külli kaideyi inşa etmişlerdir: “Ukudda itibar makasid ve meâniyedir, elfaz ve mebâniye değıldir.”⁵⁶ Bu kaideden de anlaşılır ki, akitlerin üzerine hüküm bina edebilmek için lafızlara değıl niyetlere bakmak gerekmektedir. Yukarıda da geçtiğı üzere îne satışı hakkında hüküm verilirken de Şafii ve Zahiri mezhebi de dahil olmak üzere tüm İslam hukukçularının dikkate aldığı kriter bu kaidedir.

2.2.4. Konuya dair istisnalar

Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî gibi fıkıh meclisleri ve TKBB Danışma Kurulu gibi şer'i kurullar, banka teverruku (organize ve ters teverruk) hakkında temel ilkenin onun yasak olması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak uygulanan gerçeklik dikkate alındığında meseleye dair başvurulabilecek bazı istisnalar söz konusudur. Bu kurullar⁵⁷ tarafından konulan şartlar ve prensipler, sadece zorunluluğa indirgenen ihtiyaçtan dolayı dikkate alınırsa, zaruretler haramı mübah kılar.

Teverruka başvurmanın amacı, ya emtianın gelecekteki satın alınması yoluyla finansmanın kullanılmaması ya da çözülmüş bir borcu ödemek için nakit ihtiyacıdan dolayı likidite finansmanı elde etmektir. Ancak bu ihtiyaç teverruku diğer finansman ürünleri gibi bir finansman ürünü yapmaz ve daha önce de bahsettiğimiz gibi uygulama işlemlerinin kolay olması ve mali yüklerin olmaması nedeniyle yüksek kullanım oranı nedeniyle İslami bankalarda hâkim hale gelebilir. Zaruret hali durumunda teverruk için ileri sürülebilecek istisnalar şunlardır:

1. Kendi kontrolü dışındaki nedenlerle iflas etmiş bir kişinin borçlarını yeniden planlamak. Ancak banka temerrüde düşmüş kişinin borçlarını aşırı derecede artırmaması gerekmektedir. TKBB Danışma Kurulunun yayınladığı teverruk standardında da buna işaret edilmiştir.⁵⁸

2. Likidite ihtiyacı olan katılım bankasının bu ihtiyacını gidermek. Likidite ihtiyacı olan katılım bankası, bu ihtiyacını öncelikle katılım bankalarınınca sunulan katılma hesabı açma, sukuk vb. diğer ürünlerle karşılama yoluna gitmelidir. Teverruk işlemine ancak bu ürünlerin yeterli olmaması halinde başvurulabilir. Likidite ihtiyacı durumunda teverruk işlemine izin verilirken bunun bir başka katılım bankasıyla yapılması tercih edilmelidir.

⁵⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşil*, 7/87; el-Hattab, *Mevâhibü'l-celil*, 4/406.

⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ġamzû 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1985), 2/268; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Maḳâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habib (Katar: Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2004), 2/468.

⁵⁷ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 744-746; TKBB, *Teverruk Standardı*, 5-6

⁵⁸ TKBB, *Teverruk Standardı*, 6

Katılım bankaları arası dayanışma amacına matuf olan bu cevaz, bir katılım bankasının ihtiyacını karşılayacak miktarla sınırlıdır. Bu kurala TKBB'nin yayınladığı standartta da işaret edilmiştir.⁵⁹

Bu, zorunluluk olarak ifade edilen bir durumdur. Zorunluluk da bankanın istediği zaman kullanacağı açık bir alan değildir. Zorunluluk, bankanın zarar görmesine veya merkez bankasının ve BDDK'nın katılım bankası üzerindeki denetimi sonucu likidite eksikliğinden kaynaklanan durumlarda cezalara yol açacak veya müşteriyi ipotekli evini veya eşyalarını düşük fiyata satmaya iten şeydir. Şahsi ihtiyaçlar ya da kişisel yatırımlar ise zaruret kapsamında değildir.

Sonuç olarak, TKBB Danışma Kurulu, organize teverruk işlemine cevaz vermemiş ve bu işlemlerin azaltılması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, faize bulaşma şüphesi nedeniyle bir finansman ürünü olarak kullanılmasını ve hatta basit veya organize olarak pazarlamasını da menetmiştir.⁶⁰

3. TKBB DANIŞMA KURULU VE AAOIFI STANDARTLARININ OKUNMASI

3.1. Her İki Standartta Belirlenen Teverruk İşlem Prensipleri

Diğer finansman ürünlerine alternatif olmamak kaydıyla her iki standart da bireysel teverruka cevaz vermiştir. Organize teverruka gelince AAOIFI standardı, bir yatırım veya finansman şekli olmadığını dikkate alacak şekilde, belirli prensipler çerçevesinde cevaz vermiştir. Ancak standarda göre faizsiz finans kurumlarının emek sermaye ortaklığı (mudârebe), yatırım vekâleti, yatırım sertifikaları (sukûk) ihracı, yatırım fonları ve benzeri usulleri bırakıp faaliyetleri için fon toplamak amacıyla teverruk işlemi yapmaları doğru değildir. Teverruk ancak kurumun ihtiyaçlarını karşılayamamasına, müşterilerinin zarar etmesine ve faaliyetlerinin kesilmesine sebep olacak derecede likidite kıtlığı yaşandığında kullanılmalıdır.⁶¹

TKBB Danışma Kurulunun yayınladığı standarda gelince kurul, daha ilk başta organize teverrukun caiz olmadığı yönünde görüş beyan etmiştir. Ancak borçlarını ödeyemeyen temerrüde düşenlerin borçlarının yeniden planlanmasında organize teverrukun kullanımını bu yasaktan istisna tutmuştur. Bankanın likidite ihtiyacı durumunda ise, katılım bankası, bu ihtiyacını öncelikle katılım bankalarınca sunulan katılma hesabı açma, sukuk vb. diğer ürünlerle karşılama yoluna gitmelidir. Teverruk işlemine an-

⁵⁹ TKBB, *Teverruk Standardı*, 6

⁶⁰ TKBB, *Teverruk Standardı*, 6

⁶¹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 746.

cak bu ürünlerin yeterli olmaması halinde başvurulabilir. Likidite ihtiyacı durumunda teverruk işlemine izin verilirken bunun bir başka katılım bankasıyla yapılması tercih edilmelidir.⁶²

Her iki standart da bu istisnai durumlarda teverruk işlemlerini kontrol etmek için prensipler belirlemiştir. Bu prensipler özetle aşağıdaki gibidir:

	TKBB, Danışma Kurulu Teverruk Standardı ⁶³	AAOIFI Teverruk Standardı ⁶⁴
1	Klasik teverruk işlemi aslı itibariyle caizdir. Ancak bu işlemin caiz olabilmesi ve “klasik teverruk” olarak adlandırılabilmesi için akitlerle ilgili genel meşruiyet şartlarına ilaveten aşağıdaki şartları da taşımaya gerekir: Emtia, vadeli satışa uygun olmalı yani altın, gümüş veya para olmalıdır,	İster müsaveme yoluyla olsun ister murabaha yöntemiyle olsun vadeli bedelle emtia alınırken bütün fikhî gereklilikler yerine getirilmelidir. Ayrıca şu noktalara da dikkat edilmelidir: <ul style="list-style-type: none"> • Emtianın var olduğu tespit edilmelidir. • Emtia üçüncü tarafa satılmadan evvel satıcının mülkiyetine geçirilmelidir. • Eğer bağlayıcı bir taahhütte bulunulmuşsa bu vaat tek taraflı olmalıdır. • Sözleşme konusu altın, gümüş veya döviz olmamalıdır.
2	Emtia, akit anında mevcut ve muayyen olmalıdır, 2	Emtia, satıcının diğer varlıklarından tam olarak ayrılacak şekilde belirlenmelidir. Bu da ya malın bizzat teslim alınmasıyla ya da antrepo beyannamelerindeki numaralar gibi emtiayı belirleyen belgelerdeki numaraların tespitiyle olur.
3	Akitler, birbirinden bağımsız ve muvazaadan uzak olmalıdır,	Eğer emtia, sözleşme sırasında akit meclisinde mevcut değilse malın nitelikleri, numunesi, miktarı ve bulunduğu yer müşteriye bildirilmelidir. Böylece satışın göstermelik olmaması yani gerçek olması sağlanmalıdır. Teverruk işleminin yerel mallarla yapılması tercih edilir.
4	Emtia, müşteri tarafından hakiki veya hükmi olarak kabz edilmelidir, 2.1.4.	Emtia, hakiki ya da hakiki teslim imkân veren bir hükmi kabz ile teslim alınmalıdır. Malın teslim alınmasına engel hiçbir kayıt ve faaliyet bulunmamalıdır.

⁶² TKBB, *Teverruk Standardı*, 6.

⁶³ TKBB, *Teverruk Standardı*, 5-6.

⁶⁴ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 744-746.

5	Emtia, muvazaalı işlemlerle ilk sahibine dönmemelidir. 2.1.5.	Haram kabul edilen İne satışından kaçınmak ve malın sözleşmede bulunan bir şartta, muvazaaya ya da teamüle istinaden eski satıcısına geri dönmesini sağlayan her türlü muameleyi engellemek amacıyla tevruk konusu emtianın vadeli bedelle satın alındıktan sonra üçüncü tarafa satılması; eski sahibine geri satılmaması gerekir.
6	Katılım bankalarının yapılacak tevruk işleminin bu kapsamda değerlendirilebilmesi için vadeli olarak emtia alan kişinin, aldığı bu emtiayı, satın aldığı kişi ya da katılım bankasını herhangi bir şekilde devreye sokmadan satması gerekir.2.2.	Tevruk alıcısının, malı teslim alma hakkını ihlal eden bir yol kullanılarak, emtianın vadeli bedelle alındığı sözleşme ile peşin bedelle satıldığı sözleşme arasında bir bağlantı kurulmamalıdır. Bu bağlantının belgelerdeki şartlara, örfeye ya da işlemlerin tasarlanmasına dayanması arasında fark bulunmamaktadır.
7	Klasik tevruk işlemi, organize tevrukla aynı sonuçları doğuracak şekilde standart bir yatırım ve finansman yöntemi olarak düzenlenemez ve pazarlanamaz. 2.3.	Tevruk alıcısının kurumdan aldığı malı satmak üzere bizzat kurumu veya onun vekilini yetkilendirmemesi ya da kurumun böyle bir yetkilendirmeyi kabul etmemesi gerekir. Ancak doğrudan müşterinin malı satması hukuken mümkün değilse yani ancak kurumu vekil kılarak malı satabiliyorsa kuruma vekâlet vermesine engel bulunmamaktadır. Fakat bunun için müşterinin emtiayı hakikaten ya da hükmen teslim almış olması şarttır.
8	Organize tevruk işlemi caiz değildir. Böyle bir işleme ancak klasik tevrukun uygulanmasını mümkün kılan düzenlemeler yapılarak ya da alternatif meşru yöntemler geliştirilene kadar sadece fon kullandırma sonucu oluşup ödeme güçlüğü çekilen borçları yapılandırma ve katılım bankasının likidite ihtiyacını giderme amacıyla müracaat edilebilir. Katılım bankasının bu ihtiyacını öncelikle katılım bankalarının sunulan diğer ürünler (katılma hesabı açma, sukuk vb.) yoluyla karşılaması esastır. Bu mümkün olmadığında tevruk yöntemine başvurulacaksa bu işlemin öncelikle bir başka katılım bankasıyla yapılması tercih edilmelidir. 2.4.	Faizsiz finans kurumu, müşteriye sattığı malı, müşteri adına satacak üçüncü bir taraf için vekâletname düzenlememelidir.

9		Müşteri satın aldığı malı ya kendisi satmalı ya da kurum dışında başkasını vekil kılmalıdır. Ayrıca diğer maddelerdeki hükümleri de gözetmelidir.
10		Faizsiz finans kurumu, sattığı malın bizzat müşteri tarafından ya da onun tercih ettiği bir vekil tarafından satılabileceği konusunda müşterisini bilgilendirmelidir.
11		Tevrük, bir yatırım ve finansman yöntemi değildir. Şartlarına riayet etmek kaydıyla yalnızca ihtiyaç durumu için caiz görülmüştür. Bu sebeple faizsiz finans kurumlarının emek sermaye ortaklığı (mudârebe), yatırım vekâleti, yatırım sertifikaları (sukûk) ihracı, yatırım fonları ve benzeri usulleri bırakıp faaliyetleri için fon toplamak amacıyla tevrük işlemi yapmaları doğru değildir. Tevrük ancak kurumun ihtiyaçlarını karşılamamasına, müşterilerinin zarar etmesine ve faaliyetlerinin kesilmesine sebep olacak derecede likidite kıtlığı yaşandığında kullanılmalıdır.
12		Faizsiz finans kurumu satın aldığı tevrük konusu emtiayı satmak üzere başkasına (bizzat satıcı olmasa bile) vekâlet vermemeli; emtiayı kendi imkânlarını kullanarak satmalıdır. Bu noktada borsa acentelerinden (broker) istifade etmesi mümkündür.

3.1.1. Her İki Standarda Dair Mülâhazalar

1) AAOIFI standardı, tevrük ve kullanımları hakkında TKBB Danışma Kurulu standardından daha ayrıntılıdır. Kurul sorunun basit tevrükte değil organize tevrük da olduğunu dikkate alarak, basit tevrük hakkında organize tevrükten daha fazla ayrıntıya yer vermiştir.

2) AAOIFI standardı, banka tevrüküne dair şer'i hükmü ihmal etmiştir. Zira standart tevrükün bir finansman şekli olmadığını belirtmiş

ve yalnızca ihtiyaç halinde bu işleme cevaz vermiştir.⁶⁵ Ancak banka tevrukunun şer'i hükmü hakkında aslolan nedir? Biz burada mefhum-u muhalefeti dikkate alıp bir ihtiyaç için caiz olanın, ihtiyaç olmadığı zaman caiz olmadığını mı söyleyeceğiz? Bu meselede mefhum-u muhalefeti dikkate almak doğru mudur? Standardın açıkça ele almadığı ve banka tevrukuna dair şer'i hükmün anlaşılmasında veya çıkarılmasında kafa karışıklığına imkân verdiği kısım burasıdır.

TKBB Danışma Kurulu'nun yayınladığı standartta ise ilk olarak şer'i hükmü açıklanmış sonrasında konuya dair istisnalara yer verilmiştir.⁶⁶ Kanaatimce bu daha doğru bir yoldur.

3) AAOIFI standardı, İslami finans kurumlarında banka tevrukunun kullanımının kontrolü noktasında, TKBB Danışma Kurulu standardından daha ayrıntılıdır. Bu, TKBB Danışma Kurulunun basit tevrukunu detaylandırıp organize tevrukunu ona bağlamasından kaynaklanmaktadır.

4) TKBB Danışma Kurulunun yayınladığı standart, katılım bankalarının nakit fazlası durumunda yatırım yapmak için tevrukunun kullanımına değinmemiş, sadece istisnaları zikretmekle yetinmiştir. Dolayısıyla buradan nakit fazlası durumunda katılım bankaları tarafından tevrukunu kullanmanın caiz olmadığı anlaşılıyor. Ancak yine de standart içinde bu meselenin zikredilmemesi nakit fazlası durumunda tevrukuna yatırım yapmanın istisnalar kapsamında değerlendirilebileceği fikrine sebebiyet verebilir. Dolayısıyla kanaatimce bu meselenin tevile fırsat vermemek adına standartta zikredilmesi gerekirdi.

5) Danışma Kurulunun standardı bireysel ve organize tevrukunu kapsayan önemli bir noktaya işaret etmektedir ki, standart bu iki işlemin finansman ve pazarlama aracı olarak kullanılmasının caiz olmadığına dikkat çekmektedir. AAOIFI standardı da Danışma Kurulu standardının dikkat çektiği bu meselede aynı görüştedir.

SONUÇ

Banka tevrukunu ile îne satışı, peşin karşılığın vadeli olması halinde daha fazla ödeme yapılması noktasında aynıdır. Bu da tevrukunun înenin bir çeşidi olduğunu göstermektedir suretlerindedir. İnenin haram olması ise cumhur ulemanın görüşüdür. İnenin haram olduğuna dair hadis ise muhakkikler nezdinde sahihtir. Selef alimlerinin înenin haram olduğu hususundaki eserleri ise tercihe şayan eserlerdir. Bütün bunların sonucunda bu çalışmadan aşağıdaki sonuçlara ulaşılabilir:

⁶⁵ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 746.

⁶⁶ TKBB, *Tevruk Standardı*, 6.

1. Fıkhi konularda ulema arasındaki ihtilafın varlığı bunlarla ilgili araştırmayı ve hükümleri geçersiz kılmaz. Zira ulemanın hepsinin üslubu budur. Dolayısıyla burada yalnızca klasik ya da modern dönem ulemanın görüşleri değil; şeriatın amaçları ve harama yol açması muhtemel hilelerin ve zeriaların önlenmesinin de dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca şeriatın ruhuna uymak ve “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” kaidesi başta olmak üzere külli kaideleri gözetmek elzemdir.

İmam Şafii ve İbn Hazm'ın zeria hakkında görüş ayrılığının itibara alınmasına gelince oradaki tartışma mahalli mübah bir vesilede harama ulaşma kastının ortaya çıkıp çıkmaması ile ilgilidir. Şayet harama ulaşma kastı net bir şekilde ortaya çıkmışsa her iki imam da bunun haram olduğunu beyan etmişlerdir.

2. Banka teverrukuna cevaz verenler, şu gerekçelerle aşağıdaki iktisadi sorunlarla karşı karşıya kalmaları muhtemeldir:

a) Ulusal ekonomi yapıcı, kalkınmacı bir karakterden, farklı isimlerdeki konvansiyonel bankalar ile aynı mahiyette işlem yapmaya saptmıştır. Finansal işlem yapanlar gerçek projelere yanaşmamış, çeşitli isimler altında omuzlarına yüklenen faizli borçları talep etmeye başlamışlar, dolayısıyla da optimal tüketim harcamaları artış göstermiştir. Bunun sonucunda harcamalar gelirleri aşmış ve borç altında yaşamaktan ötürü Batı'nın başına ne geldiye onların da başına gelmiştir. Bazı İslami bankalarda da îne ve teverruka dayalı bankacılık işlemleri oranının ciddi orana ulaşmış olduğu tahmin edilmektedir ve bunların adeta teverruk bankaları olarak isimlendirecek hale geldiğini söylemek mümkündür. Teverruk standardından sonra bu oranın tersine dönmesi tahmin edilmektedir.

b) Banka, ulusal ekonomiye hizmet etmek yerine konvansiyonel bankalarla rekabet eder hale gelmiştir. Bankanın kârını arttırma hırsı da ülke ekonomisinin kalkınmasına ve hizmet etme amacına galip gelmiştir.

c) İslâmî bankaların işlemlerinin çoğunda, ad ve slogan dışında faize dayalı bankalardan farklılık göstermemesi birçok Müslümanın artan bu inancına katkıda bulunmuştur. Bu inancın nedeni, İslami bankacılığın pek çok ürününün faizli bankaların ürünleriyle örtüştüğü gözlemdir. Zira yapılan sözleşmelerin yalnızca başlıklarında ve maddelerinde yer alan şekli değişiklikten başka bir şey yoktur. İne bireysel bir yatırıma, teverruk da murabaha satışına dönüşmüştür.

d) Bununla birlikte herhangi bir soruşturma olmadan likidite sağlanması gerek İslami banka adına sağlanan likiditenin geri alınması noktasında gerekse borç alan kimse için almış olduğu finansmanı geri ödeme hususunda ciddi problemler doğurmaktadır. Ayrıca batı merkezli faizli bankalara te-

verruk üzerinden likidite aktarımın gerçekleştirilmesi de ülke sermayesinin dışarıya çıkarılmasına sebep olmaktadır.

3. Ehli Hadis ve Ehli Rey, Ehli Kufe ve Ehli Basra gibi farklı ekollere bağlı olmasına rağmen ulemanın bu işlemin yasak olması noktasında ittifak etmesi bu meseledeki yasağın meselenin fûru meselelerinden değil bizzat aslından kaynaklandığına işaret etmektedir.

4. Bu işlemin varlığı hicri birinci asırdan beri bilinmektedir. Selefin de konuya dair belirleyici ve net duruşu, İslami finansın günümüzdeki sürecinin ciddi bir gözden geçirmeye ihtiyacı olduğunun kanıtıdır. Bugün organize teverruk ve banka teverruku İslami finans alanında iki yönden gerilemiştir:

a) Bu formülün eski çağlardan beri yasaklandığı bilirse de İslami kurumların, meşru formüller ve araçlar bulmak yerine şüpheli ve yasak formüllere yönelmesi

b) Meşruiyet meselesini görmezden gelsek bile bu işlemin yeni değil; eski bir formül olması.

5. Günümüzün finansal araçları ve formülleri tasarlamaya yönelik yaygın yaklaşımının gerçekten yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Şüphelerden uzak, daha yenilikçi bir yaklaşımın ortaya konması gerekiyor. Şüphesiz ki Cenab-ı Allah vadeli satışı, selem akdini, kira akdini ve insanların ihtiyaçlarını hakiki anlamda karşılayacak diğer finansman türlerini bizler için meşru kılmıştır. Ancak faiz her ne kadar kısa süreliğine ihtiyacı karşılasa da borçluyu sonu gelmeyecek bir borç bataklığına sürükleyip bireyin ve toplumun hayatını yok edene kadar büyümeye ve artmaya devam eder.

Şayet finansal kurumlar İslami yatırım formüllerini iyi bir şekilde geliştirir ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yürürlüğe koyarlarsa faiz içeren hilelere başvurmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Müteverrikın amacı mal ve hizmet karşılığı nakit temin etmektir. Hal böyleyken binlerce mil uzakta bulunan ve ne borçluya ne de devlete herhangi bir fayda sağlamayan malları veya madenleri merkeze almak yerine murabaha veya başka bir meşru finansman formu aracılığıyla müşterinin mal ve hizmetlere sahip olmasını kolaylaştırmak için modern teknoloji araçlarının alım satımda kullanılmasını engelleyen nedir? Gerçek ihtiyaçları karşılamak için modern teknoloji ve sözleşme araçlarının kullanılmaması, insanların hilelere başvurmalarına neden olan bir ihmaldir.

6. Şüphesiz ki Cenab-ı Allah, Müslümanlara iyilik ve takvada yardımlaşmayı, muhtaç olanlara yardım eli uzatmayı emretmiştir. Bu yardımlardan bir tanesi de karz-ı hasendir. Müslüman bir toplum için bu

tür yardımlaşma ve dayanışma yollarından uzak olması caiz değildir. Ancak üzülecek belirtmek gerekir ki, uluslararası kuruluşlarda ve gayrimüslim ülkelerde İslami finans sektörüne nazaran karz-ı hasene daha yoğun bir ilgi söz konusudur.

Şayet İslami finans ürünleri iyi bir şekilde uygulanır, alimler de karz-ı hasen ve diğer finans ürünlerinin teşviki noktasında üzerlerine düşenleri yaparlarsa toplum da faize götüren hilelerden müstağni olur. Böylece faiz belasından kurtulmak için dünyaya sunmaktan gurur duyduğumuz İslami ekonomik model gerçekleştirilmiş olur.

KAYNAKÇA

- AAOIFI, Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Muraca'a Li'l-Müessesetü'l-Mâliyye'l-İslâmiyye. *El-Meâyirü's-Şer'iyye*. Bahreyn, 2017.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef, *El-İşârât İlâ Usulid Din*. thk. Nuruddin Muhtar El-Hadimi. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2000.
- Bayındır, Servet. "Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk Ve Ges'in Fıkhı Tahlili", *Fıkhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri*, İstanbul:2012.
- Buhari, Ebü Abdillâh Muhammed B. İsmâil, *El-Câmi'ü'l-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muhtasar Min Umûri Resûlillâh Şallallâhü 'aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, Beyrut: Dar Tugu'l Necat, 1422 h.
- Buhûtî, Mansûr B. Yûnus B. Salâhiddîn. *Minehu's-Şife's-Şâfiyât Fi Şerhi'l-Müfredât Li'l İmam Ahmed*. thk. Abdullah B. Muhammed. Suudi Arabistan: Dar'ü Kunûz, 2006.
- Desûkî, Muhammed B. Ahmed B. Arafe, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*. Dımeşk: Darü'l Fikr, ts.
- Ebu Abdillâh Muhammed B. Ebi Bekr B. Eyyub. *Tehzibü's Sünen*. Thk. İsmail B. Gazi. Riyad: y.y., 2007.
- Ebü Dâvûd, Süleymân B. El-Eş'As B. İshâk Es-Sicistânî El-Ezdî. *Es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavuti. Beyrut: Dar'ül Risalelet'il İlmiyye, 2005.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed B. Muhammed. *Ġamzû 'uyûni'l-Beşâ'ir 'alâ Mehâsini'l-Eşbâh Ve'n-Nezâ'ir*. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1985.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn B. Ömer B. Abdilaziz El-Hüseynî Ed-Dımaşkı. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Darü İhyâü Tûrasi'l Arabi, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *Maķâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed el-Habib. Katar: Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2004.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali B. Ahmed B. Saîd. *El-Muħallâ Bi'l-Âşâr Fi Şerhi'l-*

- Mücellâ Bi'l-İhtişâr*. Thk. Abdülgaffâr Süleyman El-Bündârî. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1988.
- İbn Hemmam, Abdürrezzâk Es-San'ânî. *El-Musannef*. Thk. Habiburrahman El-Azami. Beyrut: El-Mektebül İslami, 1983.
- İbn Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed B. Ebi Bekr B. Eyyub. *Âlamu'l Muvakkîn An Rabbi'l Alemin*. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 2004.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed B. Mükerrrem B. Alî. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: y.y., 1414 h.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed B. Ahmed B. Ahmed El-Kurtubî El-Endelüsî. *El-Beyân Ve't-Taşîl Veş-Şerh Ve't-Tevcih Ve't-Ta'lîl Fi Mesâ'ili'l-Müstahrece*. Thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed B. Ahmed B. Ahmed El-Kurtubî El-Endelüsî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid*. Kahire: Dar'ül Fikr, ts..
- İbn Şâs, Ebü Muhammed Celâlüddîn Abdullâh B. Necm B. Şâs B. Nizâr El-Cüzâmî Es-Sa'dî. *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne Fi Mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. Thk. Hamid B. Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed B. Abdilhalîm B. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmu'l Fetava*. drl. Abdurrahman B. Muhammed B. Kasım. Beyrut: Darü'l Arabiyye, 1978.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed B. Abdilvâhid B. Abdilhamîd Es-Sivâsî. *Fethu'l Kadir*. Dimeşk: Darü'l Fikr, ts..
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed B. İdrîs B. Abdirrahmân, *Ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed B. İdrîs B. Abdirrahmân. *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*. Kahire: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, 1993.
- Kayrevânî, Ebü Muhammed Abdullâh B. Ebi Zeyd Abdirrahmân En-Nefzî. *En-Nevâdir Ve'z-Ziyâdât 'alâ Mâ Fi'l-Müdevvene ve Gayrihâ Mine'l-Ümmehât Min Mesâ'ili Mâlik ve Aşhâbih*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Khaf, Monzer. "Modern Dünyada Banka Teverrukunun Uygulaması". Birleşik Arap Emirlikleri İslami Finans Kurumları Konferansı'na Sunulan Araştırma. 2005.
- Kutub, Seyyid. *Tefsiru Ayati'l Riba*. Beyrut: Darü'l Meşruk, 1985.
- Heyet. *El-Bahru'l Muhit Fi Usuli'l Fıkh*. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1992.
- Heyet. *El-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1988.
- Mâlik B. Enes B. Mâlik B. Ebi Âmir El-Asbahî. *El-Müdevvenetü'l-Kübrâ Sanhun Rivayeti*. Riyad: y.y., 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî B. Muhammed B. Habîb El-Basrî El-Mâverdî. *El-Hâvi'l-*

- Kebîr Fi Fıkhi Li İmam Eş-Şafîi*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Darü'l Kütübî'l İlmîyye, Beyrut: y.y., 1999.
- Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî (İKÖ). *Karârât-u ve tavsiyât-u Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî*. haz. Ahmed Abdelalim Abu Aliyu. Sharjah: Awqaf Genel Müdürlüğü, 2011.
- Muhammed Abdulgaffâr Eş-Şerif. *Banka Teverrukunun Uygulanması, Meşruiyeti, Olumlu ve Olumsuz Yönleri*, Ekim: y.y., 2003.
- Muhammed B. Ebû Bekir Er-Râzî. *Muhtârü's-Sihâh*. Thk. Yusuf Eş-Şeyh Muhammed, El-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut: y.y., 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ B. Şeref. *El-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Medine: El-Mektebetü's Selefîyye, ts.
- Süveylim, Sami b. İbrahim es-. "Faiz ve Teverruk Arasındaki Ekonomik Benzerlikler", 24. *El-Baraka Sempozyumunda Sunulan Bildiri* (1424/2003).
- Süveylim, Sami b. İbrahim es-. *Teverruk ve Organize Teverruka Dair Çalışma*. İslam Fıkıh Akademisi. Mekke: y.y., 2003.
- Şafîi, Ebû Abdillâh Muhammed B. İdris B. Abbâs. *El-Ümm*. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1993.
- Şeybani, Ebu Abdillâh Ahmed B. Muhammed B. Hilal eş-. *El-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Darü'l Hadis, 1985.
- Şeybani, Ebû Abdillâh Muhammed B. El-Hasen B. Ferkad. *Kitabu'l Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Trablusî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed B. Muhammed B. Abdurrahman. *Mevahibu'l Celil Fi Şerhi Muhtasar Halil*. Dımeşk: Dar'ül Fikr, 1992.

İSLÂM VE TÜRK (TMK) AİLE HUKUKUNDA İDDETİN HAMİLELİK İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ

IN ISLAMIC AND TURKISH FAMILY LAW ASSOCIATION OF 'IDDAH WITH
PREGNANCY

VİLDAN SALİ DUMAN

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI

PHD STUDENT, BURSA ULUDAĞ UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
ISLAMIC LAW
BURSA, TURKEY

vildansaliduman@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-2930-218X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.991535>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Sali Duman, Vildan, "İslâm ve Türk (TMK) Aile Hukukunda İddetin Hamilelik ile İlişkilendirilmesi [In Islamic and Turkish Family Law Association of 'Iddah With Pregnancy]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/2 (Aralık/December 2021): 697-723.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLÂM VE TÜRK (TMK) AİLE HUKUKUNDA İDDETİN HAMİLELİK İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ¹

Öz

İddet, nesep, kadın ve ailenin korunması bağlamında, dîni, kültürel ve sosyal faktörlerin etkisiyle varlığını korumuş; sürelerdeki farklılıklar hâricinde amaç ve kapsam olarak, evrensel bir nitelik kazanmıştır. İslâm öncesi Arap toplumunda yaşanan aşırılıkların durdurulması ve intizama sokulması için iddet konusunda da sınırlayıcı hükümler getirilerek nesepin muhafazası sağlanmaya çalışılmıştır. İddet, kadının boşandığı kocadan hamile olup olmadığının tespiti ve nesep karışıklığının önlenmesi için bir tedbir görünümünde olup; ric'î talâkta kocanın, bâin talâkta karı-kocanın bir kez daha düşünmesine imkân vermesi; evliliğin kocanın ölümüyle sona ermesi halinde kocaya hürmet ve yuvaya bağlılığı simgelemesi, kadını karşılaşılabileceği zor durumlara karşı koruması ve kuracağı yeni hayata hazırlaması gibi önemli amaç ve hikmetler de taşımaktadır. İslâm hukukunda iddet, evliliğin ölüm, talâk, fesih, tefrik gibi sebeplerle sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapmak istemesi durumunda, beklemek zorunda olduğu süreyi ifade etmektedir. Erkeğin iddeti ile ilgili hükümler ise istisnâidir. Kur'ân ve hadislerde ayrıntılı bir şekilde ele alınan iddet konusunda, evliliğin sona erme tarzına veya kadının durumuna göre farklı süreler belirlenmiştir. Buna göre iddet, ölüm, boşanma veya fesih iddeti olarak iki kısma ayrıldığı gibi, hayız, doğum ve süreli iddet şeklinde üçe ayrılarak da incelenmektedir. Bu süreler, evlenme yasağı yanında nesep, mesken, nafaka ve mirasçılık gibi hak ve yükümlülükler için de belirleyici bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. İslâm hukukunda ayrı durumlara ayrı süreler söz konusu iken 4721 sayılı Türk Medenî Kânununa göre bekleme süresi, üç yüz gün olarak sabitlenmiştir. Hâlen yürürlükte bulunan ilgili maddenin kaynağı olan İsviçre Medenî Kânununda ise, iddete dair bütün hükümler yürürlükten kaldırılmıştır. Kadının beklemekle yükümlü olduğu süre aynı zamanda, kadının yeniden evlenmesini geçici olarak engellemektedir. Bu sebeple, üç yüz gün dolmadığı halde nikâh memurunun kadını evlendirmesi ile evlilik akdi geçerli sayılmaktadır. Ancak nikâhı kıyan memura müeyyide uygulandığı da bilinmektedir. İslâm hukukunda ise iddet beklemekten yapılan evlilik haram hükmünde olup, hukuken geçersiz kabul edilmektedir. Bugüne kadar Türk aile hukuku ile ilgili bütün düzenlemelerde iddetin tanım ve gerekçesinde, İslâm aile hukukuna aykırı bir izah bulunmamakta ve kadının hamile olup olmadığının tespiti ve nesep karışıklığının önüne geçilmesi hedeflenmektedir. Buna rağmen, iddetin, kadın-erkek eşitliğine aykırılığından dolayı kaldırılması gerekliliği üzerinde tartışmalar vukû bulmuş; iddetin fizyolojik, psikolojik, kültürel, ahlâki hikmet ve maslahatları göz ardı edilmiştir. Günümüzde, tıbbî teknolojinin gelişimi ile hamilelik ve babalığın tespitinin kolay hale gelmesi ilgili maddenin gerekçesini çürütmüş olması; iddetin, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 12. maddesi ile tanınan temel insan haklarından olan evlenme hakkına engel olarak sadece kadın için bağlayıcı olmasının, kadın-erkek eşitliğine aykırılığı gerekçesiyle, iddetin ivedilikle kaldırılması gerektiği savunulmaktadır. Buna göre, boşanılmasına rağmen yasanın erkeği 'koca' olarak tanımlaması, kadın üzerinde tahakküm kurulmasına sebep olmakta, boşanma davası boyunca psikolojik ve ekonomik olarak yıpranan kadının, üstüne üç yüz gün daha beklemekle yükümlü tutulması ile denetim altında tutulması amaçlanmaktadır. Kadın lehine yapılması gereken pozitif ayrımcılığın, kadının hak ehli-

¹ Bu makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İslâm Aile Hukuku ve Türk Aile Hukuku'na Göre, Boşanma İddetinde, Hamileliğin Süreye Etkisinin Değerlendirilmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

yetini kısıtlayıcı şekilde yorumlanması eleştirilirken; bekleme süresinin Anayasa'nın 10. Maddesi, Türk Medenî Kânununda düzenlenen kadın erkek eşitliği prensibi ve Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası antlaşmalara aykırı olduğu da iddia edilmektedir. Çalışmada, İslâm aile hukuku ve Türk aile hukukuna göre, boşanma iddetinde hamileliğin süreye etkisi gerekçeler bağlamında, mukayeseli olarak ele alınıp, değerlendirilecektir. İslâm hukukunda bilhassa Hanefî mezhebinin görüş ve hükümleri, Türk hukukunda ise konu ile ilgili mevzuat ele ele alınarak, her iki hukuk sisteminde nesep, kadın ve ailenin anlam ve önemi, iddetten doğan hak ve sorumluluklar, erkeğin iddetinin bulunup bulunmadığı, iddetin aile ve toplum üzerindeki etkisi, iddetin gerekliliği ve geçerliliği üzerine oluşan düşünce farklılıkları da incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile Hukuku, Boşanma, İddet, Hamilelik.

IN ISLAMIC AND TURKISH FAMILY LAW ASSOCIATION OF 'İDDAH WITH PREGNANCY²

Abstract

In the context of protection of lineage, women and family, iddah has preserved its existence under the influence of religious, cultural and social factors, and has gained a universal quality in purpose and scope, except for the differences in terms. To stop the extremism experienced in the pre-Islamic Arab society and to bring them into order, restrictive provisions were introduced on the issue of iddah to ensure the preservation of the lineage. The 'iddah appears as a precaution to determine whether the woman is pregnant by her newly ex-husband and to prevent lineage confusion. In addition, it allows the husband to think once more through talaq al-rij'i, and both husband and wife through talaq al-bâin; It also has important purposes and wisdoms, such as protecting the woman against difficult situations she may encounter and preparing her for the life she will re-establish. In Islamic law, 'iddah refers to the period that a woman must wait in case the previous marriage ends due to reasons such as death, talaq, annulment, separation, if she wants to marry a new one. The provisions regarding the 'iddah of a man are exceptional. In the issue of 'iddah, which is discussed in detail in the Qur'an and hadiths, different periods are determined according to the way the marriage ends or the status of the woman. According to this, 'iddah is divided into two parts as 'iddah after death, divorce or rescission, as well as being divided into three as 'iddah after menstruation and birth, and periodic 'iddah. While there are separate periods for different situations in Islamic law, the waiting period is fixed as three hundred days according to the Turkish Civil Code No. 4721. In the Swiss Civil Code, which is the source of the relevant code, which is still in force, all provisions regarding 'iddah were repealed. The period during which the woman is obliged to wait also temporarily prevents the woman from remarrying. For this reason, the marriage contract is considered valid when the marriage officer marries the woman even though the three hundred days have not expired. In Islamic law, marriage without waiting for 'iddah is considered haram and legally invalid. Until today, there is no explanation contrary to Islamic Family Law in the definition and justification of 'iddah in all regulations related to

² This paper is the final version of an earlier announcement called "Istanbul University Faculty of Theology VI. Islamic Law Graduate Student", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Evaluation Of The Effect Of Pregnancy On The Duration In Case Of Divorce Iddah According To Islamic Family Law And Turkish Family Law", the content of which has now been developed and partially changed.

Turkish Family Law. Despite this, debates arose over the necessity of abolishing ‘iddah because it is against the equality of men and women, and the physiological, psychological, cultural, moral wisdom and benefits of ‘iddah have been ignored. Today, with the development of medical technology, the fact that the detection of pregnancy and paternity has become easier has refuted the rationale of the relevant article. There are those who argue that the fact that ‘iddah is only binding on women, as an obstacle to the right to marry, which is one of the basic human rights recognized by Article 12 of the Universal Declaration of Human Rights, must be abolished immediately on the grounds that it is against the equality of men and women. While the interpretation of positive discrimination in favor of women that restricts women’s legal capacity is criticized; it is also claimed that the waiting period is in violation of Article 10 of the Constitution, the principle of equality between men and women regulated in the Turkish Civil Code and international treaties to which Turkey is a part of it. In the study, the effect of pregnancy on the duration of divorce according to Islamic Family Law and Turkish Family Law will be discussed and evaluated comparatively in the context of reasons. Considering the views and provisions especially of the Hanafi sect in Islamic law, and the relevant legislation in Turkish law, lineage, the meaning and importance of women and family in both legal systems, the rights and responsibilities arising from ‘iddah, whether men have ‘iddah or not, the effect of ‘iddah on family and society, differences of opinion on the necessity and validity of ‘iddah will also be examined.

Keywords: Islamic Law, Family Law, Divorce, ‘Iddah, Pregnancy.

GİRİŞ

Sözlükte „saymak, sayılan şeyin miktarı, adet“ anlamına gelen iddet, evliliğin sona ermesi halinde, kadının yeniden evlenmek için beklemekle yükümlü olduğu belirli bir süredir. Boşanma iddeti, kadının boşandığı kocadan hamile olup olmadığının tespiti ve nesep karışıklığının önlenmesi amacıyla alınan tedbir gibi görünmekle birlikte; evliliği ve aile kurumunu koruyan, önemini hatırlatan işleve de sahiptir.³

İddet, tarih boyunca dini, kültürel ve sosyal önemine binâen hep var olagelmiştir. Roma hukukunda, bir kadın hukukî bir sebebe dayanmadan boşanırsa, boşandığı andan itibaren beş yıl boyunca evlenememekte; evlenirse, “şerefsizlik” anlamı verilen “infamia” etkin olup, toplum baskısına maruz bırakılmaktadır. Sonradan bu durum değiştirilmiş, eşler anlaşarak boşanırlarsa bir yıl bekleme süresi getirilmiştir. Bu süre sadece kadınları bağlamakla birlikte; tarafların yeni bir evlilik yapmasına engel teşkil eden başka bir yasak bulunmamaktadır.⁴

Egger,⁵ önceki hukuk sisteminde yeniden evlenmenin toplum tarafından

³ H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 466-467; a.mlf., *Anahatlarıyla İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 375.

⁴ Müge Vatansever, *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 26.

⁵ August Egger, İsviçre’li Hukukçu İsviçre, St. Galeriand 1875-Zürih 1954.

hoş karşılanmadığından kadın ve erkek için bekleme süreleri konulduğunu; Zürih Medenî Kânununa göre, eşi ölen veya eşinden boşanan erkeklerin dahi üç ay geçmeden evlenemediklerini belirtmiştir. Daha sonra yürürlüğe giren Alman,⁶ Fransız⁷ ve İsviçre⁸ kânunlarında üç aylık bekleme süresi kaldırılmış; ilk evliliğin son bulmasından sonra, on aylık bekleme süresi, sadece kadın için belirlenmiştir. İsviçre Eski Medenî Kânununda, bekleme süresinde kadın yeniden evlenirse, doğacak çocuğun hangi babaya ait olacağı konusunda çıkabilecek problemlere karşı, boşanmanın ardından on ay içinde doğan çocuklar, boşanma ile neticelenen evlilik içinde doğmuş kabul edilmekteydi.⁹

Dünya ülkelerine bakıldığında, bekleme sürelerinde farklılıklar olduğu görülmektedir. Örneğin, Tayland'da boşanan kadınların bekleme süresi üç yüz on gün iken; Japonya'da daha uzundur. Ancak, 2016'da bekleme süresinin tamamen kaldırılması için çalışmalar yapıldıysa da yüz güne indirilebilmiştir. ABD eyâletlerinin çoğunluğunda kadın ve erkek için bekleme süresi birkaç gün ile sınırlı tutulmuştur. Hindistan'da eşler için boşanma sonrası bekleme süresi üç ay olarak belirlenmiştir. Almanya'da da eşler arasında fark gözetilmeksizin bekleme süresi otuz gün olarak belirlenmiştir. Yahûdiler bekleme süresini kadınlar için doksan gün, Hristiyanlar bir sene olarak kabul etmişlerdir.¹⁰ İddet, İslâm öncesi Arap toplumunda da tanınmış, ancak uygulamada insanın doğasına ve akl-ı selîmine aykırı uygulamalar yapılmıştır. Örneğin, bir kadının kocası öldüğünde bir yıl yas tutması baskın bir gelenek halini almışken; boşanan kadının iddet beklemesine gerek duyulmamıştır. Bir kadın hamile olduğu halde dul kalmış ve kısa süre içinde yeniden evlenmişse; çocuk, hamile kaldığı eski kocanın değil, yeni kocanın nesebinde kabul edilmiş, fakat söz konusu durum çeşitli tartışma ve görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.¹¹

İddet ilk olarak, İslâm hukuk tarihinde, aile hukuku alanında hazırlanmış olan 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nde, bâb-1 sâlis, fasl-1 evvelde¹² düzenlenmiştir.

139. maddeye göre, sahih bir evliliğin talâk, fesih veya tefrikle sona er-

⁶ Eski Alman Medenî Kanunu md. 1313

⁷ Eski Fransız Medenî Kanunu md. 228, 296.

⁸ Ahvali Şahsiyetin Tesbit ve Tescili ve Evlenme Hakkında Federal Kanunu (24 Aralık 1874), md. 28.

⁹ August Egger, *Medeni Kanun Şerhi Aile Hukuku*, çev. Tahir Çağa (İstanbul: Kenan Matbaası, 1943), 75.; Seda Gayretli Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136 (2018), 271.

¹⁰ Nüket Paksoy Erbaydar - Aysun Balseven Odabaşı, "Medeni Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle

İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi", *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 10/1 (2018), 114.

¹¹ Mustafa Öztürk, *Cahiliye'den İslamiyete Kadın* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 58.

¹² HAK. md. 139-149.

mesi halinde kadının iddeti, üç hayız süresidir. Bu süre bitmeden önce, iddetinin bittiğini iddia ederse geçerli değildir.

Günümüzde, Türk Medenî Kânunundaki on aylık sürenin kaynağı olan İsviçre Medenî Kânunu ve Avrupa'daki diğer kânunlar, iddete dair bütün hükümleri mevzûattan çıkarmışlar; böylece nesebe dair meydana gelebilecek problemleri, bu konu ile ilgili olan karîneler bölümünde belirlemişlerdir.

1. İSLÂM AİLE HUKUKUNDA İDDETİN YERİ VE ÖNEMİ

İddet, evliliğin sona ermesinin şahsî ve fer'î sonuçlarındandır. Dînen farz hükmündedir. Aile hukukunun diğer konularına nispetle Kur'ân'da¹³ ve hadislerde¹⁴ daha ayrıntılı biçimde ele alınmış iddetin farziyeti hakkında icmâ' da vâki olmuştur.¹⁵ İddet, kadın için kesin olmayan -geçici- evlenme engelidir. İddet bekleyen kadına "mu'tedde" denmektedir.¹⁶

1.1. İddet Çeşitleri

İddete dair fıkhi hükümler, ona sebep olan olaya göre ölüm, boşanma veya fesih iddeti olarak ikiye ayrıldığı gibi; iddet süresinin belirlenmesine göre hayız, doğum iddeti ve süreli iddet olarak üçe de ayrılabilir. Bu süreler, evlenme yaşağı yanında nesep, mesken, nafaka ve mirasçılık gibi hak ve yükümlülükler için de belirleyici ölçüt kabul edilmektedir.¹⁷

1.1.1. Ölüm iddeti

Kocası ölen kadının beklemesi gereken iddet, hamile olup olmamasına göre değişmektedir.

a)Hamile olmayan kadının kocası ölürse,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."¹⁸

Hamile olmayan bir kadının kocası, ric'î talâk iddeti beklerken ölürse; kadın, boşanma iddetini bırakarak ölüm iddeti bekler. Şayet kadın bâin

¹³ *Kur'an Yolu*, (Erişim 05 Ağustos.2021), el-Bakara 2/228, 234; et-Talâk 65/4.

¹⁴ Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi ve Şerhi*, haz. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), "Talâk", báb:7-8, hadis no: 55-57.; Ebû Dâvûd Es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, haz. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, Necat Akdeniz (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), "Talâk", 39-48.; *Tirmizî, Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.) "Talâk", bab:17,18 hadis no: 1205-1210

¹⁵ Abdülkerim Zeydân, "İddet", *Kadın ve Aile Fıkhu Ansiklopedisi* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 11/355.

¹⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 229.

¹⁷ Acar, "İddet", 21/ 467.

¹⁸ el-Bakara 2/234.

talâk iddeti bekliyorsa ölüm iddeti beklemez; başladığı boşanma iddetini bitirir.¹⁹

b) Hamile kadının kocası ölürse onun iddeti,

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“...Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer...”

²⁰

Hamile kadının iddeti, boşanmış veya kocası ölmüş olsun, doğum yapmasıyla sona ermektedir.²¹

c) Kocasını mefkûd veya gâib olan kadının iddeti

Mefkûd, nerede olduğu tespit edilemeyen, sağ veya ölü olduğu bilinmeyen; gâib ise, hayatta olduğu bilinmesine rağmen nerede olduğu bilinmeyen kimse demektir.²² Belirli bir süre geçtikten sonra, mefkûd olan kişi hükmen vefât etmiş sayılır. Mefkûdun vefâtı, beyyine ile sâbit olan hakîkaten vefât olması veya hükmen vefattır ki doğumundan itibaren doksan sene geçmiş olmasına dayanılarak hâkim tarafından ölüme hükmedilmesi ile gerçekleşmektedir. Bu süre mezhepler arasında farklılık göstermekle birlikte,²³ Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin 127. maddesinde Mâlikî mezhebinin görüşü kabul edilmiştir: “...Nerede olduğuna ve hayat ve mematına dair haber alınmasından ye's hasıl olur ise ye's tarihinden itibaren dört sene təcil eyler. İşbu müddet zarfında haber alınmadığı ve zevce talebinde musırr bulunduğu halde tarefeyni tefrik eder. Eğer zevce muharebede gaybûbet etmiş ise hâkim tarafeyn-i muharibeynin ve üseranın yerlerine avdetinden itibaren bir sene mürûr eyledikten sonra tefrika hükmeder. Her iki halde zevce hüküm tarihinden itibaren iddet-i vefât bekler.” Bu maddeye göre süre, kayıp tarihinden itibaren dört yıl olarak belirlenmekle birlikte; ölüm tehlikesi bulunan savaş, yangın ve doğal âfetlerde, kaybın üzerinden bir yıl geçmekle vefât ettiğine hükmedilmektedir. Her iki durumda da kadın, hüküm tarihinden itibaren vefât iddeti beklemektedir.²⁴

1.1.2. Boşanma veya fesih iddeti

Boşanma veya fesih durumunda kadının iddeti konusunda, evliliğin fiilen gerçekleşip gerçekleşmemesi esas alınarak, gerçekleşmesi durumun-

¹⁹ Acar, *İslam Aile Hukuku*, 374.

²⁰ et-Talâk 65/4.

²¹ İbrahim Halebi, *Mevkûfât İslâm Fıkhu Mültekâ Tercümesi*, sad. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007), 2/246.

²² Halit Çalış, “Kişiler Hukuku”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 263.

²³ Zeydân, “Mefkûd”, 11/95.

²⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, 355.

da kadının hamile olup olmaması üzerinden hükümler konmuştur. Buna göre:

a) Evliliği fiilen gerçekleşmemiş olan kadının iddeti,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سِرَّاحًا جَمِيلًا

“Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.”²⁵ şeklinde hükme bağlanmıştır. Buna göre, karı-koca arasındaki ayrılık, talâk, fesih veya tefrik yollarından hangisiyle gerçekleşmiş olursa olsun; halvet-i sahiha veya zifaf gerçekleşmemişse, kadının iddet beklemesi gerekmemektedir. Şâfiiler, zifaftan farklı olarak, kadın ve erkeğin fitraten veya dînen cinsel ilişkide bulunmalarına engel olmayacak bir yerde baş başa kalmalarını ifade eden halvet²⁶ sonrasında, halvette iken cinsel temas olmadığı için, iddete gerek olmadığını düşünmektedir.²⁷ Onlara göre, ivazlı akitlerde, akit konusu olan şey kabzedilirse hak edilebilir. Halvette ise akdin konusu kadında kaldığından, kabz gerçekleşmemiş ve haklar da doğmamış olmaktadır. Hanefilere göre ise, ivazlı akitlerde bedelin verileceği kişiye teslim edilmekle hak edileceğinden, elde edilme zorunluluğu bulunmamaktadır. Şâfiiler dışındaki diğer mezheplere göre halvet-i sahiha durumunda da iddet gerekmektedir.²⁸ Hanefilerin ve Hanbelilerin bu görüşte olmasının sebebi, karı-kocanın perde ve kapalı kapı arkasında baş başa kalması, halvette ilişkisi girme ihtimalini doğuracağından, mehri ve iddeti gerekli kılmasıdır.²⁹

b) Evliliği fiilen gerçekleşmiş olan kadının iddeti şu şekildedir:

ba) Hamile olan kadının iddeti,

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“...Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer...”³⁰

Âyetin tefsirinde boşanmış olan hamile kadının iddetinin, doğum yapmakla sona ereceği konusunda, fukaha arasında görüş ayrılığı olmadığı

²⁵ el-Ahzâb 33/49.

²⁶ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 5/150.

²⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1973), 5/215; a. mlf, *Ahkâmu'l-Kur'an*, çev. Tevhid Ajans (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 180.

²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Akîde, 2004), 2/105; Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah bin Ahmed İbn Kudâme, *Muğni fi fikhil-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7/397.

²⁹ es-Serahsî, *Mebsût*, 5/149-150; Vehbe Zuhaylî, “İddet”, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risâle, 1992), 9/492.

³⁰ et-Talâk 65/4.

söylenmektedir.³¹ Ancak, kocası vefat eden hamile kadının iddeti hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Kocasının vefatından kısa bir süre sonra doğum yapan Sübey'a'a ya evlenmesi için Hz.Peygamber'in (s.a.v.) izin vermesi,³² bu konunun tartışılmasına sebep olmuştur. Ali b. Ebî Tâlip (öl. 40/661) ve İbn Abbas'tan (öl. 68/687) gelen rivâyete göre,³³ bu durumda olan bir kadının iddeti iki iddetten en uzun olanıdır. Buna göre kadın, kocasının vefatından hemen sonra, ölüm iddetinde doğum yapsa da, ölüm iddeti hakkındaki âyet³⁴ ve hamile kadının iddeti hakkındaki âyet³⁵ gereğince ikisi ile de amel ederek, ölüm iddetini beklemesi³⁶ veya ölüm iddetinde doğum yapmamışsa, doğumu beklemesi gerekmektedir.³⁷ Ebû Hanife, İmâm Şâfi ve İmâm Mâlik'in de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.³⁸ Talâk sûresi, Bakara sûresinden sonra indiği için, ayeti nesh ettiği gerekçesiyle, ölüm iddeti bekleyen hamile kadının doğum yapmasıyla iddetinin bittiğini, hatta öldüğü gün doğum yapsa bile evlenmesinin helal olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır.³⁹

bb) Hamile olmayan kadının iddeti, hayız oluyorsa,

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç hayız veya temizlik müddeti beklerler.”⁴⁰ şeklindedir.

Buna göre, hayız gören kadınlarla zifafa girilmiş olduğu takdirde, boşanan kadının iddetinin üç kur' müddeti olduğu kabul edilmektedir. İhtilâf olan mesele âyette geçen, kur' ifadesinin anlamındaki farklılıktır.⁴¹ Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre kur' kelimesi hayız anlamıyla kabul edildiğinden kadın hayızlı iken boşanırsa bu hayız hesaba katılmaz; bu durumdaki kadının iddeti üç hayız süresidir. Malikî ve Şâfi mezhebine göre ise, kur' kelimesi kadının temiz kalma hâli olarak anlaşıldığından üç tu-

³¹ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 5/220; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Mushaf, t.y.), 5/354; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni fi fihhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7/402; Zeydan, “İddet”, 11/ 416.

³² Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), “Talâk, 39; Müslim, “Talâk”, 56,57; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 47; Tirmizî, “Talâk”, 17.

³³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sanâni, *el-Musannef*, muh. Habiburrahman Azam (Beyrut : Mektebetü'l-İslamiyye , 1972), 6/471.

³⁴ el-Bakara, 2/234.

³⁵ et-Talâk, 65/4.

³⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2001, 3/353-355.

³⁷ Muhammed Ali Sabuni, *Kur'ân-ı Kerim'in Ahkâm Tefsiri*, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 1/296-297.

³⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri et-Tahâvi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012), 3/252.

³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Ahkâm Ayetleri Tefsiri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, thk. Isaiah Goldfeld (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), 220; ayrıntılı bilgi için bkzn. et-Tahâvi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/239-252.

⁴⁰ el-Bakara 2/228.

⁴¹ Kur' kelimesinin anlamı için bkzn. el-Kurtubî, *el-Câmi'*; 273-279; Zeydan, “İddet”, 11/388.

hur -temizlik süresi- beklemek gerekir.⁴² İmâm Şâfiî'nin temizlikten hayıza geçişe de kur' demesi, kadının iddetini kısaltmak için fayda sağlamaktadır. Şayet koca, karısını temizliğin son anında boşasa ve kadın da hemen hayız olsa bu, bir kur' sayıldığı için üçüncü tuhur bitince, iddet de bitmekte ve nikâh engeli ortadan kalkmaktadır.⁴³

1.1.3. İstisnâî durumlar

a) Yaşlılıktan dolayı hayız olmayan veya henüz hayız görmeyen kadınların iddeti,

وَالَّتِي يَبْسُنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رُبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ

“Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.”⁴⁴

Belirli bir sebep olmaksızın hiç âdet görmeyen veya birkaç defa âdet görüp sonrasında âdetten kesilen, küçük veya yaşlı olmayan kadınların iddet sürelerinin ne olacağı ise ihtilâflı bir konudur. Yukarıdaki âyetin zâhir mânâsına dayananan Ebû Hanîfe'ye göre, bu durumda olan on beş ile elli beş yaş arasındaki kadının iddeti, elli beş yaşına kadar beklemesi, daha sonra üç ay daha beklemesi şeklindedir. Ebû Hanîfe'nin bu ihtiyatkâr tavrını hamileliğin tespitinin kesinleşmesine bağlayan düşüncenin, günümüzdeki tıbbî gelişmelerin etkisiyle gereksiz görülmektedir. Bu süre içinde kadının kocasından nafaka almasına hükmedilmesi, uzun yıllar kocasız kalan kadının evlenmesine engel teşkil etmesi, ona nafaka ödeyen erkek için de büyük güçlükler doğurması, kötü niyetli kadınlar tarafından süstimâle açık bir kapı olmasından dolayı Mâlikîlerin, kadının hamile olma ihtimaline karşı dokuz ay daha ekleyerek iddeti bir sene olarak belirlemesinin en uygun çözüm olduğu düşünülmektedir.⁴⁵

Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin 140. maddesinde Mâlikî mezhebinin görüşü temel alınarak, bu durumdaki kadınların iddeti “...eğer *sinn-i iyasa* –hayızdan kesilme yaşı, çağı- vasil olmuşsa vusul tarihinden itibaren üç ay, olmamış ise iddetin lüzumu zamanından itibaren dokuz ay iddet bekler” şeklinde düzenlenmiştir.

b) Normal hayız gören fakat sebebi meçhûl bir şekilde hayızdan kesilen kadın boşandığında veya kocası vefat ettiğinde dokuz ay bekler, daha sonra üç aylık iddet süresini doldurur. İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) delil olarak

⁴² Eş-Şâfiî, Ahkâmü'l-Kur'an, 177.; es-Serahsî, *Mebûsât*, 6/19-23.; Acar, “İddet”, 21/468.; Suat Erdem, “İslâm Hukuku'na Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2013), 80-81.

⁴³ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 278.

⁴⁴ et-Talâk 65/4.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/108-109.; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 1/388-389.; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, (Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 2016), 278.

aldığı, Hz. Ömer'in (r.a.) (öl. 70/689), “*Dokuz ay oturur, hamile olmadığı ortaya çıktığında, üç ay iddet bekler ve böylelikle bir yıl olur*” sözüne göre kadının iddeti tam bir yıl sürmüş olur ki, bir yıl dolunca evlenmesi helâldir.⁴⁶

c) Hayız kanıyla hastalık kanını birbirinden ayırt edemeyen kadının iddeti konusunda ihtilâf vardır. Hanefîlerde özür kanı gören kadının, yedi ay bekleyerek iddetini tamamlayacağı,⁴⁷ Şâfiîlerde iddet süresinin, hangi temizlik süresi esas alınıyorsa ona göre belirleneceği ve buna göre üç ay olacağı;⁴⁸ Mâlikîlerde ise kadının hamile olmadığına bilinmesi için dokuz ay ve üç ay da iddet için beklemesi gerektiği⁴⁹ kabul edilmektedir. İmâm Mâlik'e (öl. 179/795) göre, gördüğü kanlar arasında fark yoksa bir sene beklemesi gerektiği; fark varsa bir rivâyete göre bir sene, diğer rivâyete göre de üç kere âdet görmeyi beklemesi gerekmektedir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre ise, bir rivâyete göre üç ay, bir rivâyete göre de bir sene beklenilmesi gerekmektedir.⁵¹

1.2. İddetin Başlama Vakti

Sahih nikâhta iddet, talâk, tefrik veya vefattan itibaren başlar. İddet süresinin başlangıcı, eşlerin filen birbirlerinden ayrı kaldıkları zaman değil, boşamanın veya ölümün gerçekleştiği zamandır. Fâsit nikâhta iddet, fiilî ayrılıktan sonra başlar. Ric'î talakta, iddet bekleyen kadının kocası vefat ederse yeni baştan vefat iddeti gerekir.⁵²

1.3. İddetin Sebep ve Hikmetleri

İddet beklemenin fizyolojik, psikolojik, sosyal ve ahlâkî hikmetleri bulunmaktadır.⁵³ Boşanmanın gerçekleşmesi ile birlikte, kadın için sonuçlarını doğuran iddet yükümlülüğü, kadının eski kocasından hamile olup olmadığına anlaşılacak nesebin karışmasının önlenmesi amacıyla hizmet eden bir tedbir gibi görünmektedir. Fakat iddet ric'î talakta kocanın, bâin talakta iki tarafın, bir kez daha düşünmesine olanak tanınması; boşanıp tekrar evlenmeyi güçleştirerek aile bağını koruması ve süstümâllerin önlenmesi, kadını toplum içinde oluşabilecek kötülöklere karşı koruması; kadının

⁴⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsned* (Kuveyt: Dâr-u Garas, 2004), 3/120-121.

⁴⁷ Muhammed Emin İbn Âbidin, *Reddül-muhtar aleldürü'l-muhtar* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983), 7/152-153.

⁴⁸ Hatib Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabi, t.y.), 5/170.

⁴⁹ İbn Cüzey, *el-Kâvânînu'l-fikhiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, t.y.), 204.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/109-110.

⁵¹ Zeydan, “İddet”, 11/400.

⁵² Karaman, *Mukayeseli*, 1/389.

⁵³ Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2013), 172.

yeni bir başlangıç ve yeni bir evliliğe hazırlanmasına imkân vermesi; evlilik kocanın ölümüyle sona erdiğinde onun anısına saygı ve aileye bağlılığı simgelemesi gibi birçok önemli amaç ve hikmetler de taşımaktadır.⁵⁴

Boşanmış bir kadın için, bitirilen evliliğin etkilerinin tam anlamıyla sona ermesi ve bir evlilik yapmak için kendini hazır hissetmesi—ki bu kadın için erkeğe göre daha zordur— için düzenlenen iddet, dîni bir emir⁵⁵ olarak vaz' olunmuştur. Yukarıda sayılan hikmet ve maslahatlar sebebiyle iddet, evliliği biten bir kadının, dinen ve hukûken mutlaka yerine getirmesi gereken bir vazîfedir.⁵⁶

İddet, kadının nafaka ve mesken gibi temel ihtiyaçlarının giderilmesini sağlayan evliliğin sona ermesinin, kadının psikolojisinde etkisi bakımından da lâzım görülmüştür. İddetin maksat ve hikmetlerinden diğeri, hangi iddet olursa olsun iddet süresince evliliğin etkisi hâlen devam edebileceği ve kocanın hukuku kısmen de olsa devam ettiği için kocanın hakkına riâyet etmektir.⁵⁷ İddet, aynı zamanda Allah hakkı olarak da gerekli görülmüştür.⁵⁸

Kur'ânda iddet, sadece hamile olan veya hamile kalma ihtimali olan kadınların değil; hamile kalma ihtimali bulunmayan kadınların da iddet beklemeleri istenir⁵⁹ ki bu da iddetin tek gâyesinin nesebin korunması olmadığını göstermektedir. Buna göre, Kur'ân âyetleri ile iddet bekleme emrinin verilmiş ve iddet sürelerinin belirlenmiş olmasına rağmen, iddetin illet ve hikmetleri konusunda açıklamaya yer verilmemesi sebebiyle, hususun taabbudîliğe işaret ettiği ve aklen idrak edilemeyecek hikmetlerin olabileceği kabul edilmelidir.⁶⁰

1.4. İddetten Doğan Hak ve Sorumluluklar

1.4.1. Evlenme yasağı

Her ne şekilde olursa olsun iddet bekleyen bir kadına açık evlilik teklifinde bulunmak yasaktır. Üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifi, ric'î talâk iddetinde, kocanın karısına dönme ihtimali olduğu ve evliliğin hâlen de-

⁵⁴ Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 375.

⁵⁵ et-Talâk 65/5.

⁵⁶ Fatih Karataş, "İslâm Hukuku'nda İddet", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013/2), 162.

⁵⁷ Erdem, "İslâm Hukuku'na Göre İddet", 78-79.

⁵⁸ Zeydân, "İddet", 11/357.

⁵⁹ et-Talâk 65/4.

⁶⁰ Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 172.

vam ettiği kabul edildiği için yapılamazken, bâin talâk iddetinde ve vefat iddetinde yapılabilmektedir.

Nikâh veya nikâhın tesirinin az da olsa devam ediyor olmasına bağlı olarak, iddet bekleyen kadınla nikâhlanmak veya cinsel ilişkide bulunmak, boşandığı kocanın hakkını sûiüstimal etmek olacağından ittifakla haram kılınmıştır.⁶¹

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فَيَ أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرُومُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فَيَ أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliiden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin. Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın. Şunu da bilin ki Allah içinizden geçeni hakkıyla bilir.”⁶² âyetine göre Hanefiler, burada ölüme bağlı iddet söz konusu olduğundan ve boşanan eşlerin iddet süresince yeniden evlenme hakları olması gerekçesiyle, iki bâin talakla boşanan kadına ima yoluyla dahi evlilik teklifi yapılamayacağını savunmaktadırlar. Bazı islâm hukukçularının bâin talâkla boşanan kadına dahi iddeti süresince evlilik teklif edilemeyeceğini söyledikleri ifade edilmektedir. Gerekçe olarak, teklifin kadına cazip gelmesi halinde, geri çevirmemek için hileli yollara başvurabileceği, teklif eden kişinin halen nafakayı temin eden koca ile kadın arasında nifak sokabileceği ve bunun koca tarafından izzeti nefis meselesi yapılarak husumetin doğmasına yol açabileceği belirtilmektedir. İnsanların arasında huzursuzluğa sebep olmamak ve toplumda huzur ve sükûneti sağlamanın ahlâkî görevlerden olması hasebiyle, bu tür durumlardan kaçınmanın gerekliliğinde de değinilmektedir.⁶³

İddet bekleyen kadınla eski kocası dışında bir erkeğin evlenmesi halinde, bu evlilik hukûken geçersiz ve dînen de haram kabul edilmektedir.⁶⁴ Ancak bir erkek, iddet bekleyen kadınla nikâhlanır ve cinsel ilişkide bulunursa, aralarının ayrılacağı kabul edilmekte olup; kadının ona ebediyen haram olup olmayacağı hususu ihtilâfıdır. Bu konuda iki ayrı görüş bulunmaktadır:

⁶¹ Erdem, “İslâm Hukuku’na Göre İddet”, 90-91; *Fetvalar*, nşr. Din İşleri Yüksek Kurulu (İstanbul: Dıyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 446.

⁶² el-Bakara 2/235.

⁶³ Abdulvehhâb Hallaf, *Ahkâmü’l-Ahvâli-Şahsiyye* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 19; Nuri Kahveci, *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 69-70.

⁶⁴ Zuhaylı, “İddet”, 9/512-513.

İmâm Mâlik (öl. 179/795) ise iddet bekleyen kadının, o erkeğe ebediyen haram olacağını belirtmekte; bu görüşüne İbn Şihâb (öl. 124/742) ve Süleyman İbn Yesâr'dan (öl. 107/725) rivâyet edilen şu hadisi delil getirmektedir: “Hz. Ömer şöyle demiştir: İddeti içinde iken nikâhlanan bir kadın şayet bu kocası onunla temasta bulunmamış ise araları ayrılır, sonra birinci kocasından olan iddetinin kalanını bekler ve bu nikâh, evlenen erkek için bir nişan sayılır; ama eğer onunla temasta bulunmuşsa aralan ayrılır, sonra birinci kocasından iddetinin kalanını tamamlar, daha sonra da iddeti içindeyken onu nikâhlayan kocasının iddetini bekler ve o kişi o kadını bir daha asla nikâhlayamaz.”. Hanbelîler de aynı görüştedir. İbn Rüşd (öl. 595/1198), iddet bekleyen kadınla yapılan nikâhın, cinsel ilişkinin ardından iptal edilmesi halinde tarafların ebediyen evlenemeyeceğini iddia eden görüşlerin zayıf olduğunu ve itibar edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵ Hanefî ve Şâfilîler ise iddet bekleyen kadınla yapılan nikâh akdinin feshedileceğini, iddet bittikten sonra yeniden evlilik yapmanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu görüşte, ebedî evlilik yaşayacağını gerektirecek nassın bulunmaması ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) sonradan yukarıdaki görüşünden vazgeçmesinin etkisi olmuştur.⁶⁶

1.4.2. Süknâ hakkı

Kadın için bir hak olmakla birlikte yükümlülük de teşkil eden süknâ hakkı, aşağıdaki âyetlerle, kadının iddeti boyunca, boşayan veya ölen kocasının evinde oturmasını ifâde etmektedir:⁶⁷

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

“Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır...”⁶⁸

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ

“Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın...”⁶⁹

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/55-56; Erdem, “İslâm Hukuku'na Göre İddet”, 92.

⁶⁶ Kahveci, *Nişanlılık*, 72.

⁶⁷ Acar, *İslam Aile Hukuku*, 375.

⁶⁸ et-Talâk 65/1.

⁶⁹ et-Talâk 65/6.

1.4.3. İddet nafakası

İddet halinde kadının nafakası yukarıdaki âyetin devâmı ile hükme bağlanmıştır:

وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٌ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَاتْمُرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسُتْرَضِعْ لَهُ الْآخَرَىٰ

“Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsamız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.”

1.5. Erkeğin İddeti

Hanefî fıkıh kitabı ed-Dürrü'l-muhtâr'da iddet, “Dinen, sebebi bulunduğu kadını ve erkeğin beklemesi gereken süredir”⁷⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Evliliği sona eren kadın ve erkeğin, bir başkası ile evlenebilmek için belirli bir süre beklemesi şeklinde yapılan tanıma göre iddet, iddet-i ricâl ve iddet-i nisâ şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁷¹

Sadece evliliği biten kadına dair bir yükümlülük olan iddet, erkeği bağlamamaktadır. Eşini boşayan erkek, eski karısının iddetinin dolmasını beklemeden, yeni bir evlilik yapabilmektedir. Ancak bunun istisnâları bulunmaktadır:

“Erkek, boşadığı kadının iddeti bitmedikçe onun kız kardeşi, teyzesi, halası ile evlenemez. Dört karısından birini boşamış olan erkek boşadığı karısının iddeti bitmeden bir beşinci kadınla evlenemez. Üçlü boşanma halinde kadın bir başkasıyla evlenip sonra ondan boşanıp iddetini doldurmadıkça eski kocası ile evlenemez.”⁷² Erkeğin iddetine dair örnekler çoğaltılabilir.⁷³

Hanefî mezhebine göre belirlenen istisnâî durumlar iddet bekleyen kadın ile kocası arasında iddet süresince evlenememe noktasındaki benzerliğe rağmen, bu benzerlik iddetin tarifinde kadın ile erkeği bir arada söylemeyi haklı çıkarmamaktadır. Bu süreler koca hakkında nikâh için şer‘î engel demektir. Aslında kocaya has bir iddet bulunmamakta; erkek kadının iddetini beklemektedir. İddet tanımının yalnızca kadına has olduğu ve onunla sınırlı kalmasının gerekli olduğu belirtilmektedir.⁷⁴

2. TÜRK AİLE HUKUKUNDA İDDETİN YERİ VE ÖNEMİ

⁷⁰ İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, 7/139.

⁷¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, 229.

⁷² Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 122.

⁷³ İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, 7/140-141; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 275.

⁷⁴ Zeydân, “İddet”, 11/356.

Aile hukukunun düzenlendiği, bütün Türk Medenî Kanunlarında iddetin tanımı ve gerekçesi, genel olarak İslâm hukuku ile benzerlik gösterse de kadının hamile olup olmadığının tespiti ve nesep karışıklığının önlenmesi temel alınmaktadır. Ailenin kutsallığı ve evliliğin devamlılığı esas alınmayarak, öncelikle kadın-erkek eşitliğine aykırılığundan dolayı, iddetin kaldırılması gerekliliği üzerinde tartışmalar vukû bulmuştur.⁷⁵ İddetin hikmet ve maslahatları üzerinde durulmamıştır. Kadının beklemekle yükümlü olduğu süre aynı zamanda, kadının yeniden evlenmesini geçici olarak engellemektedir.

2001 tarihli 4721 sayılı Türk Medenî Kânununun hazırlık aşamasında, İsviçre, Alman ve Fransa Medenî Kânunlarından, kısmî olarak da İtalyan Medenî Kânunundan istifâde edilmiştir. Alman Medenî Kânununda evlenme hürriyetini engellemek için değişiklikler yapılarak, evlenme engelleri önceki evlilik ve hısımlık olarak belirlenmiş ve bekleme süresi evlenme engeli olmaktan çıkarılmıştır.⁷⁶ Kadının kânûnî bekleme süresini düzenleyen TMK. md.132, İsviçre Medenî Kânununun 103. maddesi esas alınarak düzenlenmiştir. Fakat ilgili madde 26.06.1998 tarihli Federal Kânun ile 01.01.2000 tarihinden itibaren yürürlükten kaldırılarak⁷⁷ bekleme süresi evlenme engelleri arasından çıkarılmıştır. İsviçre Medenî Kânununda evlenme engelleri hısımlık, önceki evlilik ve evlâtlık ilişkisidir.

İslâm hukukunda ayrı durumlara ayrı süreler söz konusu iken 4721 sayılı Türk Medenî Kânunu bu süreyi md.132⁷⁸ ile üç yüz güne sabitlemiştir: “*Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez.*

Doğurmakla süre biter.

Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığına anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hallerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.”

Üç yüz gün olan iddet müddeti, kadın eş için dulluk süresidir. Üç yüz gün en uzun gebelik süresini karşılamaktadır.⁷⁹

Mülgâ 743 sayılı eski Türk Kânûn -u Medenîsi md.95'e göre⁸⁰, “*Kocasının vefatı veya boşanma sebebiyle dul kalan yahut evliliğinin butlanına hükme-*

⁷⁵ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 263-290; Paksoy Erbaydar – Borseven Odabaşı, “Medeni Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesi”, 112-117.

⁷⁶ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 288.

⁷⁷ İlhan Helvacı, *Gerekçeli Karşılaştırmalı İçtihatlı Notlu Türk Medenî Kanunu* (İstanbul: 12. Levha Yayınları, 2013), 59.

⁷⁸ *Resmî Gazete* 24607 (22 Aralık 2001).

⁷⁹ Hüseyin Hatemî - Burcu Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014), 57.

⁸⁰ *Resmî Gazete* 339 (04 Nisan 1926).

dilen kadın; vefattan, boşanmadan veya butlan hükmünden itibaren üç yüz gün geçmedikçe tekrar evlenemez.

Doğurmakla müddet biter.

Kadının gebe kalması mümkün olmadığı veya boşanma ile ayrılmış olan karı ve koca tekrar birbirleriyle evlenmek istedikleri takdirde, hâkim bu müddeti kısaltabilir.”

Eski kânunda iddet konusu, kadın için “müddetler” başlığı altında düzenlenmişken, yeni kânunda, kadın için “bekleme süresi” adını almıştır. Eski kânunda iddet çeşitlerine yer verilirken, yeni kânunda genel bir ifade kullanılmıştır. Çocuk ölü doğsa, kadın düşük yapsa dahi doğum gerçekleşmiş sayılacağından, süre kendiliğinden sona erecektir.⁸¹ Bunun gibi durumlarda mahkeme kararına gerek duyulmamaktadır.

Eski kânunda, hâkim süreyi kısaltma konusunda takdir yetkisi sahibi iken TMK. md. 132’nin son fıkrasına göre, evliliği sona eren eşler, bekleme süresi içinde yeniden evlenmek isterlerse, hâkimin takdir yetkisi olmadığından, tespitte bulunur ve süreyi kaldırır. Mahkemeye başvurma zorunluluğunun, boşanmada keyfiyet ve kötüye kullanımı önlemek için olduğu düşünülmektedir. Eski Fransız Medenî Kânununda benzer bir yaptırım ile boşanan eşlerin yeniden evlenmeleri yasaklandığı için, eşlerin ayrılık kararını verirken duygularıyla değil mantıklarını kullanarak karar vermeleri sağlanmaya çalışılmaktaydı.

Eğer kadın, kânûnî bekleme süresi sona ermeden yeni bir evlilik yapmak isterse, bekleme süresinin kaldırılmasına dair dava açmak zorundadır. Söz konusu dava, kadının gebe olmadığına tespit edilmesi sebebiyle açılırsa, doktor raporu ile belgelenmesi zorunludur.⁸²

Evlendirme Yönetmeliği’nin 15. maddesinin c bendinde de kadının kânûnî bekleme süresi evlenme engeli olarak düzenlenmiştir: “*Kadın için kanuni bekleme süresinin dolmamış olması; boşanmış, evliliğin butlanına hükmedilmiş veya kocası ölmüş kadın, boşanma veya evliliğin butlanına dair mahkeme kararı veya kocasının ölüm tarihinden itibaren üç yüz gün geçmedikçe yeniden evlenemez. Ancak kadın üç yüz günlük süre dolmadan önce doğum yaptığı veya mahkemece bu sürenin kısaltılmasına veya kaldırılmasına karar verildiği takdirde, kadın için bekleme süresi ortadan kalkar.”*

743 sayılı Türk Kânunu Medenisinde, md. 95 ve 96’da kadın için belirlenen iddet ile birlikte, md. 142 ile hâkim, boşanma sonrası kusurlu olan kadın veya erkek eş için bir yıldan fazla olmamak üzere cezâî bekleme sü-

⁸¹ Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2015), 154.

⁸² Ömer Uğur Gençcan, *Aile Hukuku* (İstanbul: Yetkin Yayınları, 2011), 303.

resi tayin edebilmekteydi.⁸³ “Memnûiyet müddeti” başlığı ile düzenlenen ve boşanma neticesi kusurlu eşe cezai müddet tayin eden, kadın ve erkeği bağlaması bakımından kadın-erkek eşitliğini ve adaleti sağlayan; erkeğin de iddet beklemesini gerekli kılan bir hüküm olmakla birlikte, 1988 yılında Türkiye’de; 1998 yılında ise İsviçre’de yürürlükten kaldırılmıştır.

743 sayılı TKM md. 122’de “Müddetlere Riayetsizlik” başlığı altında düzenlenen “*Kanuni ve kazai müddetler içinde evlenmesi memnu olan kimsenin bu müddetler geçmezden evvel tekrar evlenmiş olması, evlenmenin feshine sebep olamaz*” hükmüne rağmen, hâkimin belirlediği süre sona ermeden evlenen eşlerin yaptığı evlilik geçerli sayılıyordu. 4721 TMK. md.154’te ‘Bekleme süresine uymama’ başlığı altında ise, “*Kadının bekleme süresi bitmeden evlenmesi, evlenmenin butlanını gerektirmez.*” şeklinde düzenlenmiştir. Bu şekilde yapılan evlilikler geçerli kabul edilse de, yasağa rağmen nikâh kıyan memurlar yaptırımı tâbî tutulmuştur.⁸⁴

Kadın, bekleme süresi içinde evlenir ve bu süre içinde çocuk doğarsa hangi koca ile soy bağı ilişkisi kurulacağı TMK md. 290’da düzenlenmiştir. Buna göre, ikinci evlilikteki koca baba sayılacak, bu karîne çürütülürse ilk evlilikteki koca baba sayılacaktır. Hatemî, baba olduğunu iddia eden kişinin, nesebin reddi davasını açmasını şu sözleri ile eleştirmektedir: “*İkinci evliliğin karinesine üstünlük tanımak her olayda somut olay adaletine uygun olmayabilir. Şu halde soy bağına karışması ihtimalini önlemek için bu sürenin kanunda muhafazası daha uygundur. Ne var ki, ikinci evliliğin karinesine üstünlük tanınması ve dolayısıyla sona eren evlilikteki eşe soy bağına reddi hakkının -koca dava açacak durumda ise - tanınmaması; kanaatimce çok kötü bir sonuç doğurmuş, karinelerin çakışması maddesinden (TMK m. 290) sonra gelen TMK m. 291 e göre baba olduğunu iddia eden kişiye de kocanın soy bağına reddetme hakkı verilmiştir. Bu ibare evli bir kadınla ilişkisini yüzüstüce ilân eden ahlâksızlara da yarayabilir. ‘İmam nikâhu’ denilen fiili birliktelikler sona erdikten sonra kadının başkasıyla resmen evlenmesi halinde erkeği (babayı) korumak amacıyla konan bu madde ahlâksızları koruyan madde haline gelmemiş midir?*”⁸⁵

Kocanın gâip olması hâlinde ise kadının iddeti,

“*Gaipliğine karar verilen kişinin eşi, mahkemece evliliğin feshine karar verilmedikçe yeniden evlenemez.*”

Kaybolanın eşi evliliğin feshini, gaiplik başvurusuyla birlikte veya ayrıca açacağı bir dava ile isteyebilir.

⁸³ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 270.

⁸⁴ Yargıtay 4. Ceza Dairesi (Yargıtay), K. 2002/6746 (24 Nisan 2002).

⁸⁵ Hatemi - Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 58.

*Ayrı bir dava ile evliliğin feshi, davacının yerleşim yeri mahkemesinden istenir.*⁸⁶

*“Kocanın gaipliğine karar verilmesi hâlinde üç yüz günlük süre, ölüm tehlikesi veya son haber tarihinden işlemeye başlar.”*⁸⁷ şeklinde düzenlenmiştir.

Bir kişinin gâip olduğuna karar verilebilmesi için, en az beş yıl süre ile haber alınamamış olması veya ölüm tehlikesi içinde kayıp halinin üzerinden bir yıl geçmesi gerekmektedir. Bu süreler zarfında üç yüz günlük kanûnî bekleme süresi dolmuş olacağından gâiplik durumunda, bekleme süresinin önemi ya da uygulanabilirliği bulunmamaktadır. Kadın, eşinin kaybolmasından itibaren üç yüz gün içinde evlenir ve çocuk doğurursa gâiplik durumunda kânûnî bekleme süresi önem kazanacaktır. Bu durumda ilk evlilik feshedilmeden ikinci evlilik gerçekleştirildiği için ikinci evlilik mutlak butlanla bâtıldır. Ancak TMK. md. 156’ya göre, *“Bâtıl bir evlilik ancak hâkimin kararıyla sona erer. Mutlak butlân hâlinde bile evlenme, hâkimin kararına kadar geçerli bir evliliğin bütün sonuçlarını doğurur.”*

Bu durumda, çocuk ilk evliliğin bitmesinden itibaren, üç yüz gün dolmadan doğduğu ve yine ikinci evliliğin de içinde doğduğundan, iki evlilik içinde de doğmuş kabul edilecektir. Hâl böyle olunca, karinelerin çakışmasına ilişkin TMK. md. 290’a göre: *“Çocuk evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğmuş ve ana da bu arada yeniden evlenmiş olursa, ikinci evlilikteki koca baba sayılır. Bu karine çürütülürse ilk evlilikteki koca baba sayılır”* hükmü uygulanacak ve aksi ispat edilmediği müddetçe ikinci evlilikteki koca, baba sayılacaktır.⁸⁸

3. İDDETİN GEREKLİLİĞİ HUSUSUNDA İSLAM HUKUKÇULARI İLE MODERN HUKUKÇULARIN YAKLAŞIMLARI

Günümüzde iddetin gerekli olup olmadığı hususunda, İslâm hukukçuları ile modern hukukçular arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İslâm hukukçuları hükmün taabbudî olmasına dayanarak, modern hukukçular ise kadın-erkek eşitliğini esas alarak gerekçelerini sunmaktadır.

3.1. İddetin Gerekliğini Savunan İslam Hukukçularının Yaklaşımları

İddet yükümlülüğünün, kadının ayrıldığı kocasından hamile olup olmadığını tespiti ve nesep karışıklığının önlenmesi için bir tedbir olarak görülmesi yanında, sadece bu sebebe dayanıp dayanmadığını sorgulayan

⁸⁶ TMK. md.131.

⁸⁷ TMK. md.285.

⁸⁸ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, s.277.

günümüz İslâm hukukçularından Köse, amacın sadece bu olması durumunda, bu konudaki hükümlerin vesâil türünden veya makâsîd kabilinden olup olmadığını da düşündürmektedir.

Acar, yukarıda belirtilen sebebin, amaçlardan belki en önemlisi olabileceğini fakat tek amaç olmayacağını belirtmektedir. İddetin eşlere yeniden düşünme fırsatı vererek evliliklerini devam ettirmeye imkân sağladığını, kadını toplumsal baskı, sûi zan ve niyetlere karşı koruduğunu, kadının psikolojik, biyolojik ve sosyal bakımdan yeni bir evliliğe hazırladığını, ailenin ve evliliğinin önemini hatırlattığı vb. amaç ve hikmetlerini saymaktadır. Buna göre, Kur'ânda belirtilen sürelerin makâsîd özelliği taşıdığı için, taabbudî nitelikte hükümlerden sayılacağını belirtmekte; bu sebeple, kadının hamileliğinin tespitinin tıbbî tekniklerle anlaşılabilirdiğinden iddet beklemenin gereksiz olduğunu savunanlara karşı çıkmaktadır.⁸⁹

Koçak, Dalgın ve Şahin de iddetin tek gerekçesinin hamileliğin tespiti ve nesep karışıklığını önlemek olarak sınırlandırılmasının doğru olmadığını; hamile kalması mümkün olmayan kadınların dahi iddet beklemesinin,⁹⁰ iddetin tek amacının bu olmadığını gösterdiğini belirtmektedirler. Günümüzde ultrason gibi tıbbî teşhizat ile hamileliğin tespit edilmesi gerekçeyle, iddetin gerekli olmadığını söylemenin ise doğru olmayacağını ifade etmektedirler.⁹¹ Çolak da Kur'ânda geçen sürelerin taabbudî hükümlerden olduğunu; hamileliğin tıbben anlaşılması için iddet beklemeye lüzum olmadığını ileri sürüleceğini söylemektedir.⁹²

3.2. İddetin Kaldırılması Gerekliliğini Savunan Modern Hukukçuların Yaklaşımları

a) TMK. md. 132 ile düzenlenen bekleme süresinin varlığı, kadınlar bakımından ayrımcılık özelliği taşımaktadır. TMK. md. 285, kocanın babalığı başlığı ve babalık karinesi alt başlığı ile: “*Evlilik devam ederken veya evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğan çocuğun babası kocadır. Bu süre geçtikten sonra doğan çocuğun kocaya bağlanması, ananın evlilik sırasında gebe kaldığının ispatıyla mümkündür*” şeklinde düzenlenmiştir.

Bu hüküm, soy bağına dairedir ve bununla erkeğin kadın üzerindeki de-

⁸⁹ Saffet Köse, “Aile Hayatıyla İlgili Problemler”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 708; Acar, “İddet”, 21/467.

⁹⁰ et-Talâk, 65/4.

⁹¹ Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 172; bknz. Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: İFAV, 2012), 108.

⁹² Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 275.

netimi yasa yoluyla üç yüz gün daha devam etmekte ve boşanmış olsalar bile yasa, erkeği “koca” olarak tanımlamaktadır.⁹³

b) İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi md.12 ile düzenlenen temel insan haklarından biri olan evlenme hakkı, bekleme süresinin uygulanması ile ertelenmektedir. Bu erteleme insan haklarının doğasına uygun olmayıp, günümüz teknolojik ve bilimsel gelişmeleri ile de uyum sağlamamaktadır. Bu uygulamanın sürdürülüyor olması, ancak ataerkinin devam ettirilmesi, boşanma gerçekleşmesine rağmen erkeğin ve hatta kânun yapıcının kadın üzerindeki kontrolünün sürmesi ve erkeğin soy bağının muhafaza edilmesi bakımından bir gereklilik olduğu düşüncesinden kaynaklanabilir. Medenî kânun tarafından kadın ve erkeğe eşit şartlarda tanınan evlenme hakkı, yine eşit şartlarda özgür bir şekilde kullanılabilmelidir. Erkeğin soy bağını korumak için, erkek lehine kadının bu hakkı kullanmasını engellemek, ayrımcılığın bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Kadın erkek eşitliğinin sağlanması noktasında engel teşkil eden TMK. md. 132. maddesi yürürlükten kaldırılmalıdır.⁹⁴

c) Boşanma davası sürecinde oluşan sosyolojik ve psikolojik travmanın üstüne, boşanma neticesinde kadının üç yüz gün daha beklemesini istemek, kadınları denetim altında tutmanın bir yoludur. Buna mahkemelerdeki sürecin yavaşlığı da eklenince, kadınların boşanma sürecinde ve sonrasında yaşadığı baskıyı artırmaktadır. Bekleme süresinin kaldırılması için dava açılması, zaman ve ekonomik anlamda bir kayıp sayıldığı için, bekleme süresine dâir hüküm korunsa bile, kadının hamile olmadığını gösteren doktor raporu ile evlenme dâiresine başvurabilmesi veya eski eşyle yeniden evlenmek istediğini beyân etmesi ile birlikte, mahkemeye başvurmaya gerek kalmadan, bekleme süresinin kendiliğinden kalktığı kabul edilmelidir.⁹⁵

d) TMK. md.132 ile düzenlenen bekleme süresinin gerekçesi nesep karışıklığına engel olmaktır. Hâlbuki babalık karînesine ile ilgili hükümler ve karînelerin çakışması durumu, TMK. md.285 vd. ile düzenlenmiş olup, eski ve yeni kocanın babalık karînelerinin çakışması durumunda ise hangisinin baba sayılacağı yukarıda değinildiği gibi TMK. md. 290’da hükme bağlanmıştır. Buna durumda, zaten nesebi koruyan ilgili maddeler bulunduğu göre, kadınların bekleme süresini düzenleyen maddenin yürürlükten kaldırılması gereklidir.⁹⁶

⁹³ Paksoy Erbaydar – Bolseven Odabaşı, “Medeni Kanununun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesi”, 112-114.

⁹⁴ Paksoy Erbaydar – Bolseven Odabaşı, “Medeni Kanununun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesi”, 115.

⁹⁵ Paksoy Erbaydar – Bolseven Odabaşı, “Medeni Kanununun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesi”, 117.

⁹⁶ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, s.281.

Boşanma sürecinde kadının, eşinden hamile kalma ihtimali oldukça düşük bir ihtimaldir. Kadın hamile kalsa bile çocuğun nesebi evlilik içindeki babaya ait olacaktır ki bu da aksi çürütülebilir bir karinedir. Kadının evlenme hakkının böyle bir ihtimal sebebiyle ertelenmesi, kadın ve erkek arasında eşitsizliğe sebep olmakla birlikte insan haklarına da aykırıdır.

e) Hamilelik biyolojik bir olay olduğundan, bir çocuğun evlilik devam ederken doğması, babasının evli olunan erkek olduğunun kanıtlanamamaktadır. Hatta sperm bankalarında muhafaza edilen spermeler kullanılarak, bir kadının boşandıktan çok sonra bile eski kocasından veya hiç tanımadığı bir kişiden hamile kalması ya da kendisinin dâhil olmadığı bir döllenen neticesinde taşıyıcı anne olarak hamile olması mümkündür. Kadının hamile olup olmadığını tespiti, tıbbî teknolojinin gelişimi ile ilk andan itibaren yapılabiliyorken; üç yüz gün boyunca beklemek günümüz teknolojisi ile bağdaşmamaktadır.⁹⁷

Hukuk Muhâkemeleri Kânununun “Soybağı Tespiti İçin İnceleme” başlıklı 292. maddesine göre: “Uyuşmazlığın çözümü bakımından zorunlu ve bilimsel verilere uygun olmak, ayrıca sağlık yönünden bir tehlike oluşturmamak şartıyla, herkes, soybağının tespiti amacıyla vücudundan kan veya doku alınmasına katlanmak zorundadır. Haklı bir sebep olmaksızın bu zorunluluğa uyulmaması halinde, hâkim incelemenin zor kullanılarak yapılmasına karar verir. Üçüncü kişi tanıklıktan çekinme hakkı bulunduğunu ileri sürerek bu yükümlülüğten kaçmamaz.”

f) Pozitif ayrımcılık, kadınla erkek arasındaki biyolojik farklılıktan dolayı ancak kadın lehine yapılabilecekken, bu farklılıkların kadının hak ehliyetini⁹⁸ kısıtlayıcı şekilde yorumlanması, Anayasa'nın 10. maddesi⁹⁹ ile Medenî Kânununda düzenlenen kadın erkek eşitliği prensibine ve Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası antlaşmalara aykırıdır.¹⁰⁰

T.C. Anayasası m.90/son fıkraya göre, “Usûlüne göre yürürlüğe konulmuş milletlerarası andlaşmalar kanun hükmündedir. Bunlar hakkında Anayasaya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesine başvurulamaz. (Ek cümle: 7.5.2004-5170/7 md.)Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası andlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası

⁹⁷ Paksoy Erbaydar – Bolseven Odabaşı, “Medeni Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesi”, 116-117; Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, s.282.

⁹⁸ TMK. md.8: “Her insanın hak ehliyeti vardır. Bütün insanlar hak ve fiil ehliyetini kullanmada eşittirler.”

⁹⁹ “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür.”

¹⁰⁰ Gayretli Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, s.286.

andlaşma hükümleri esas alınır.” Buna göre Türkiye'nin tâbi olduğu uluslararası antlaşma hükümleri bağlayıcıdır.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin¹⁰¹ evlenme hakkı ile ilgili 12. maddesi, “*Evlenme çağına gelen her erkek, kadın, bu hakkın kullanılmasını düzenleyen ulusal kanunlar uyarınca evlenmek ve aile kurmak hakkına sahiptir.*” şeklinde düzenlenmiş ve Türkiye açısından bağlayıcı bir üst hukuk ilkesi olmuştur.

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin (10 Aralık 1948) 16. Maddesi “*Evlilik, ancak evlenmeye niyetlenen eşlerin özgür ve tam iradeleriyle yapılır. Aile, toplumun doğal ve temel birimidir; toplum ve devlet tarafından korunur.*” demekle, aileyi sosyal yapının temel ve doğal bir parçası olarak kabul etmiştir.

Türkiye'nin de taraf olduğu Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası sözleşmesi (CEDAW), cinsiyet sebebiyle kadınlara karşı yapılan ayrımı yasaklayarak, taraf olan tüm devletlere, kadınlara karşı yapılan ayrımcılığın önüne geçme yükümlülüğü getirmiştir.

İddetin kaldırılması gerekliliğini savunanların yanında, gerekliliğini savunan hukukçulardan Hatemî, bekleme süresini Medenî Kânunundan çıkararak İsviçre'yi eleştirirken, iddet müddetinin kânunumuzda hâlen yer almasının isabetli olduğunu ve kanundan çıkarılmaması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰²

SONUÇ

İddet, diğer tabiri ile bekleme süresi, İslâm hukuku ve Türk hukukunun kendi temel ilkeleri ve prensipleri dâhilinde değerlendirilmelidir. Türk hukukunda iddetin kaldırılmasına dair eleştiri ve önerileri, teknolojik ve tıbbi gelişimin etkisi, evlenme hakkı ve kadın erkek eşitliği ekseninde değerlendirmek gerekirse kendi mantığı içinde tutarlı görülebilir. İddetin kaldırılmak istenmesinde en büyük sebep üç yüz güne sabitlenmesi ve iptali için gerekli işlemlerin kadın ve erkek için caydırıcı ve yıldırıcı olmasıdır. TMK. md. 290 ile karfınelerin çakışması düzenlenmişken ayrıca iddet beklemek için düzenleme yapılmasına gerek olmadığı savunulmaktadır. İslâm hukukunda kadın-erkek eşitliği olmadığından, boşanma Türk hukukundaki gibi karmaşık bir halde değildir. Süreler ve durumlar bellidir, hüküm ve sonuçları nettir. Türkiye'de ise bir kadın boşanmak için bir kere değil bin kere düşünmek zorunda bırakılmaktadır. Bu, kânunların açık olmamasından değil; Türk toplumunun baskıcı ve caydırıcı yapısından,

¹⁰¹ Resmî Gazete 8662 (19 Mart 1954).

¹⁰² Hatemî - Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 58-59.

yasa koyucunun erkek egemen hükümler koymasından ve mahkeme süreçlerinin de yorucu ve uzun olmasından kaynaklanmaktadır.

2001 tarihinde yürürlüğe giren Türk Medenî Kânunu yüzyıllar öncesinde İslâm hukukunun iddet konusunda koyduğu kurallardan, bakış açısı ve gerekçeleri bakımından çok daha geridedir. Türk Hukukunda tıbbî gelişim nedeniyle hamileliğin kolay tespiti sağlanması, iddetin kaldırılması için sebep olarak sunulmakla birlikte; iddetin sebep ve hikmetlerinin hamilelik ile sınırlı olmaması nedeniyle iddetin kaldırılması, İslâm hukuku açısından hem taabbudî hem de aklî olarak öngörülemezdir. İslâm hukukunda süreler biyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan yenilenme ve uyum sağlanması açısından gayet makûldür ve belirli durumlara belirli süreler olduğundan kişiyi sıkıntıya sokmamaktadır. Türk hukukunda kadın-erkek eşitliğinin sağlanması gerekçesiyle iddet süresinin kaldırılmak istenmesi, ailenin kutsallığının görmezden gelinmesine ve kadının ötekileştirilmesine sebep olmaktadır.

İslâm ve Türk aile hukukunda boşanmanın hukûkî sonuçlarından biri olan iddetin, hikmet ve gerekçeler bağlamında ele alınış biçimi benzerlik gösterse de, bazı ictihâdî hükümlerin nassa ve diğer aslı kaynaklara bağlı kalarak sürekli güncellenme ihtiyacı hâsıl olmaktadır. İslâm hukukunda değişime kapalı olan taabbudî hükümlerden kabul edilen iddet ve modern hukukun kadın-erkek eşitliğini sağlamak istemesi ile çelişen bekleme süresi konusunda daha ikna edici çözümlere ihtiyaç duyulmaktadır. Aile mefhumunun günden güne değerini yitirdiği günümüzde, nesebin önemi ve bunun ahlâkî çöküşün dinamiklerinden olmasının üzerinde durulmasının elzem olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. *Anahatlarıyla İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Mushaf, t.y.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1988.
- Çalış, Halit. "Kişiler Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 261-280. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. Malatya: Yılmaz Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Altınoluk, 1995.

- Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. haz. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, Necat Akdeniz. 9 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988.
- Egger, August. *Medeni Kanun Şerhi Aile Hukuku*. çev. Tahir Çağa. İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.
- Erdem, Suat. “İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 71-95.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Fetvalar*. nşr. Din İşleri Yüksek Kurulu. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Gayretli Aydın, Seda. “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136 (2018), 262-292.
- Gençcan, Ömer Uğur. *Aile Hukuku*. İstanbul: Yetkin Yayınları, 2011.
- Halebi, İbrahim. *İslâm Fıkıhı Mültekâ Tercümesi*. sad. Ahmed Davudoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007.
- Hallaf, Abdulvehhâb. *Ahkâmü'l-Ahvâlîş-Şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2. Basım.1990.
- Hatemi, Hüseyin - Kalkan Oğuztürk, Burcu. *Aile Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 4. Basım, 2014.
- Helvacı, İlhan. *Gerekçeli Karşılaştırmalı İçtihatlı Notlu Türk Medeni Kanunu*. 2 Cilt. İstanbul: 12. Levha Yayınları, 2013.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtar ale'dürri'l-muhtar*. 7 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi,1983.
- İbn Cüzey. *el-Kâvâninu'l-fıkhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah bin Ahmed. *Muğni fi fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Darul-Akîde, 2004.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin. *Mukâyeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Karataş, Fatih. “İslam Hukukunda İddet”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 161-190.
- Koçak, Muhsin vd. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar, 2013.
- Köse, Saffet. “Aile Hayatıyla İlgili Problemler”. *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 671-710. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kurân Yolu*. Erişim 05 Ağustos 20121. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 19.Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Mukâtil b. Süleymân, *Ahkam Ayetleri Tefsiri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, thk. Isaiah Goldfeld, İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- Müslim, b. Haccâc. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi ve Şerhi*. haz. Ahmed Davudoğlu. 11 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Öztan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliye'den İslâmiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Paksoy Erbaydar, Nüket - Balseven Odabaşı, Aysun. "Medeni Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) İle İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 10/1 (2018), 111-119. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000201
- Sabuni, Muhammed Ali. *Kur'an-ı Kerim'in Ahkâm Tefsiri*, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu. 2 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. muh. Habiburrahman Azam. 11. Cilt. *Beyrut : Mektebetü'l-İslamiyye* , 1972.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbü'l-Mebsût*. 30 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, , 2. Basım, t.y.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1973.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmu'l-Kur'an*. çev. Tevhid Ajans İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsned*. 4 Cilt. Kuveyt: Dâr-u Garas, 2004.
- Şirbinî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Ahkâmu'l-Kur'an*, çev. Mustafa Genç, 3 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012.
- Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.
- TKM, Türk Kânun-u Medenîsi. (743), *Resmî Gazete* 339 (4 Nisan 1926). Erişim 7 Ağustos 2021. <https://www.lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-kanunu-medenisi-743>
- TMK, Türk Medenî Kânunu. (4721), *Resmî Gazete* 24607 (8 Aralık 2001). Erişim 7 Ağustos 2021. <https://www.lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-medeni-kanunu-4721>
- Vatansever, Müge. *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: İFAV, 9. Basım, 2012.
- Yargıtay, Yargıtay 4. Ceza Dairesi. K. 2002/6746 (24 Nisan 2002).
- Zeydân, Abdülkerim. “İddet”. *Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*. 11/353-543. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.
- Zeydân, Abdülkerim. “Mefkud”. *Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*. 11/95-121. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.
- Zuhaylî, Vehbe. “İddet”. *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*. 9/488-526. İstanbul: Risâle, 1992.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.

