

ISSN:

*dergi*abant

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 1

Yıl /Year: 1

Sayı/Issue: 1

Bahar/Spring 2013



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 1 Yıl: 1 Sayı: 1 Bahar 2013



ISSN:

<http://bifdergi.ibu.edu.tr>



İmtiyaz Sahibi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
(Dekan)



Editörler

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL



Dil Editörleri

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Okt. Laila MAHMOUD
Arş. Gör. M. Faruk ÇİFTÇİ



İletişim ve Sekreteryaya

Öğr. Gör. Hayati SAKALLIOĞLU



Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN
Yrd.Doç. Dr. Halide N. Ő. ERDOĐAN
Yrd.Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL
Yrd.Doç. Dr. Hüseyin İ. YEĞİN
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN
Yrd.Doç. Dr. Macit DEMİRER
Yrd.Doç. Dr. Mehmet YAŞAR
Yrd.Doç. Dr. Mustafa ÖNDER
Yrd.Doç. Dr. Nihat DURAK
Yrd.Doç. Dr. Ömer BAŐKAN
Yrd.Doç. Dr. Şaban ŐİFTCİ
Yrd.Doç. Dr. Şaban KARASAKAL
Yrd.Doç. Dr. Yasin KURBAN
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT



Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŐZTŐRK, Őukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Őuayip ÖZDEMİR, Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Ali KAYA, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin MAŞALI, Marmara Üniversitesi



İletişim Adresi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com



- ❖ **dergiabant**, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Arslan, Süleyman Şah Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin, AİB Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Necmettin Gökür, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi



İçindekiler

Makaleler

Sâbîler Meselesi -Kur'an'daki Sâbî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup
Olmadığı Problemi- 1-23

Cağfer Karadaş

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Temelleri Üzerine 24-40

Mustafa Önder

Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı -Mustafa eş-Şelebî ve
Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat Anlayışlarının Karşılaştırılması- 41-51

Said Nuri Akgündüz



Tanıtım Yazıları

❖ Kitap

Cağfer KARADAŞ, *İslâm'ın İnanç Yapısı -Ana Esaslar-* 52-55

Hikmet Yağlı Mavil

Cemalettin ŞEN, *Bilinç ve Etkisi -İslam Hukukunda Bilincin Hak ve
Sorumluluklara Etkisi-* 56-59

Zübeyir Bulut

Osman MUTLUEL, *İslâm Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın
Yetkinleşmesi* 60-63

Kılıç Aslan Mavil

❖ Panel

"Bolu'nun Değerleri Değerlerin Bolu'su" Adlı Panelin Ardından 64-67

Cemalettin Şen



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları 68-70



SÂBİLER MESELESİ

-Kur'an'daki *Sâbî* Kavramının *Sâbiî* veya *Sâbie* Olup Olmadığı Problemi-

Cağfer KARADAŞ*

Öz

Bu makalede, bir Kur'an kavramı olan *sâbî* lafzı ile bir din ismi olarak kullanılan *sâbiî* kelimesi arasında içerik açısından bir benzerlik olup olmadığı ortaya konulmaya çalışıldı. Kur'an'da üç yerde geçen *sâbî* kavramının daha çok sıfat şeklinde ve din değiştirme anlamında kullanılmasına karşın *sâbiî* kelimesinin önce Mandenler (Mandaeen) sonra Harranlı pagan halk için kullanılan bir din ismi olduğu ve Kur'an'daki kavramın da bu dine işaret ettiği iddia ediliyordu. Çalışmamızla Kur'an kavramı olan *sâbî* ile bir din ismi olan *sabiîlik/sabie* (Sabians) arasında bir benzerliğin olmadığı zaman içinde yapay bir isimlendirmenin ortaya çıktığı görüldü. Çünkü *sâbî* kavramı Arapça olup, o dönemde Arapların yerleşik inancını terk eden kişiler için kullanılıyordu. Buna karşın *sâbiî* lafzı, İslam'dan sonra Mandenler ve Harranlıların dinlerinin ismi olduğu iddiası ile kullanıldı.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Mandenler, Mürted, *Sâbî*, *Sâbiî*.

THE PROBLEM OF SABİS

-Does The Notion of *Sabi* in Quran Have The Same Meaning with *Sabii* or *Sabians*?-

Abstract

In this article, it's tried to determine whether the word of *sabi*, a Quranic concept, has any similarity in terms of content with the word of *sabii*, used as a name of religion. Despite the fact that the notion of *sabi* which takes place three times in Quran, is used ratherly as an adjective means apostasy, it was alleged that the Word of *sabii* is a name of religion used firstly about Mandaeans, then the pagan people of Harran. During this study, it's ocured that there is no similarity between the *sabi*, the Quranic concept and *sabie* (Sabians), a name of religion and that's an artificial calling. For, the notion of *sabi* is Arabic, and at that period it was used for the apostate people. However, the word of *sabii*, was used as a name of Mandaeans and the religion Harran people at Islamic period.

Keywords: Apostate, Mandaeans, *Sabi*, *Sabii*, Qur'an.

Giriş

Kur'an'daki *sâbiî*¹ kelimesinin aslını teşkil eden *sa-be-e* (muzarisi: *yas-be-ü*, masdarı: *subû*) fiilinin “*güneş doğdu, çocuğun dişleri çıktı*” gibi karşılıkları

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, caferkaradas@hotmail.com

¹ *Sâbiî* kelimesi Arapça *sa-be-e* fiilinin ism-i failidir. Sonunda hemze bulunmaktadır. Bu hemzeyi Latin harfleri ile ifade etmek için *sâbi* şeklinde sonuna bir işaret koymak gerekmektedir. Ancak Arapçada sondaki hemzelerin duruma göre *ye* harfine dönüştürülmesi vardır ve buna göre *sâbiî*

bulunmakla birlikte “*dinden çıktı, başka dine girdi*” şeklindeki anlamı daha yaygındır. Nitekim müşrikler kendi inandıkları dinden çıkması dolayısıyla Hz. Peygamber’i *sâbî*, İslam dinine girenleri de *mesbuv* diye isimlendirirlerdi. Gelen habere göre Araplar İslam dinini kabul etmelerini “*sabe’nâ*” diye ifade ederlerdi. Nitekim meşhur dilcilerden Zeccâc (ö. 311/923) Kur’an’da geçen *sâbiîn/sâbiûn* kelimesinin anlamının *bir dinden çıkıp diğer dine girenler* olduğunu söylerken Ferrâ (ö. 207/822) aynı tabiri *yeni din ihdas edenler* şeklinde anlar.²

Sâbî kelimesinin Araplar arasında yaygın olarak yukarıdaki anlamda kullanıldığını gösteren birçok hadîs rivayeti vardır. Bu rivayetlerden Hz. Peygamber’e Mekke’de ve Mekke dışında *sâbî* denildiği ve bunun şöhret derecesine ulaştığı anlaşılmaktadır. Mekke döneminde Hz. Peygamber’i işitip hakkında araştırma yapmak üzere bu şehre gelen Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Mekkelilere “*sâbî dediğiniz kişiyi bana gösterir misiniz?*” diye sormuştur.³ İkinci halife Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) Müslüman olduğunda Mekkeliler ona “*Ömer de sâbî oldu*” demişlerdir.⁴ Hz. Peygamber’in çağrısı üzerine Müslüman olan Ukbe b. Ebî Rebi’a’ya Ubey b. Halef “*sen de mi sâbî oldun?*” diye baskı da bulunmuş ve onu İslam’dan döndürmüştür.⁵ Bir sefer esnasında Hz. Peygamber için su istenilen taşralı bir kadın sahabîye “*Peygamber dediğiniz şu sâbî denilen kişi mi?*” diye sormuş, sahabî de “*Evet o kastettiğindir*” diye cevap vermiştir.⁶ Öte yandan Hz. Peygamber’in gönderdiği Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) Benî Cezîme kabilesine Müslüman olmalarını teklif etmiş, onlar “*eslemnâ*” (Müslüman olduk) demeyi güzel söyleyemediklerinden iki kere “*sabe’nâ*” (*sâbî* olduk) demişler; bunun üzerine Halid onlardan bazılarını öldürmüş, bir kısmını da esir almış ve ardından

şeklinde okunması ve yazılması mümkündür. Nitekim *ka-ra-e* fiilin ism-i faili olan *kârî* kelimesi de bu şekilde okunup yazılmaktadır. Biz de metin içinde **sâbî** şeklinde okunmasını tercih edeceğiz. Ancak bir kavim ya da din ismi olarak nispet (iyelik) ya’sı ile kullanılan *Sâbiî* kelimesini olduğu gibi muhafaza edeceğiz.

² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, Beyrut 1425/2004, I, 128; İsbahanî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 405; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 108 (sa-be-e mad.); Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1268, I, 35; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 432.

³ Müslim, “Fadâilü’s-Sahâbe”, 132.

⁴ Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 35.

⁵ Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (nşr. Abdullah et-Turkî), Beyrut 1424/2003, XVII, 441; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sunne* (nşr. Fatıma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, III, 501; Vahidî, *el-Vasît*, Beyrut 1415/1994, III, 339; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Muhammed es-Saîd Muhammed), Kahire ts. el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, III, 312.

⁶ Buhârî, “Teyemmüm”, 6.

yanındaki diğer sahabilere alınan esirleri öldürmelerini emretmiştir, ancak sahabe bu emre uymamıştır. Durum Hz. Peygambere intikal ettirildiğinde ellerini kaldırıp iki kere “Allah’ım ben Halid’in yaptığından sana sığınırım” diye dua etmiştir.⁷ Buhârî kendi dönemi için *sâbî* kelimesinin anlamının garipliğini düşündüğünden olacak ki, ilk geçtiği yerde bu kelimenin anlamının “bir dinden çıkan ve başka dine giren” olduğu açıklamasını yapar.⁸

Erken dönem müfessirlerinden Taberî’ye (ö. 310/922) göre Kur’an’da geçen *sâbiîn* lafzı *sa-be-e* fiilinin ism-i fâili olan *sâbî* lafzının çoğuludur ve İslam’da *dinden çıkmak* anlamına gelen *mürted* kavramı gibi *kişinin kendi dininin dışında bir din edinmesi* anlamına gelir. Taberî, delil olarak da Arapların bir dinden çıkıp başka bir dine giren kişiye *sâbî* ismini vermelerini gösterir. Akabinde insanların, bu kavramın bir sıfat mı yoksa isim mi olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini nakleder.⁹ Sıfat anlamı kendisinin de tercih ettiği gibi bir dinden çıkıp başka bir dine girmek, isim anlamı ise bir topluluğun veya dinin ismi olmak anlamındadır. Buradan anlaşılan o dönemde bu kelimenin din değiştiren kişiler hakkında sıfat anlamında kullanılmaya devam ettiği. Zaten Taberî’nin bu kavramı *mürted* kelimesiyle kıyaslaması da önemli bir göstergedir. Çünkü *mürted* kelimesi *dinden çıkan* anlamında din değiştiren kişinin sıfatıdır. Kavramın bu anlamı müfessirlerin birçoğu tarafından paylaşılır. Ancak Vasıt bölgesindeki Mandenlerin Sâbiî olarak tanınmasıyla anılan sıfat anlamının yerini, zaman içinde bir kavmin ismi tarzındaki kullanım almıştır. Bu gelişme ile lafız düzeyinde de farklılık meydana gelmiş, Kur’an’daki lafız *sâbî* iken Mandenlere nispet edilen şekli nispet ya’sı eklenerek *Sâbiî* şeklinde olmuştur.

Sâbiî Denilen Topluluk ile Müslümanların Teması

Hz. Peygamber döneminde Sâbiî adıyla bilinen bir kavim ile temasın gerçekleşmediği gelen haberlerden anlaşılmaktadır. Sözelimi Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere sahabeden bazısına birçok kavmin dilinin öğrenilmesi emrini vermiştir, ancak bu diller arasında Sâbiîler diye bilinen kavmin dili yoktur.

⁷ Buhârî, “Megâzî”, 58; Ahkâm, 35.

⁸ Buhârî, “Teyemmüm”, 6.

⁹ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, II, 34-35.

Halbuki öğrenilen diller arasında çevrede bulunan Yahudilerin, Rumların, İranlıların Habeşlilerin, Kıptîlerin ve Süryanîlerin dilleri bulunmaktadır. Gayr-i Müslimlerden alınan vergi anlamındaki cizye ise bu dönemde bilindiği kadarıyla Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusîlerden alınmıştır. Hz. Peygamber döneminde Sâbiîler adında cizye alınan bir topluluk zikredilmemektedir.¹⁰ Öte yandan Ebû Bekir el-Vasîtî (ö. 331/942), Kur'an'da elli dilden kelime bulunduğunu iddia eder ve bunları tek tek sayar. Saydığı dillerin birçoğu Kureyş, Hüdeyl ve Kinâne gibi Arap lehçeleridir. Yabancı diller arasında Farisî, Rumî, Kıptî, Habeşî, Berberî, Süryanî ve İbranî dilleri vardır. Sâbiîler denilen kavmin dili bunlar arasında yer almaz.¹¹ Bu da Kur'an'daki *sâbî* kelimesinin ism-i fâil kalıbında Arapça bir kelime olduğunu ve bir kavmin veya dinin ismi olmaktan çok din değiştirenlerin genel sıfatı şeklinde kullanıldığı fikrini destekler. Zira eğer *sâbî* lafzı bir kavmin ismi olsa idi, bu kelimenin o kavme ait olması dolayısıyla bu haliyle Kur'an'da yer alan yabancı kelimelerden sayılması gerekirdi. Sahabeden itibaren insanlar da bu ismin belli bir kavmin ismi olduğunu bilirdi.

Taberî'nin Hasan-ı Basri'den naklettiğine göre Ziyad b. Ebîh'e (Ziyad b. Ebû Süfyân) Sâbiîlerin kibleye dönüp beş vakit namaz kıldıkları haber verildi, o da onlardan cizye almaya hükmetti. Ancak daha sonra ona bu kişilerin meleklerle ibadet ettikleri bilgisi verildi.¹² Kurtubî'nin naklettiğine göre ise Ziyad b. Ebû Süfyân (Ebîh) (ö. 53/693) Sâbiî denilen bu kavmi gördü ve meleklerle ibadet ettiklerini fark edince cizye vermelerine hükmetti.¹³ Bu durumda Taberî'nin nakline göre Sâbiîler hakkında ilk hüküm veren, Kurtubî'nin nakline göre de Sâbiîleri ilk gören devlet adamı Ziyad b. Ebîh'tir. Onun ölüm tarihini dikkate aldığımızda bu olayın 53/693 tarihinden önce gerçekleşmiş olması gerekir. Ancak Ziyad'ın Hz. Ömer döneminde de idareciler arasında yer almasını hesaba katarsak bu olayın daha önceki bir tarihte gerçekleşmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira Sâbiî diye isimlendirilen topluluğun yaşadığı yer Basra-Vâsıt arası olduğuna göre buraların fethi Hz. Ömer zamanında gerçekleşmişti. Dolayısıyla Ziyad'ın onlarla Hz.

¹⁰ Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, I, 202-203, 392.

¹¹ Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, 208.

¹² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, II, 36.

¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî), Beyrut 1426/2005, I, 393.

Ömer döneminde karşılaşmış olması muhtemel olmakla birlikte o civarı fetheden komutanlar arasında Ziyad bulunmamaktadır.¹⁴ Hz. Ömer'den onlar hakkında "bunlar Ehl-i Kitaptandır"¹⁵ şeklinde bir hükmün gelmesi de onun döneminde bu olayın gerçekleşmesi ihtimalini güçlendirmektedir. Anılan karşılaşmanın veya Ziyad'ın onlar hakkında hüküm vermesinin Muaviye döneminde Ziyad'ın Irak valiliği esnasında olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Sahabe'den bunun dışında İbn Abbas'tan bazı bilgiler geldiği görülür. Bunun sebebi onun Basra bölgesinde uzun süre kalması ve sahabenin gençlerinden olmasıdır. Bu da Kur'an'daki bu kavram hakkında fikir yürütmelerin Basra bölgesinde sözü edilen topluluğun tanınması ve onlara Sâbiî isminin verilmesiyle gerçekleştiğini gösterir. Buna rağmen uzun süre Müslümanlar bu konuda tereddüt hali yaşamışlar ve kesin bir yargıya ulaşamamışlardır. Nitekim IV./X. asırda Abbasî Halifesi Kâhir Billâh'ın (320-322/932-934) İstahrî'den (ö. 328/940) Sâbiîlerin dinî durumunu sorması buna en çarpıcı örnektir. Kurtubî'nin nakline göre İstahrî onlar için kafir fetvası vermiş, Nevevî'nin nakline göre ise "bunlar putlara tapanlardır ve öldürülmeleri gerekir" şeklinde hüküm vermiştir. Ancak varılan anlaşma sonucu Halife ölüm kararından vazgeçmiştir.¹⁶ Her ne kadar Kâhir Billâh'ın sorusu Sâbiîler diye adlandırılan bu topluluğun hukuken hangi kategoriye alınacağına dair olsa bile o dönemde zihinlerde hâlâ bunun soru oluşturduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Bir başka açıdan Sâbiîlerle ilk temasın üzerinden neredeyse üç yüzyıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen hâlâ Müslümanların zihinlerinde inançları ve ibadetleri netleşmiş değildir. Bu da büyük ölçüde onların *Sâbiîler* diye isimlendirilmelerinin yapaylığından kaynaklandığını gösterir.

Tefsir Literatüründe Sâbîler/Sâbiîler

Erken dönem müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) Bakara Sûresi 62. ayetin tefsirinde Sâbiîleri, Zebûr okuyan ve meleklere ibadet eden bir

¹⁴ Bk. İbn Hazm, *Cümelü fütûhü'l-İslam (Resâil İbn Hazm, nşr. İhsan Abbas)*, Beyrut 1981, II, 128.

¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 128.

¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 393; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutî), Beyrut ts. Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, XVII, 231. (Kahir Billah'ın baskı yaptığı kişi Harran Sâbiîlerinden olup Bağdat'a yerleşmiş olan Sinan b. Sabit b. Kura olduğunu Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî haber vermektedir. bk. *Tarîhu muhtasari'd-duvel*, Beyrut 1992, s. 162; F.C. de Blois "Sabi", *The Encyclopaedia of Islam -New Edition-*, Leiden 1995, VIII, 673.)

kavim şeklinde tanımlarken Maide Sûresi 69. ayetin tefsirinde Nuh dinine dönen Hıristiyan bir grup şeklinde tarif eder. Ancak onların gerçekte Nuh'un (as) dininden olmadıklarını, sadece böyle bir iddiada bulduklarını belirtir.¹⁷ III./IX. yüzyıl Haricî müfessirlerden Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin verdiği bilgiye göre Sâbiîler, Zebûr'u okuyan ve meleklere tapan insanlardır. Aynı müfessirin naklettiğine göre tabînden Mücâhid (ö. 104/722) bunların Yahudîlerle Mecûsîler arası bir topluluk olduğunu söyler ve ardından "Aslında onların dinleri yoktur" yargısında bulunur. Hanbelî âlim İbn Kudâme (ö. 620/1223) de Mücâhid'in birinci kanaatini aktarır.¹⁸

Bu konuya en geniş yer ayıran Taberî, her ne kadar kendi kanaati *mürted* kelimesi gibi bu kelimenin sıfat olması yönünde ise de, tefsirdeki usulü gereği kendisine kadar ulaşan malumatı üç başlık altında toplar. Birinci başlıkta Sabiî denilenlerin dinî konumları, ikinci başlıkta ibadetleri, üçüncü başlıkta ise hukukî statüleri hakkında bilgi vardır.

1. Dinî konumları: Mücâhid'den iki görüş gelir. Birinci görüşe göre bunların ne Yahudilikle ne de Hıristiyanlıkla alakası vardır, dinleri de yoktur. İkinci görüşe göre Mecûsîlerle Yahudiler arası bir topluluktur, ancak kestikleri yenmez ve hanımları ile nikah olmaz. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de bu ikinci görüşü benimsemiştir. Ebû Necîh'e göre bunlar Yahudilerle Mecûsîler arasındadır ancak dinleri yoktur. İbn Cüreyc (ö. 150/767) Atâ'ya (ö. 114/732) "Sâbiîlerin Sevad tarafında bir kabile olduklarını iddia ediyorlar, bunlar ne Mecûsî ne Hıristiyan ne de Yahudî'dirler" diye sorar, Atâ cevaben "Bunu işittim, Müşrikler Hz. Peygamber'e *Kad Sabee=Sâbiî oldu=dinden çıktı* derlerdi, dedi. İbn Zeyd ise "Sabiûn dinlerden bir dindir. Cezîre'de (Fırat Dicle arası) Musul yakınlarındadır. "Allah birdir derler ancak ne ibadetleri ne kitapları ne de peygamberleri vardır. Müşrikler, bunlara benzeterek Hz. Peygamber'in Sâbiî olduğunu söylerlerdi" yargısında bulundu.

ii. İbadetleri: Ziyâd b. Ebû Süfyan verilen bilgiye göre bunlar kibleye yönelip beş vakit namaz kılıyorlar. Katâde'ye (ö. 118/736) göre meleklere ibadet ediyorlar,

¹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 53, 313.

¹⁸ Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbi'llâhi'l-Azîz* (nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990, I, 112; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire ts., Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, XIII, 503.

kibleye yönelip namaz kılıyorlar ve Zebûr okuyorlar. Ebû Âliye'ye göre Ehl-i Kitaptandırlar ve Zebûr okuyorlar. Ebû Ca'fer er-Razî'ye göre ise meleklerle ibadet ediyorlar, Zebûr okuyorlar ve kibleye yönelip namaz kılıyorlar.

iii. Hukuki statüleri: Süfyan der ki, Süddî'ye Sabiiler'i sordum. O da "onların Ehl-i Kitaptan olduklarını" söyledi.¹⁹

Taberî'nin çağdaşı olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Sâbiiler hakkında "meleklerle taparlar, Zebûr'a inanırlar, yıldızlara ibadet ederler, Mecusîler ile Hıristiyanlar arasında yer alırlar ve iki tanrıya inananlar" şeklindeki malumatı aktardıktan sonra "aslında onlar hakkında açık ve kesin bilginiz yoktur" itirafında bulunur.²⁰ Mu'tezile'den Zemahşerî, kelimenin Arapçadaki dinden ayrılanlar anlamını öne çıkarır ve bunların Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ayrılarak meleklerle ibadet eden topluluk olduklarını ileri sürer.²¹

Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210) kelimenin Arapça anlamını vermesinin akabinde Sâbiiler diye tanınan topluluk hakkında varit olan bilgileri tekrarlar. Bir farkla ki, ona göre Sâbiiler diye tanınan bu kavim Hz. İbrahim'in Peygamber olarak gönderildiği Keldanîlerdir.²² Kurtubî (ö. 671/1272), Sâbiilerin hukukî durumları hakkında bilgi verir. Onun verdiği malumata göre Süddî (ö. 1287/45), Halil (ö. 175/791) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) Sâbiileri Ehl-i Kitaptan saydılar, Ebû Hanife onların kadınları ile evlenilmesini ve kestiklerinin yenmesini helal gördü; Mücahid ve Hasan-ı Basrî dinlerinin Yahudilik-Mecusîlik karışımı olduğunu dile getirdiler, ancak kestiklerinin yenemeyeceğine hükmettiler. İbn Abbas (ö. 68/687) ise kadınları ile nikahı caiz görmedi. Kurtubî'nin kendi görüşü ise onların muvahhit oldukları ancak yıldızların tesirine inandıkları şeklindedir.²³

Diğer birkaç tefsirde verilen bilgileri şöylece özetlemek mümkündür: Sâbiiler, Hz. Ömer, Ebû Hanife (ö. 250/767) ve Süddî'ye göre Ehl-i Kitaptandır; Said b. Cübeyr (ö. 95/714) ve Kelbî'ye (ö. 146/763) göre Yahudi ve Hıristiyanlar arası

¹⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, II, 35-37. (Burada geçen Ebû Âliye'ye ait görüşü Buhârî de nakleder. bk. "Teyemmüm", 6.)

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, I, 59.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1406/1986, I, 146.

²² Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts., Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, III, 105.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 393.

bir topluluktur; Hasan-ı Basrî, İbn Nuceym ve Mücahid'e göre ise Yadudiler ve Mecusîler arası bir topluluktur, İbn Abbas ve Halil'e göre Hıristiyanlardan bir gruptur, Nuh'un dininden olduğunu iddia ederler ve kibleleri güney rüzgarının estiği taraftır; Katade'ye (ö. 118/736) göre meleklerle taparlar, namaz kılarlar ve Zebûr okurlar; İbn Zeyd'e göre ehl-i tevhittirler fakat amelleri, kitapları ve peygamberleri yoktur; Vahidî'ye (ö. 468/1076) göre yıldızlara taparlar ve onlara ta'zimde bulunurlar; Sem'anî'ye (ö. 489/1096) göre ise Selmân-ı Farisî (ö. 36/656) ve tabileridir.²⁴ Ancak Selmân-ı Farisî'nin konumu ve bunlarla ilişkisi konusunda bir açıklık yoktur.

Fıkıh Literatüründe Sabîiler

Hasan-ı Basrî, Sâbiîlerin kadınları ile evlenilemeyeceği ve kestiklerinin yenmeyeceği kanaatindedir.²⁵ Bu onları Ehl-i Kitab'tan saymadığının göstergesidir. Abbasîlerin ilk kâdu'l-kudâtı Ebû Yusuf (ö. 182/798) *Kitabü'l-Haraç* adlı eserinde Sâbiîleri Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusiler gibi cizye alınacak gruplar içinde sayar, ancak onlarla irtibat kurulduğu ve fiilen cizye alındığına dair bilgi vermez. Buna karşılık Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusîlerle ilgili uygulamaları çeşitli vesilelerle dile getirir.²⁶ Öte yandan Muhammed eş-Şeybanî (ö. 189/805) İslam'a girdiğini iddia eden bir gayr-i müslimin hukuken Müslüman sayılmasının şartlarını ortaya koyarken Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanında çift tanrıya inananları temsilen Maniheizm'e yer verir ancak Sâbiîliğe değinmez.²⁷ Yine ilk dönem fakîhlerinden Şâfiî (ö. 204/820), zimmîler olarak Hıristiyan, Yahudi, Mecusîleri zikreder ve Hz. Ömer döneminde Nebatî olanlara yönelik uygulamalardan bahseder.²⁸ Ancak başka bir kaynaktan gelen bilgiye göre Şâfiî, fazla malumat olmaması dolayısıyla onlar hakkında çekimser bir tavır sergiler. Soranlara Ehl-i Kitaba kıyasla muamele yapılmasını tavsiye eder.²⁹ Bir sonraki nesilden olan

²⁴ Vahidî, *el-Vasît*, I, 149; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 128; Sem'anî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Beyrut 1418/1997, I, 88; Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1412/1992, I, 132-133; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, I, 92.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 23.

²⁶ Bk. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, Kahire 1396, s. 131, 133, 134, 139.

²⁷ Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebîr* (nşr. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî), Beyrut 1417/1997, I, 106-110.

²⁸ Müzenî, *el-Ûm-Kitâbü muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut ts., Daru'l-Ma'rife, s. 411-412, 460.

²⁹ Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, XVII, 231.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise Sâbiîleri Hıristiyanlardan sayar, ancak Cumartesi (sebt) gününü kutsal saymalarını dikkate alarak Yahudilerden sayılabileceğini de söyler.³⁰ Hanbelî fakih İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise Sâbiîleri feleğin canlı ve akıllı olduğuna inandıklarını, yedi yıldız tanrılar kabul ettiklerini ve İbrahim, Şit, Zübeyr ve Davud peygamberlerin sahifelerine sahip olduklarını aktarır. Ancak o, Sabiîlerin ellerinde bulunan bu kitapların bir şeriatı ihtiva etmediği ve sadece öğüt metinleri olduğuna dikkate çekerek onların Ehl-i Kitaptan sayılamayacağı hükmüne varır.³¹

Tarih, Mîlel-Nihal ve Coğrafya Literatüründe Sabiîler

Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), Sâbiîleri Hintlilerle birlikte Adem ve Havva'dan önce insanlığın atalarının bulunduğu inanan kişiler olarak takdim eder.³² Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) Sâbiîleri felsefecilerle birlikte anar ve onların ahireti reddettiğini gökten düşen yıldızların kötü nefislere azap ettiği iddiasında olduklarını aktarır.³³ Mes'ûdî (ö. 346/957), Sâbiîliğin Budasif/Budasef³⁴ adlı bir şahıs tarafından ihdas edildiğini ileri sürer. Onun verdiği bilgilere göre Sâbiîlik, gökyüzünün yeryüzünü etkilediği ve idare ettiği inancına dayalı bir dindir. Özellikle gökteki yıldızlar, evrenin düzenini sağlamanın yanında her türlü olay ve oluşumun kaynağıdır. Onların hareketleri, birbirine olan mesafeleri ve buldukları noktalar dünyada bir takım oluşumlara sebebiyet verir; meydana gelen oluşumlar ancak onların duruş ve hareketleri ile açıklanabilir. Bununla birlikte Mes'ûdî bir kayıt koyma gereğini hisseder ve bu Sâbiîlik ile Harran Sâbiîliği arasında hiçbir irtibat olmadığını belirtir. Çünkü ona göre gerçek Sâbiîliğin yurdu Vâsıt ile Basra arasında bir yerdir.³⁵ Aynı dönem tarihçilerinden Makdisî, Harranlılar hakkında geniş bilgi vermekle birlikte onların Sâbiî olduklarından bahsetmez. Konuya başlarken 'Şerâi'u'l-Harraniyyîn=Harranlıların şeriatları' ifadesini uygun bulur. Sâbiîleri, 'edyanü't-tesniye' diye nitelediği iki ilâha tapanlar

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 503; XXI, 202.

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 503.

³² Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle* (nşr. Adil Nuveyhid), Beyrut 1402/1982, s. 38.

³³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Es), Beyrut 1971, s. 114.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, Budâsif/Budâsef'i Buda karşılığında kullanır ve Sümeniyye'nin (Budizm) önderi olarak gösterir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramadan), Beyrut 1415/1994, s. 419.

³⁵ Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Kahire 1964, I, 222-223.

grubu içerisine dahil eder.³⁶ Bu da Makdisî'nin çağdaşı olan Mes'ûdî ile aynı kanaati paylaştıkları izlenimini verir. Harizmî (ö. 387/997) bazı farklılıklarla birlikte yukarıdaki bilgileri destekleyen malumata yer verir. Ona göre Sâbiî diye isimlendirilenler, Keldanîlerdir. Harranlılar Me'mun döneminde Sâbiî diye isimlendirilmişlerdir. Gerçekte Sâbiîler Hıristiyanlığın bir fırkasıdır.³⁷ Eş'arî kelimacı Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) benzer kanaati paylaşır. Ona göre Harranlıların, Vasıt civarında yaşamış olan gerçek Sâbiîlerle alakası yoktur. Harranlılar *el-Fihrist*'te de geçtiği gibi bir takım ameliyelerle soyulmuş insan kafasına tapan putperestlerdir.³⁸

Bîrûnî (ö. 440/1048) de Sâbiîliğin Budâsef (Buzâsef) tarafından kurulduğuna işaret eder ve onlardan geriye 'Harrâniler' denilen Harran Sâbiîlerinin kaldığını ileri sürer. Diğer bazı kaynaklarda olduğu gibi bu ismin Hz. İbrahim'in kardeşi olan Hârân b. Tarah'tan geldiğinin iddia edildiğini ekler. Harranîlerin insan kurban etme gibi bir ritüellerinin olduğu bilgisini naklederek onların yıldızların isimlerini taşıyan bir takım heykellere (putlara) taptıklarından bahseden³⁹ Bîrûnî, Semerkand'da Maniheizm'e inanan bir grubun kendilerine Sâbiîler ismini verdiğinden de söz eder.⁴⁰ Sâid el-Endelusî (ö. 462/1070) ise Mısırlıların ve Endülüs halkının Hıristiyanlıktan önce putlara tapan Sâbiîler olduğu bilgisini verir.⁴¹ Bu bilgiler, İslam müelliflerinin 'Sâbiî' kavramını puta ya da yıldızlara tapanların ortak adı olarak kullandıkları intibahı uyandırır. Nitekim Sâid el-Endelusî'nin "Araplardan putlara tapanların tamamı Allah'ın birliğini kabul ederler. Onların ibadetleri, yıldızlara ve putlara ta'zim eden Sâbiîlerin dindarlığının bir türüdür"⁴² şeklindeki açıklaması bunu destekler.

Şehristânî (ö. 548/1153), Sâbiîleri farklı gruplar şeklinde inceler. İlk Sâbiîler, aslında Şis ve İdris olan Azimûn ve Hermes dedikleri peygamberlere

³⁶ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, Paris 1903, IV, 22-24.

³⁷ Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Kahire 1342, s. 25.

³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 390-391; Abdülkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 321, 325.

³⁹ Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. Parviz Ezkâî), Tahran 2001, s. 243-245.

⁴⁰ Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye*, s. 254.

⁴¹ Sâid el-Endelusî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 106, 156.

⁴² Sâid el-Endelusî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 116.

inanırlar. Bunlar, Hz. İbrahim'in peygamber olarak görevlendirildiği Keldânîler'dir. Bununla birlikte onların şeriatları yoktur. Hanîfliğe zıt bir takım inançlar geliştirerek doğru yoldan sapmışlardır. Şehristânî bu haliyle Sabîliği Hanifliğin zıttı olarak düşünür.⁴³ Sâbiiler kendi aralarında ashâbü'l-heyâkil ve ashâbü'l-eşhâs olarak ikiye ayrılır. Birinci grup bir takım sembollerle ifade ettikleri yıldızlara taparken ikinci grup kendileri tarafından yapılmış bazı şahısların heykellerine taparlar. Daha açık ve öz ifade ile birinci grup yıldızlara ikinci grup ise heykellere tapar.⁴⁴ Harranîleri ayrı bir Sâbiî grup olarak inceleyen Şehristânî, büyük ölçüde vakiadan hareket eder ve Harran bölgesinde bulunan putperest kavmin taşıdığı inanç ve fikirleri vermekle yetinir. Onların ilk Sâbiîlere büyük ölçüde benzeyen tanrı ve alem tasavvurlarını verdikten sonra, tenâsuh ve hulûl inançlarından bahseder, son olarak da kendi inançları doğrultusunda yaptıkları ibadetlerine yer verir.⁴⁵ Fahreddîn er-Razî mezhep ve dinlerle ilgili eserinde tefsirinden biraz farklı olarak Sâbiî lafzını değil, daha çok Sâbie lafzını kullanmayı tercih eder ve *Hâlis Sâbie* dediği kimselerin yıldızlara ve feleklere tapan eski bir kavim olduğunu ileri sürer; onların yıldızlara tapmalarının nedenini de Allah'ın aleme ait bütün işleri bu yıldızların sorumluluğuna ve kontrolüne vermesi şeklinde değerlendirir.⁴⁶

Me'mun döneminden sonra Sâbiî olarak isimlendirilen Harranîler "cevher", "halâ", "heyulâ" gibi felsefi kavramları kullanmaktaydılar. Bunlar, ikisi fail, biri münfail, diğer ikisi de ne fail ne münfail olan *beş kadîmin* varlığına inanıyorlardı. Tanrı ve nefis fail, heyula münfail, zaman (dehr) ve halâ (mekan) ise ne fail ne de münfaildi.⁴⁷ İbnü'n-Nedim'in verdiği bilgiye göre Harranlılar, "heyûla, unsur, sûret, yokluk, zaman ve mekan" kavramlarını Aristo'nun kullandığı anlamda kullanırlardı. Öte yandan İbnü'n-Nedim onları kadîm Nebatî mezhebe mensup kişiler olarak niteler.⁴⁸ Nitekim Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037) onların "heyulâ" görüşleri ile 'Ashabü'l-heyulâ' dediği felsefecilerin "heyulâ" görüşü

⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, II, 306-308.

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, II, 358-361.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, II, 365-368.

⁴⁶ Fahreddin er-Razî, *er-Riyâdü'l-mûnaka fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Kayravan 2004, s. 86, 160.

⁴⁷ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 389-389; Sholomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 60-66.

⁴⁸ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 414.

arasında benzerlik bulunduğuna dikkat çeker.⁴⁹ Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde Harranlıların inancı için felsefi kültür ile putperestliğin mezc edildiği bir yapıdan bahsetmek mümkündür.

Malatyalı Süryanî tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286) geçmişte dünyada Fars, Keldanî, Yunan, Kıbt, Türk, Hind ve Çinliler şeklinde yedi ırkın bulunduğunu ve bunların hepsinin gökteki yıldızları ve felekleri temsilen yaptıkları putlara tapan Sâbiîler olduklarını kaydeder. Bu kanaati doğrultusunda Roma kralı Kostantin'in Hıristiyanlığı kabul ederek Sâbiî dinini reddettiğini dile getirir.⁵⁰ Ebü'l-Ferec, Harranlılardan da Sâbiîler olarak bahseder ve Me'mun'un iktidarının arifesinde, hilafete getirilen amcası İbrahim döneminde büyük bir dini serbestiyet içerisinde yaşadıklarını ifade eder. Mu'tazîd (279-289/892-902) döneminde ise aynı serbestliğin devam ettiğinden, hatta kendi inançlarını izah sadedinde Süryanice, Arapça ve Yunanca eserler yazan bilginlerinin bulunduğundan söz eder.⁵¹

IX/XV. yüzyıl Endülüs coğrafyacılarından Muhammed b. Abdulmun'im el-Hımyerî ise Harran Sâbiîlerinin kendilerini hikmet, felsefe ve yıldız bilgisi sahibi Sâb b. Tât b. Hanûh adında bir kahine nispet ettiklerini nakleder. Bu şahıs, Babil'e ilk yerleşen ve orada ilk heykel yapandır. Verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Sâbiîliğin inanç ve düşüncesini büyük ölçüde bu kişi şekillendirmiştir. Netice olarak Harranlıların inançları hakkında ileri sürülen iddialar gerçek mi; yoksa sahip oldukları inançlara köken arama gayretinin bir tezahürü mü olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü Harranlıların Maniheizm'i ortaya atan Mani'nin ve Deysaniyye mezhebinin önderi Deysan'ın Harranlı olduğunu iddia etmeleri⁵² onlar hakkında bu tür kuşkuvarın doğmasına neden olmaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, daha farklı bir Sâbiî gruptan bahseder. Haricilerin İbaziyye koluna mensup olan ve Yezid b. Üneyse'ye nispet edilen Yezidiyye'nin

⁴⁹ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 355.

⁵⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-duvel*, s. 3, 64.

⁵¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu'z-zemân* (Arapçaya trc. İshak Ermele), Beyrut 1986, s. 23, 48; Aynı eserin Türkçe Tercümesi: *Ebü'l-Ferec Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945, I, 216, 244-245.

⁵² Muhammed b. Abdulmunim el-Hımyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1984, s. 191-192.

inancına göre Allah gelecekte Acem içinden bir peygamber gönderecek, tek seferde bir bütün olarak kitap indirecek ve iddia edilen kişi Muhammed'in şeriatını terk edecek başka bir şeriat ortaya koyacaktır. Onlar bu kişinin dininin Sâbie olduğunu ileri sürdüler. Eş'arî burada bir kayıt koyar ve bunların ne günümüzde var olan Sâbiiler ne de Kur'an'da geçen Sâbiler olduğunu söyler.⁵³

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamız sonucunda vardığımız kanaat Kur'an'da geçen Sâbiûn/Sâbiîn lafzı, sa-be-e/yas-be-u/subû' (صباً-يصبأ-صبوء/صبوء) fiilinin ism-i fâil kalıbı olan sâbî (صابي/صاباً) lafzının çoğulu olduğudur. Bu kavram, Taberî'nin işaret ettiği gibi bir kavmi veya dini göstermekten öte, Arap yarımadasında dinden çıkan veya din değiştirenleri ifade etmek için kullanılan *mürted* lafzı gibi bir sıfattır. Başka bir deyişle İslam'da dinden çıkanlar için *mürted* lafzı kullanılırken, İslam öncesi dönemde geçerli ve yaygın olan inancı terk eden kişiler için *sâbî* ifadesi bir sıfat olarak kullanılmaktaydı. Bu durum, Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve diğerleri hakkındaki kullanımlardan anlaşılmaktadır. Özellikle hadislerdeki kullanımına bakıldığında bu lafzın isim değil, niteleme ifadesi olarak kullanıldığı açıkça görülür. Sahabe'den İbn Abbas dışında Sâbiî olarak bilinen kavim hakkında bir bilginin gelmemesi de, o dönemde böyle bir kavmin bilinmediğini gösterir.

Tefsir literatüründe ısrarla kelimenin Arapça olarak ele alınması ve öncelikle dil açısından incelenmesi de yukarıdaki yargıyı güçlendiren önemli bir unsurdur. Hem dirayet hem de rivayet yönünden güvenilir bir tefsirci olan Taberî'nin kendi zamanında bu kavramın bir sıfat mı yoksa bir kavmin ismi mi olduğu hususunda ihtilaf edildiğini beyan etmesi IV./X asra gelindiğinde sıfat (yani bir dinden çıkıp diğer dine giren) versiyonunun hâlâ güçlü olarak zihinlerde diriliğini koruduğu anlamına gelir. Sâbiî olarak adlandırılan toplulukla ilk temas kurduğu bilinen devlet adamı Ziyâd b. Ebih (Ziyâd b. Ebû Süfyân) olduğu anlaşılmaktadır, ancak onun da ne zaman bu teması kurduğu belli değildir. Bu temasın onun Hz. Ömer zamanında Musa el-Eş'arî'nin katibi olduğu yıllarda veya Hz. Osman döneminde Basra valisi Abdullah b. Amir el-Kureyz'in divan ve beytülmal işlerine baktığı dönemde olması da muhtemeldir. Ancak çok daha sonra

⁵³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 10-104.

yani Ziyad'ın Muaviye döneminde Irak valiliği sırasında gerçekleşmiş olması da yine ihtimal dahilindedir.⁵⁴ Ziyâd'ın Sabîler hakkında verdiği yargı, devlet içindeki siyasî ve hukukî durumlarını belirlemekten ibarettir. Zaten ilk Müslümanların bu topluluğu dinî, kültürel ve sosyal açıdan incelemek gibi bir amaçları yoktur. Onların yegane çabası, İslam sınırları içine girmiş bu topluluğun devlet nezdindeki konumunu yani siyasî ve hukukî statülerini belirlemekten ibarettir. Nitekim fıkıh kitaplarında ve ilk dönem tefsirlerinde özellikle bu amaca hizmet edecek bilgilere yer verilir. Ancak gelen bilgiler, onların konumlarını ve yerlerini tespitte yetecek, haklarında fikhî bir kanaat oluşturacak açıklıkta ve ölçüde değildir. Bundan dolayı ilk dönem fakihleri arasında ciddi anlamda ihtilaflara konu olmuştur. Bunun nedeni, Kur'an'da geçen *sâbîler* ile anılan topluluk arasında tam bir benzerlik veya ayniyet kurulamamasıdır. Eğer bir ayniyet kurulmuş olsaydı, dönemin fakihleri arasında bu kadar ihtilaf ortaya çıkmazdı. Kur'an'da geçen ifadeyi dikkate alarak onları Ehl-i Kitaptan sayan fakihler azınlıkta kalmış, çoğunluk Mecusîlere benzerliklerini dikkate almıştır. İmam Şâfiî'nin Sâbiî diye isimlendirilen kavim hakkında çekimser davranması da onların Kur'an'da geçen *sâbîler* ile benzerliğini kuvvetli olarak tespit edememesinden kaynaklanır. Zaten sonraki Şâfiî alimler, Yahudi ve Hıristiyanlara benzemediklerini dikkate alarak onları hukuki noktadan Mecusîler kategorisine dahil etmişlerdir. Halbuki "iman edip sâlih amel işledikleri takdirde güvencede olacaklarını ve mükafatlandırılacaklarını" ifade eden Bakara Sûresi 62. ayet ve Mâide Sûresi 69. ayetlerindeki "Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîler" şeklindeki sıralama dikkate alınırsa Ehl-i Kitaptan sayılması gerekirdi. Çünkü onlar Ehl-i Kitap sayılan Yahudî ve Hıristiyanlarla birlikte anılmaktadır. Hac Sûresi 17. ayette ise bunlara Mecusiler ve müşrikler eklenmektedir. Bu sûrede eklenenler Ehl-i kitaptan sayılmazlar. Bu duruma bakarak ilk dönem fakîhlerinden bazıları Zebûr okuduklarını ve Hz. Yahya'ya (a.s.) müntesip olduklarını düşünerek Sabîleri Ehl-i Kitap kapsamına almışlardır. Ancak onlar hakkında daha sağlıklı bilgiye ulaşan diğer fakihler tam tersi bir tavır ortaya koymuşlardır. Fakîhler arasındaki bu ihtilaf, Kur'an'da geçen *sâbîler* ile sonraki zamanlarda Sâbiî diye

⁵⁴ Belâzûrî, *Fütûhü'l-Büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 2002, s. 499, 514; İbn Abdirabbih, *Kitâbü İkdi'l-Ferîd*, Kahire, 1956, IV, 167, 169; Melek Yılmaz, *Mugîre b. Şu'be*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Ens., Bursa 2005, s. 98.

anılan topluluk arasında ayniyet bulunmadığına delalet eder. Çünkü ayniyet kurulmuş olsa idi, Yahudî ve Hıristiyanlar hakkında olduğu gibi onlar hakkında ihtilaf değil, ittifak sağlanır ve bu topluluk Ehl-i Kitap kapsamına alınır. Birçok tefsirde Ehl-i Kitap denildiğinde bu kavram kapsamına sadece Yahudiler ve Hıristiyanlar alınır.⁵⁵ Nitekim Fahreddîn er-Razî, el-Beyyine Sûresi'nin tefsîrinde Ehl-i Kitap kapsamının Hıristiyan ve Yahudilerle sınırlı olduğunu belirtir. Mecusîlerin Ehl-i Kitap'tan sayılması hususunda ihtilaf bulunduğunu bazılarının onları bu kapsama dahil ederken diğerlerinin hariç tuttuğunu dile getirir ve Sâbiîleri söz konusu bile etmez.⁵⁶ Bunun sebebi muhtemelen onun döneminde Ehl-i Kitap kavramının anlam ve kapsamının artık netleşmiş olması ve Sâbiîlerin Ehl-i Kitaptan olmadıklarına dair kesin kanaatin oluşmuş olmasıdır. İslam Ansiklopedisi'nde Ehl-i Kitabın "Kur'an-ı Kerîm'de genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanılan tabir" diye tanımlanması bu kanaatin bugün de geçerli olduğunu gösterir.⁵⁷

Burada temel soru şudur: Şayet *sâbi* lafzı, *dinden çıkmak* anlamında bir sıfat olarak Arapça bir kelime ise Sâbiî diye anılan dili ve milliyeti itibariyle Arap olmayan Mandenler ve Harranlılar gibi bazı topluluklar bu isimle nasıl isimlendirilmiştir? İslam öncesinde bu topluluklar bu ismi taşıyor muydu yoksa isim sonradan mı kendilerine nispet edildi? Yapılan araştırmalarda İslam öncesinde bu ismi taşıdıklarına dair ikna edici bir delil bulunmuş değildir. Mandence "vaftiz olmak" anlamındaki 'saba' lafzından gelme⁵⁸ ihtimalini Encyclopaedia Britannica'da ortaya konulan Sâbiîlik çoğunlukla Mandenlerin ve pagan Harranlıların dinleri ile karıştırılır şeklindeki kanaat zayıflatmaktadır.⁵⁹ Mandenlerden bahseden en eski kaynak olan Romalı Plini'nin (M. I.yy.) onlardan *Mandani/Mardani/Vandani* şeklinde bahsetmesi ve ayrıca bunların kendilerine

⁵⁵ Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, V, 480; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 78; Vahidî, *el-Vasît*, I, 446; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî -Meâlimu't-tenzîl-*, Beyrut 1413/1992, I, 446.

⁵⁶ Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîr*, XXXII, 39-40.

⁵⁷ Bk. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul 1994, X, 516-519.

⁵⁸ Bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiîler -Son Gnostikler-*, Ankara 1999, s. 28. (Millî Eğitim Bakanlığı'nca yayınlanan *İslam Ansiklopedisi*'nde bu kelimenin İbranice'den geldiği iddia edilir. bk. B. Carra de Vaux, "Sabiîler", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1966, X, 9.)

⁵⁹ *Encyclopaedia Britannica*, "Sabians", U.S.A. 1970, XIX, 855; AnaBritanica, "Sâbiîlik", XVIII, 574.

Mandaye (Mandenler) veya *Nasura* demeleri⁶⁰ de Sâbiî ismini bunların İslam sonrasında elde ettiklerini gösterir. Encycloepadia Britannica'da İslam'da Yahudiler, Hıristiyanlar gibi Sâbiîlere de hoşgörü ile davranılması nedeniyle daha sonraki dönemde bazı topluluklar kendilerine Sâbiî sıfatını yakıştırarak bu hoşgörüden yararlanma yoluna gittiklerine dair yargı⁶¹, Mandenlerin de böyle davranmış olabileceklerini akla getirmektedir. Zaten yukarıda geçtiği gibi İslam kaynaklarında Harranlıların Sâbiî ismini Halife Me'mun'dan sonra aldığı hususunda açık bilgiler bulunmaktadır.

Ancak İslam kaynaklarında yer alan bilgilere bakıldığında, bunların bir kısmının Mandenlerden, bir kısmının da Harranlılardan bahsettikleri görülür. Özellikle Mandenlerin, hem Maniheizm hem Yahudilik hem de Hıristiyanlıktan bir takım unsurlar taşıyor olmaları bu gün dahi onların kökenlerini ve yerlerini belirlemede araştırmacıları farklı farklı kanaatlere götürmektedir.⁶² İslam kaynaklarında Mandenler hakkında bunlar “*Yahudîlerin bir koludur, Hıristiyan mezhebidir, Yahudîlerle Hıristiyanlar arasındır, Yahudîlerle Mecusîler arasındır*” gibi farklı yargılar bugünkü araştırmacılar da bulunmaktadır. Dünden bugüne devam eden bu karışıklık ve kapalılık anılan topluluğu belli bir yere yerleştirme sıkıntısını da beraberinde getirmektedir. Harranlıların kendilerine Sâbiî demesiyle birlikte sonraki kaynaklar onların inançlarını da işin içine katmak suretiyle meseleyi daha bir muamma haline getirmiştir.

Harizmî, Şehristanî, Fahreddin er-Razî ve Süryanî tarihçi Ebü'l-Ferec'in Sâbiîleri Hz. İbrahim'in peygamber olarak gönderildiği Keldanîler olarak vermelerinde onların inançları içinde yıldızları önemsemelerinin etkisi olmuş olabilir. Öte yandan bazıları Sâbiîleri Hanifler ile özdeşleştirirken Şehristanî'nin tam tersi olarak onları Hanifliğin zıttı/mukabili yıldızlara tapan ve çok tanrıya inanan topluluk olan Keldanîler (Babilliler) olarak vermesi ilginçtir. Daha ilginç olan Selman-ı Farisî'nin Müslüman olmadan önce Sâbiî olduğunun iddia edilmesidir. Bunların hepsi delile muhtaçtır ve kanıtlanması oldukça zordur.

⁶⁰ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler*, s. 42-43, 46-47.

⁶¹ *Encycloepadia Britannica*, “Sabians”, XIX, 855; ayr. bk. AnaBritanica, “Sâbiîlik”, XVIII, 574.

⁶² *Encycloepadia Britannica*, “Mandaeans”, U.S.A. 1970, XIV, 766-767; ayr. bk. AnaBritanica, “Mandayya”, İstanbul 1980, XV, 574.

Örneğin son iddiaya göre Salman-ı Farisî'nin İran'dan çıktıktan sonra bulunduğu ve görüştüğü rahiplerin Hıristiyan değil, zayıf bir ihtimal de olsa Mandenler olabileceği söylenebilir.

Sâbiî isminin bu topluluklara verilmesinde birkaç ihtimal ileri sürmek mümkündür. Ancak hemen belirtilmelidir ki, bu ihtimaller elde edilen bulgulardan hareketle yapılan bir değerlendirmedir. Bir kesinlikten söz etmek oldukça zordur. Zaten çağdaş araştırmacılar da bu konuda bir birine zıt görüşler ileri sürmektedirler. Sadece Sabiîler değil, Mandenler hakkında bile tam bir görüş birliği söz konusu değildir. Ancak biz burada Sabiî isminin kendilerini başka isimlerle isimlendiren bu topluluklara nasıl verildiği veya onların bunu nasıl kabullendiğine dair üç mülâhaza sunacağız:

Birinci ihtimal bu ismin Müslümanlar tarafından verilmiş olması belki en güçlü ihtimaldir. Müslüman fatihler Irak içlerinde ilerlerken o bölgede kendileri ile uzun süre ilgilenilecek kadar siyasi ve askeri varlığı/önemi bulunmayan, yıldızlara inanan, gusle benzeyen bir eylemde bulunan, günün belli saatlerinde ibadet yapan, Zebûr benzeri bir kitap okuyan güneşe (kıble tarafına) yönelerek ibadet eden bir kavimle karşılaştılar. Taberî'nin de işaret ettiği gibi Kur'an'da geçen *sâbî* kavramını bir kavmin ismi olabileceğini düşünen Müslüman askerler, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlere benzemeyen bu kavmin *sâbî* olabileceğini düşündüler ve onlara *Sâbî* ismini verdiler. Ancak onlarla bu temasın ne zaman gerçekleştiği konusunda bir açıklık yoktur. Tarihçiler genellikle bir savaş durumunu ve çok önemli siyasî gelişmeleri kaydettiğinden, Mandenlerin de böyle bir özelliği bulunmadığından bunlarla temasın zamanı kapalı kalmıştır. Bu toplulukla devlet adamı düzeyinde ilk temasın Ziyad b. Ebih ile gerçekleştiği bilgisi bulunmaktadır. Ancak isimlendirmenin bu temas ile mi yoksa daha önce mi gerçekleştiği delile muhtaçtır. Muhtemelen Mandenlerle ilk karşılaşan komutanlar, inanç ve ibadetlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara olan benzerliğinden hareketle bunları cizye alınan gruba dahil ettiler ve Kur'an'da muhatabı nispeten belirsiz olan *sâbî* lafzını bunlar için kullandılar. Bu tıpkı Amerika kıtasını keşfeden Kolomb'un bulduğu yeri Hindistan, oradaki insanları da Hintliler zannetmesi gibidir. Nitekim Amerika'daki yerli halka günümüzde Indian (Hintli) ismi kullanılması belki de bundan dolayıdır. İslam

tarihinde de buna benzer gelişmeler olmuştur. Nitekim Vasıl b. Ata önderliğinde kurulan ve kendilerine *Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd* ismini veren guruba hasımları tarafından *Mu'tezile* ismi takılmış, zaman içinde bu isim yerleşmiş ve kendileri tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim bu konuda araştırmaları ile bilinen Şinasi Gündüz, Sabîî denilen bu topluluğun kendilerine Mandenler veya Nasuralılar ismini verdiklerini, Sabîî isminin ise onlara Arap komşuları tarafından verildiğini dile getirir.⁶³ Öte yandan zaman içinde bu isim bazı Müslüman bilginler tarafından kitabî olmayan din müntesiplerine verilen çerçeve isim şeklinde de anlaşılmıştır. Sözelimi Sâid el-Endelusî'nin Mısırlıların ve Endülüs halkının Hıristiyanlıktan önce putlara tapan Sâbiîler olduğunu dile getirmesi ile Süryanî tarihçi Ebü'l-Ferec'in "Roma karalı Kostantin Hıristiyanlığı kabul ederek Sâbiî dinini reddetti" bilgisi bu ihtimali teyit eder.

İkinci ihtimal Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlerin dışında bölgede yaşayan grupların bizzat kendilerinin bu ismi almış olmalarıdır. Buna en büyük gerekçe İslam Hukukunda anılan bu din mensuplarına tanınan ayrıcalıktır. Özellikle Hıristiyan ve Yahudilerin Ehl-i Kitap kabul edilerek İslam hukukunda daha ayrıcalıklı bir konumda bulunmaları, başta Mandenler olmak üzere bazı toplulukları bu ismi almaya sevk etmiş olabilir. Harranlıların bu ismi sonradan almış olması ile Bîrûnî'nin, Semerkand'da Maniheizm'e inanan bir grubun kendilerine Sâbiîler ismini verdiğine dair nakli, bu ihtimali güçlendiren bir delildir. Nitekim Batılı araştırmacıların yorumuna göre Mandenler Müslümanlarla karşılaştıklarında dinî kitapları *Ginza'yı* kutsal kitap, Vaftizci Yahya'yı da peygamber olarak tanıttılar ve böylelikle İslam'daki Ehl-i Kitap kategorisine girdiler ve din değiştirmek zorunda kalmadan barış içinde yaşadılar.⁶⁴ Müslümanlar da, onların bu ismi almalarını hukukî bir çözüm olarak gördüler. Nitekim ilk fakîhlerden onların Ehl-i Kitaptan olduklarına dair hükümler bu yorumu destekler mahiyettedir. Tefsirlerde ellerindeki kutsal kitabın Zebûr olarak geçmesinin nedeni de, onları ilahî kitap sahibi bir topluluk olarak görme çabasının ürünüdür. Çünkü Kur'an'da Tevrat ve İncil dışında Zebûr geçmektedir, ilk ikisi

⁶³ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, "Sabîîlik" md.

⁶⁴ J. Jacobsen Buckley-Ezio Albrile, "Mandaean Religion", *Encyclopedia of Religion Second Edition* (trans. Paul Ellis), USA 2005, VIII, 5635.

Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitabı olduğuna göre geriye açıkta Zebûr kalmıştır; onu da Mandenlerin kutsal kitabı yapmak suretiyle problem çözülmüştür. Onlara bu şekilde bir muamele Müslümanlara da hukukî açıdan büyük bir kolaylık sağlamıştır. Ancak Nevevî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla zaman içinde bunların ellerindeki kitabın Zebûr olmadığı ve Allah'a değil de meleklere taptıkları anlaşılınca bu topluluk Ehl-i Kitap kapsamına dahil edilmemişlerdir.⁶⁵

Üçüncü belki en zayıf ihtimal Irak bölgesinde bu ismi taşıyan sayıca az bir kavmin bulunması ve İslam hukukunda avantajlı konuma gelmek için onların isimlerini Mandenlerin ve Harranlıların zaman içinde sahiplenmesidir. Türkiye'de Sâbîler hakkında ilk çalışma yapanlardan olan İsmail Cerrahoğlu'nun fikri buna yakındır. Ona göre anılan bu topluluk hususî dinleri olan bir topluluktur ve zaman içinde tarih sahnesinden çekilmişlerdir.⁶⁶ Ancak Cerrahoğlu onların tarih sahnesinden çekilme zamanı ile ilgili bilgi ve görüş ileri sürmez.

Sonuç olarak Kur'an'da üç yerde geçen sabiûn/sâbiîn kavramı⁶⁷ ile Sâbîler ismi arasında bir ayniyetin olmadığını söylemek gerekir. Arapça nispet ya'sı ile kullanılan Sâbiî lafzıyla adlandırılan kavimlerin kendilerine ve dinlerine önceden başka isimler vermeleri bunun en büyük delilidir. Zaten eski kaynaklarda ve yeni araştırmalarda Mandenler ve Harranlılar Sâbîler olarak gösterilir. Harranlıların bu ismi sonradan aldığına fikir birliği söz konusudur. Buradan hareketle Mandenlerin de bu ismi kendilerine ya başkaları ya da kendileri tarafından sonradan nispet edildiğini söylemek mümkündür. Çünkü Kur'an'da bu kavramın kapsamı hakkında yeterince açıklık yoktur. Hadîslerdeki malumat ise, kavramın kapsamının Arap unsur içinde dinini değiştirenler, yani yerleşik inancı terk edenlerle sınırlı olduğunu göstermektedir. Zaman içinde Arap yarımadasının

⁶⁵ Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, XVII, 231.

⁶⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbîler", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 1962, C. X, s. 116.

⁶⁷ "İnananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve sâbîler (yerleşik inançlarını terk eden Araplar) Allah'a ve ahiret gününe inanırlar ve bu inançları doğrultusunda işler yaparlarsa, onlara Allah katında mükâfat vardır, onlar için korku olmayacaktır ve üzülmeceklerdir." (el-Bakara 2/62)

"İnananlar, Yahudiler, sâbîler (yerleşik inançlarını terk eden Araplar) ve Hıristiyanlar Allah'a ve ahiret gününe inanırlar ve bu inançları doğrultusunda işler yaparlarsa, onlara Allah katında mükâfat vardır, onlar için korku olmayacaktır ve üzülmeceklerdir." (el-Mâide 5/69)

"İnananlar, Yahudiler, sâbîler (yerleşik inançlarını terk eden Araplar), Hıristiyanlar, Mecûsîler ve şirk koşanlar hakkında Allah kıyamet günü hükmünü verecektir. Kesinlikle Allah her şeye şâhittir." (el-Hac 22/17)

tamamının İslam'ı seçmesi ile bu kavramın karşılıksız kalması, yeni karşılıkları ve kullanımları bir fırsat olarak beraberinde getirmiş olmalıdır. Mandenler ve Harranlılar da hukukî durumlarını iyileştirmek ve rahatlatmak için bu fırsattan yararlanmış görünmektedirler.

Ek: Sâbî Kavramının Geçtiği Âyetler ve Bunların Açıklaması

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“İnananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve yerleşik inancı terk eden Araplar (sâbîler) Allah'a ve ahiret gününe inanırlar ve inançları doğrultusunda işler yaparlarsa onlara Allah katında mükafat vardır, onlar için korku olmayacaktır ve onlar üzülmeceklerdir.” (el-Bakara 2/62)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“İnananlar, Yahudiler, yerleşik inancı terk eden Araplar (sâbîler) ve Hıristiyanlar Allah'a ve ahiret gününe inanırlar ve inançları doğrultusunda işler yaparlarsa onlara Allah katında mükafat vardır, onlar için korku olmayacaktır ve onlar üzülmeceklerdir.” (el-Mâide 5/69)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“İnananlar, Yahudiler, yerleşik inancı terk eden Araplar (sâbîler), Hıristiyanlar, Mecûsîler ve şirk koşanlar hakkında Allah kıyamet günü hükmünü verecektir. Kesinlikle Allah her şeye şahittir.” (el-Hac 22/17)

Kısa Bir Açıklama:

Yukarıda mealleri verilen el-Bakara Sûresi 62. ile Mâide Sûresi 69. ayetinin sonunda Yahudî, Hıristiyan ve Sâbîlerin “Allah'a ve ahiret gününe inanırlar ve inançları doğrultusunda işler yaparlarsa onlara Allah katında mükafat vardır, onlar için korku olmayacaktır ve onlar üzülmeceklerdir” şeklinde verilen güvenceden onların sadece ayette anılan Allah ve ahirete inanmaları ile imanları doğrultusunda iyi işler işlemelerinin (sâlih amel) kurtuluşa ermeleri/cennete girmeleri için yeterli

olduğu, Hz. Peygamber'in peygamberliğine inanmak gibi bir şartın olmadığı sonucu çıkarılmaz, çünkü Mecusiler ve müşriklerin de eklendiği Hac Sûresi 17. ayette anılan gruplara yönelik güvence ve mükafattan çok "Allah kıyamet günü hükmünü verecektir / Allah kıyamet günü onların hesabını görecektir" şeklinde bir tehdit söz konusudur. Kaldı ki, Bakara Sûresi 80. ayette geçen "(Yadudiler) 'biz cehennemde sadece sayılı üç beş gün azap olunuruz' dediler. Olara de ki: ' Ya siz Allah'tan bir söz aldınız ve Allah'ın bu sözünden dönmeyeceğine güveniyorsunuz ya da Allah'a karşı cahilce ileri geri konuşuyorsunuz" ifadeleri hiç de Yahudilere güvence verildiğini göstermiyor. Güvence verilenler "Yahudilerden üst düzeyde bilgiye ulaşmış olanlar (râsîh) ve inananlar, sana indirilene ve senden önceki indirilenlere inanırlar, namazı kılarlar, zekatı verirler ve de Allah'a ve ahiret gününe inanırlarsa işte biz onlara büyük bir mükafat vereceğiz" (en-Nisâ 4/162) mealindeki ayette ifade edilenlerdir. Burada peygambere ve ona indirilene iman şartı vardır. Öte yandan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hatta bütün peygamberlere ayrımsız inanmanın gerekliliği/şart olduğu ve peygamberlerden bir kısmına inanıp bir kısmını inkar etmenin küfür olduğu "Allah'ı ve peygamberlerini inkar edenler ve Allah ile peygamberleri arasını ayırmaya çalışanlar, peygamberlerden bazısına inanır diğerlerini inkar ederiz diyenler ve bu şekilde bir yol bulmaya çalışanlar, işte onlar, gerçek anlamda kâfirdirler. Biz o kafirlere onurlarını kırıcı bir azap hazırladık. Allah'a ve peygamberlerine inananlar ve peygamberler arasında ayırım yapmayanlar işte biz onlara büyük bir mükafat vereceğiz. Allah bu tür hatalarını görüp dönenler için bağışlayıcı ve her kuluna rahmet kapısı açık olandır" (en-Nisâ 4/150-152) mealindeki ayette mesele fazla söze yer bırakmayacak şekilde açıklığa kavuşturulmuştur.

Kaynakça

- Abdulkahir el-Bağdâdî; *el-Fark beyne'l-frak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut 1411/1990.
 -----; *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.
 Asım Efendi; *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1268.
 Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne; *Tefsîru'l-Begavî -Meâlimu't-tenzîl-*, Beyrut 1413/1992.
 Belâzûrî, Ebû'l-Abbâs; *Fütûhü'l-Büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 2002.
 Bîrûnî, Ebû Reyhân; *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. Parviz Ezkâî), Tahran 2001.
 Blois, F.C. de; "Sabi", *The Encyclopaedia of Islam -New Edition-*, Leiden 1995, VIII, 673.

- Buckley, J. Jacobsen-Albrile, Ezio; "Mandaean Religion", *Encyclopedia of Religion Second Edition* (trans. Paul Ellis), USA 2005, VIII, 5635.
- Cerrahoğlu, İsmail; "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 1962, C. X, s. 116.
- Ebû Yusuf; *Kitâbü'l-harâc*, Kahire 1396.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb el-Kefevî; *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992.
- Encyclopaedia Britannica*, "Sabians", U.S.A. 1970, XIX, 855.
- ; "Mandaeans", U.S.A. 1970, XIV, 766-767.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan; *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Fahreddin er-Râzî; *er-Riyâdü'l-mûnaka fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Kayravan 2004.
- ; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts., Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî.
- Gündüz, Şinasi; *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, "Sabiilik" md.
- ; *Sâbiiler -Son Gnostikler-*, Ankara 1999.
- Harizmî, Ebû Abdullah; *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1342.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem; *Tefsîru Kitâbi'llâhi'l-Azîz* (nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990.
- Hımyerî, Muhammed b. Abdulmunim; *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr* (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1984.
- İbn Abdirabbih; *Kitâbü İkdî'l-Ferîd*, Kahire, 1956.
- İbn Hazm; *Cümelu fütühü'l-İslâm (Resâil İbn Hazm, nşr. İhsan Abbâs)*, Beyrut 1981.
- İbn Kudâme; *el-Muğni*, Kahire ts., Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl; *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî; *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebracus; *Târîhu'z-zemân* (Arapçaya trc. İshak Ermele), Beyrut 1986.
- ; *Târîhu muhtasari'd-duvel*, Beyrut 1992
- İbnü'n-Nedîm; *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramadan), Beyrut 1415/1994.
- İsbahânî, Râgıb; *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Kaya, Remzi; "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul 1994, X, 516-519.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay; *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Kurtubî, Ebû Abdullah; *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî), Beyrut 1426/2005.
- Makdisî, Muhtâr b. Tâhir; *el-Bed' ve't-târîh*, Paris 1903.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed; *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (nşr. Fatıma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan; *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1412/1992.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan; *Murûcü'z-zeheb* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Kahire 1964.
- Mukâtil b. Süleymân; *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003.
- Müzenî, Ebû İbrâhim; *el-Ûm -Kitâbü muhtasari'l-Müzenî-*, Beyrut ts., Daru'l-Ma'rife.
- Nâşî el-Ekber; *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Es), Beyrut 1971.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ; *Kitâbü'l-Mecmû'* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutî), Beyrut ts. Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, XVII, 231.
- Pines, Sholomo; *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946.

- Sâid el-Endelusî; *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985.
- Sa'lebî, Ebû İshak; *el-Keşf ve'l-beyân*, Beyrut 1425/2004.
- Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer; *Tefsîru'l-Kur'ân*, Beyrut 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme; *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr* (nşr. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî), Beyrut 1417/1997.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed; *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990.
- Taberî, Ali b. Rabben; *ed-Dîn ve'd-devle* (nşr. Adil Nuveyhid), Beyrut 1402/1982.
- Taberî, İbn Cerîr; *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah et-Turkî), Beyrut 1424/2003.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan; *el-Vasît*, Beyrut 1415/1994.
- Yılmaz, Melek; *Mugîre b. Şu'be*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Ens., Bursa 2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah; *el-Keşşâf* (nşr. Muhammed es-Sâid Muhammed), Kahire ts., el-Mektebetü't-Tevfikiyye.

DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİMİNİN TEMELLERİ ÜZERİNE

Mustafa ÖNDER*

Öz

Din dersinin niçin okullarda yer aldığı ve öğretimin genel amaçlarına ne gibi bir katkı sağlayacağı, bu katkının gerekli olup olmadığı tartışılmaktadır. Okul toplumun değerlerini görmezden gelemeye ve bu değerleri öğretmekle mükelleftir. Din ise değerlerin en önemlilerinden biridir. Din öğretimi ilk insanla birlikte başlamış, tarihi seyir içerisinde çeşitli yöntemlerle ve farklı mekânlarda devam etmiştir. Din Dersi Osmanlıdan günümüze kadar kısa bir süre hariç, değişik isimlerle okul programlarında yer almıştır.

Her milli eğitim sisteminin yetiştirmeyi amaçladığı bir insan tipi ve sahip olduğu değerlerden etkilenen bir eğitim politikası vardır. Türk milli eğitim felsefesinin temelini Tevhid-i Tedrisat (öğretim birliği) Kanunu'nda buluyoruz. Eğitimin tek merkezden planlanıp, denetlenmesini amaçlayan bu düzenleme ile milli, manevi, ahlaki, insani ve kültürel değerlere sahip nesiller yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Din dersi bu amaca katkı sağlayacak derslerden biridir.

Eğitimin görevi fertlerin bütün ihtiyaçlarını doğru ve dengeli biçimde karşılamaktır. Doğru dini bilgi de fertler için bir ihtiyaç ve haktır. Din öğretimi kişilerin sosyalleşmesine katkıda bulunurken, dini etkinliklere katılacaklara gerekli hazır bulunuşluğu sağlar, katılmayanlara ise değerlendirme yeteneği kazandırır. Bu şekilde din istismarcılardan korunmuş olur.

Eğitimin görevlerinden birisi de, maddi-manevi kültürümüzü yetiştirmekte olan nesillere aktarmaktır. Günümüz dünyasında insanların birbirlerinin inanç ve değerlerini tanımaları bir ihtiyaç haline gelmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1982 anayasasının 24. maddesi, uluslararası antlaşmalar, Avrupa Konseyi kararları din öğretiminin hukuki temellerini oluşturur. Her ülkenin farklı bir laiklik anlayışı vardır. Ülkemizde yaklaşık 80 yıllık bir tecrübe neticesinde Din Öğretimi şekillenmiş ve beklentileri karşılayacak düzeye yaklaşmıştır.

Avrupa ülkelerinin büyük bölümünde Din Dersi okullarda mevcuttur. Farklı uygulamalara rağmen, AB ülkelerinde Din Dersi pedagojik açıdan temellendirilmiş ve genel eğitim içinde yer almıştır. Makalemizde Din dersinin okulda niçin yer aldığını, genel amaçların gerçekleşmesine yapacağı katkıyı, bu katkıya ihtiyaç olup olmadığını irdelerken; din öğretiminin tarihi, kültürel, felsefi, bireysel, hukuki ve uluslararası temellerini ortaya koymaya çalıştık. Din öğretimini Avrupa ülkelerindeki uygulamalar ve laiklik ilkesi çerçevesinde ele aldık.

Anahtar Kelimeler: DKAB Dersi, Din Öğretimi, Din Öğretiminin Temelleri, Laiklik ve Din Öğretimi, Avrupa Ülkelerinde Din Öğretimi.

RELIGIOUS CULTURE AND MORAL EDUCATION BASICS

Abstract

It is discussed that ; why religion course takes place in school , how it provides contribution to general objectives of instruction . The school can not ignore to afford the values of the community and have to teach those values. Religion is one of the most important value. The teaching of religion started with the first people and continues in a variety of ways and in different places . Religion

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Eğitimi Bölümü, monder@ibu.edu.tr

classes takes place in schools since Ottoman Empire- except for a short period of time- in different names.

Every national educational system aims to educate a type of people and a training policy which affected from values. We find the Turkish national education philosophy in Law Faculty Union. With this regulation, education is planned at the control of a single center ,and also aimed at cultivating generations which has national, spiritual, moral, humanitarian and cultural values.

The task of education is to meet all the needs of accurate and balanced manner in jurisprudence. True religious knowledge is a right and need for individuals. Teaching of religion contributes socializing of people and provides readiness who participate religious activities also give evaluation capability who refuse to participate religious activities.

One of the tasks of education is to transfer material and spiritual culture on young people. In today's world recognising each other's faith and values has become a need for people. The 24. item of 1982 Constitution, international treaties , Law Faculty Union and decisions of the European Union creates the legal foundations of the religion teaching. Each country has a different understanding of secularism. As a result of a nearly 80-year experience , religion education shaped and meet the expectation level in our country.

Most of the European countries has religion classes in schools. Despite the different applications in the EU the Religion Course based in general education and the pedagogical aspects . In our article we tried to discuss the entity of Religion Course in schools , contribution to the realization of the common objectives of Religion Course and does this contribution need be pointed out. And also we have tried to put forward individual historical, cultural, philosophical ,legal and international foundations of Religion Course. we have discussed the Religion Education within the framework of the principle of secularism and European countries applications.

Keywords: Religion Course , Teaching of Religion, Education Basics of Religion, The teaching of Religion and secularism , The Teaching of Religion In European Countries.

Giriş

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi'nin niçin okullarda okutulduğu sorusu güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmamızda din öğretiminin okul müfredatlarında yer almasının gerekçelerini tartışacağız. Bu bağlamda laiklik ve din öğretimi ilişkisini irdeleyeceğiz. AB ülkelerindeki din öğretimi uygulamalarından bazı örnekler inceleyeceğiz. İncelemeye geçmeden önce şunu vurgulamakta yarar vardır: “Niçin okulda din öğretimi?” sorusuna verilebilecek cevaplar farklılaşabilir. Bu farklılaşmada okulda verilecek din öğretimi dersinin türü önemli bir etken olur. İsteğe bağlı ve/veya seçmeli bir din dersinin temellendirmesine hizmet edecek cevaplar ile zorunlu olan bir din kültürü dersine verilecek cevaplar çok farklılaşmalar gösterir. İsteğe bağlı ya da seçmeli bir derste dinin kendisi, bireyin din ihtiyacı ön plana çıkarken zorunlu din kültürü dersinde toplum, kültür, sosyal barış ön plana çıkabilir. Bu birinin temellerinin diğerinde hiç söz konusu

edilmediği ve edilemeyeceği anlamına gelmez. Vurgulanmak istenen sadece öncelikler meselesidir.

Okullarda din dersinin yeri her zaman tartışılan önemli konulardan birisi olmuştur. Günümüzde de din öğretiminin okuldaki yeri, amacı, yöntem ve içeriği ile ilgili tartışmalar ve araştırmalar devam etmektedir. Bu dersin diğer derslerin yanında niçin okulda yer alması gerektiği, bu derse neden ihtiyaç duyulduğu soruları güncelliğini korumaktadır.¹ Din öğretiminin okullardaki öğretim programı içindeki yeri açısından iki sorunun cevaplandırılması gerekmektedir: a) Din dersi okulun, dolayısıyla milli eğitimin genel öğretim amaçlarına ulaşmasında nasıl bir katkı sağlayabilir? b) Bu katkı ne ölçüde gereklidir?²

Okul toplumdan ve onun değerlerinden bağımsız, toplumsal gerçekliklerden farklı bir eğitim gerçekleştiremez. Eğitim-öğretimde toplumumuzda hâkim olan İslam dini ve ahlakı hakkında gerekli davranışları kazandırmak, hayatın bazı boyutlarının dini açıdan nasıl yorumlandığına dair bilgiler vermek okulun görevleri arasındadır. Okul dini bir tavır da takınamaz.³ Öğrencilerin dini bilgi ve sorularının başka branş dersleri tarafından karşılanması da mümkün değildir. Bu ihtiyacın özel bir branş dersi ile karşılanması en doğal olanıdır, bu ders de ülkemiz okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir. Seçmeli olarak konulan Temel Dini Bilgiler, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin Hayatı dersleri de okulda din öğretimi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Ancak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunlu bir kültür dersi olmasıyla diğerlerinden farklılaşmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin katkısının ne ölçüde gerekli olduğu sorusuna gelince; verilecek cevap Din ve Ahlak öğretiminin genel eğitim içindeki yeri, önemi,

¹ Bk. Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB Yayınları, İstanbul 2000, ss.11-21; Recep Kılıç, "Din Öğretiminin Temellendirme Problemi", *Türkiye'de DinEğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss.54-62; Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, TDV Yayınları, Ankara 1996, ss.95-112; Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Din Öğretimi", *Türkiye'de DinEğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss.309-344; Hasan Onat, "Niçin Din Eğitimi", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri*, AÜİF ve TÖMER Yayınları, Ankara 1997.

² Mualla Selçuk, *a.g.m.*, s. 12.

³ Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB Yayınları, İstanbul 2000, s. 207-210.

muhtevasını belirler.⁴ Din ve Ahlak Öğreniminin temellerinde bu sorunun cevabını bulabiliriz. Şimdi Din Öğretiminin temellerini birlikte inceleyelim:

Din ve Ahlak Eğitimi ve Öğretiminin Tarihsel Temelleri

Din eğitimi ilk insanla birlikte başlamıştır diyebiliriz. İslam dininde de ilk vahiyle birlikte din eğitimi başlamıştır. Vahyin yazılması, ezberlenmesi ve bilmeyenlere öğretilmesi eğitim faaliyetinin de başlaması demektir. İslam tarihi boyunca din eğitimi ve öğretimi çeşitli şekillerde ve kurumlarda devam etmiştir. Küttab, yani ilk mektepler, Mescitler vb. kurumlar İslam eğitimi ve öğretiminin ilk kurumları olmuştur. Daha sonra Medreseler devreye girmiştir. Bunların en bilineni 1067’de Bağdat’ta hizmete giren Nizamiye Medresesidir. Bu kurumlar birer dini eğitim kurumu olmuşlardır. 18 Yüzyılın sonları ile ve özellikle de Tanzimat sonrasında başlayan modern mekteplerin açılmasıyla din eğitimi ve öğretiminde yeni bir döneme girilmiştir. Sıbyan Mektepleri, Rüşdiye, İdadi ve Sultani adı verilen ilk ve ortaöğretim okullarında din dersi yer almıştır. Geleneksel eğitim kurumları dini nitelikli eğitimlerine devam ederken yeni açılan okul türleri eğitim programlarında bir din dersine yer ayırmakla yetinmişlerdir. O dönemde mekteplerdeki din dersine “Malumat-ı Diniye” (Dini Bilgiler) veya “Malumat-ı Diniye Maa Kur’an-ı Kerim” (Dini Bilgiler ve Kur’an) adı veriliyordu.⁵ 19. Yüzyılda gerçekleşen bu batı tarzı okullarda din bir branş dersi olarak okutulmaya başlandı. Teknik okullar açıldığında ise yabancı dil ve din dersi için hazırlık sınıfları oluşturuldu.

1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Öğretim Birliği Kanunu) yürürlüğe girince din öğretimi için yeni düzenlemeler yapıldı. Buna göre ilkokul, ortaokul ve liselerde farklı isim ve saatlerde okutulan din dersi bir süre program dışı bırakılmış ve okutulmamıştır. 1939- 1949 yılları arasında okul programlarında yer almayan din dersine dair bazı bilgiler Yurttaşlık Bilgisi gibi dersler içerisinde verilmeye çalışılmıştır. Din dersi 1949 yılında yeniden ilkokul programına alınmış

⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, s.92,93.

⁵ Cemal Tosun, “Din ve Ahlak Öğretiminin Temelleri”, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ed: Esmahan Ağaoğlu-Kıymet Selvi, Eskişehir 2008, s.129-131; Recai Doğan-Nurullah Altaş-Remziye Yılmaz, “Örgün Din Eğitimi”, *Din Bilimleri-I*, Ankuzem Yayınları, Ed: Cemal Tosun, Ankara 2007, s.177.

ve okutulmaya başlanmıştır. 1956 yılında ortaokullara, 1967 yılında liselere yeniden din dersi konulmuştur.⁶ 1982 yılına kadar isteğe bağlı şekilde okutulan din dersi, aynı yıl yapılan yeni Anayasa'nın 24. maddesine istinaden ilkokul 4. sınıf ile lise son sınıfa kadar mecburi ders haline getirilmiş ve adı "Din ve Ahlak Bilgisi" olarak değiştirilmiştir. Yaklaşık dört yıl sonra ise dersin adı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" olarak tespit edilmiş ve günümüze kadar bu isimle okutulmuştur.⁷

Tebliğler Dergisinde "Din Kültürü ve Ahlak Öğretiminin İlkeleri" maddeler halinde belirtilmiş⁸, ilköğretimin 8 yıla çıkarılmasından sonra ders programı 2000-2001 öğretim döneminde yenilenmiş, yapılandırmacı eğitim anlayışının benimsenmesinden sonra 2007-2008 öğretim döneminden itibaren programda bu anlayış doğrultusunda değişiklikler yapılmıştır.⁹

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Felsefi Temelleri

Her milli eğitim sisteminin yetiştirmeyi amaçladığı belirli insan tipi vardır. Eğitim politikasının belirlenmesinde ise o devletin ve milletin sahip olduğu değerlerin rolü büyüktür. Benimsenmiş yönetim şekli de bu konuda önemli bir etkiye sahiptir. Yönetimler, eğitim politikasını kendi anlayışını koruyup geliştirecek nesillerin yetişmesine yönelik olarak şekillendirir.

Türk milli eğitim felsefesinin temelini Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda (Öğretim Birliği Kanunu) bulmak mümkündür. Söz konusu kanunla, tek merkezden planlanan, yürütülen ve denetlenen milli bir eğitim sistemi kurulması düşünülmüştür. Türk Milli Eğitim politikasının yetiştirmek istediği insan tipini ise Milli Eğitim Temel Kanunu'nda görmek mümkündür. Kanunun 2. maddesinde: "*Türk Milli Eğitiminin genel amacı, Türk Milletinin bütün fertlerini, 1.Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve*

⁶ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1995, s.20,21; Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1995, s.65 vd.

⁷ Tuğrul Yürük, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ed: Recai Doğan-Remziye Ege, Ankara 2012, ss.105-120; Doğan-Altaş-Yılmaz, *a.g.m*, s.178,179.

⁸ *Tebliğler Dergisi*, 1986/401,402; 1990/553; 1992/220-235.

⁹ 410 no'lu Talim-Terbiye Kurulu Kararı, 2006; Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.72 vd.

geliştiren...ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek.”¹⁰ ifadeleri yer almaktadır.

Din ve Ahlak Öğretiminin amaçları ise şöyle ifade edilmektedir: *“Din ve Ahlak öğretiminin genel amacı: Temel ve ortaöğretimde öğrenciye, Türk Milli Eğitim Politikası doğrultusunda genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk’ün laiklik ilkesine uygun, din, İslam Dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün, milli birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin, dini ve ahlaki yönden geliştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir.”¹¹*

Türk Milli Eğitiminin bu uzak hedeflerini gerçekleştirmek bütün örgün ve yaygın eğitim kurumlarının ve buralarda okutulan derslerin ortak görevidir. Bu derslerden birisi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir ve Türk Milletinin bütün fertlerine yukarıda sayılan özellikleri kazandırmada en büyük destek bu dersten gelecektir. Türk milletinin sahip olduğu değerleri dinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İnsanımızın dini duygularını ve ihtiyaçlarını sağlıklı ve doğru bir şekilde karşılamadan onların ahlaki ve ruhi bakımdan dengeli gelişebildiklerini söyleyemeyiz. Milletimizin sahip olduğu ya da olması gerektiği değerlerin dini referanslı olmaması gerektiğini iddia edenler, meseleye ideolojik ve taraflı bakanlardır.¹²

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Bireysel-İnsani Temelleri

Bu konuya evvela acaba insanın din eğitimi ve öğretimine ihtiyacı var mıdır? sorusu ile başlamak yerinde olacaktır. Çünkü bu eğitim insan içindir. Eğitimden beklenen görev ise, fertlerin bütün yeteneklerini ortaya çıkarmak, geliştirmek, temel ihtiyaçlarını ve duygularını sağlıklı bir şekilde doyurmaktır. İnanma ihtiyacı doğuştan gelen ve her insanda bulunan bir özelliktir. Bu ihtiyacın doğru, sağlıklı bir şekilde karşılanması temel insani bir haktır.

¹⁰ *Tebliğler Dergisi*, S.2219, 30.10.1986.

¹¹ *Tebliğler Dergisi*, S.2219, 30.10.1986; Bilgin-Selçuk, *a.g.e*, s.65.

¹² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, s.100-102; Yıldız Kızılabdullah-Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri”, *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ed: Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, Ankara 2012, s.71-74.

Bireylere dini öğretme görevini din dersi yerine getirecektir. İnsandaki temel din duygusunun eksik ve yanlış doyurulmasına din dersi engel olabilir. İnsanın bedeni ve ruhi ihtiyaçları birlikte doyurulup geliştirilmelidir. İnanma ihtiyacı da tıpkı yeme, içme gibi önemli ve temel bir ihtiyaçtır. Din dersi bu ihtiyacın doğru bilgi, beceri ve duygularla karşılanmasına yardımcı olan bir derstir.¹³ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bu konuda bilişsel alt yapı oluşturmak görevini üstlenmiş gözükmektedir. İsteğe bağlı veya seçmeli bir din dersinden farklı olarak, zorunlu olmasını da göz önüne aldığımızda, bireyleri din ve inanç konularındaki temel ihtiyaçlarını karşılamaları için dini ve ahlaki bilgilerle buluşturmayı esas aldığını söylemeliyiz.

Konuyu acaba eğitim ve din eğitimi kişi için bir hak mıdır? sorusu çerçevesinde ele almak da mümkündür. Her çocuğun eğitim hakkının olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu hakkı öncelikle aile, ebeveyn karşılayacaktır. Ancak çocuk sadece aileye ait değildir; o içinde yaşadığı toplumun, devletin bir ferdidir. Bu nedenle çocuğun eğitiminden toplum ve devlet de sorumludur ve hukuk devleti eğitimi bir insan hakkı olarak algılar. Temel eğitimin zorunlu olması bu anlayışın bir sonucudur. Kişinin eğitim hakkının kapsamına din eğitimi de dahil midir? sorusuna gelecek olursak:

İnsan, tabiatı gereği din ile ilgilidir. Varlığının, hayatının anlamı ile ilgili sorularının bazı cevaplarını dinin verilerinde bulur. Din eğitimi, insanın çocukluğundan yaşlılığına kadar sürecek olan nereden geldiği, nereye gideceği, niçin ve nasıl gibi sorularına cevap bulmada önemli bir yardım sağlar. Bu cevapları bireyle buluşturacak bir imkân olması itibarı ile din kültürü dersi önemli bir işlev görür. Bunun bir adım ilerisi isteğe bağlı ve doktriner/inanç merkezli din dersi olur ki, bu din kültürü dersinden farklı bir derstir ve ayrıca değerlendirilir.¹⁴

¹³ N. Yaşar Aşıkoğlu, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi", *CÜİF Dergisi*, S.2, Sivas 1998, s.45-50; Kızılabdullah- Yürük, *a.g.m.*, s.62-65.

¹⁴ Tosun, *a.g.e.*, s.94-97; Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, TDV Yayınları, Ankara 1996, s.97.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Toplumsal Temelleri

İnsan toplumsal bir varlıktır. Eğitimin görevlerinden birisi de insanın içinde yaşadığı topluma uyum sağlamasını yani toplumsallaşmasını sağlamaktır. Bu uyum ise toplumun değerlerini bilmek, benimsemek ve/veya saygı duymakla mümkündür. Toplum değerlerinin önemli bir bölümünü oluşturan manevi değerlerin de bireylere öğretilmesi gereklidir. Normların ve değerlerin öğretimi konusunun günümüz eğitiminde önemli yer tuttuğu, özellikle değerler eğitimi konusunda teorik ve pratik düzeyde çok sayıda çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Din ile değerler ve normlar arasındaki ilişki malumdur. Din öğretirken değerler öğretilbildiği gibi, değerler öğretiminde dinden de yardım alınabilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi bu konuda bir araç durumundadır. Din hem fertler arasında hem de fertlerle toplum arasındaki ilişkilerde önemli ve belirleyici bir unsurdur. Toplumdaki gelenek ve davranış kurallarında belirleyici olan dinin öğretilmesi eğitimin görevlerinden biridir. Din öğretimi kişinin toplumsallaşmasına iki açıdan katkı sağlayabilir: Dini etkinliklere katılmak isteyenlere gerekli hazır bulunuşluk sağlayarak ve katılmayanlara ise dini etkinlikleri anlama ve olumlu değerlendirme yeteneği kazandırarak.¹⁵

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Kültürel Temelleri

Eğitim ile kültür arasında ciddi bir ilişki vardır. Eğitimin görevlerinden birisi de kültürlemedir. Kültürlemeyi maddi ve manevi değerlerin yeni nesillere aktarılması, bunları ilerletecek kabiliyet ve idealin kazandırılması olarak tanımlayabiliriz. Gençlere aktarılabilecek kültürel miras içinde dini kaynaklı olanlar vardır. Bu nedenle kültürleme görevini yerine getiren okullardaki eğitim dini ve dini geleneği de öğretme durumundadır. Din bir milletin kimliğinde ve kültür unsurlarında belirleyicidir. Türk kültürünü oluşturan bütün unsurlar (dil, sanat, mimari, tarih vb.) İslam dininin etkilerini taşırlar. Sadece tarih, musiki, edebiyat gibi faaliyet alanlarını değil, sosyal adet, gelenek ve görenekleri, sosyal kurumları,

¹⁵ Tosun, *a.g.e*, s.97,98; Tosun, "Din ve Ahlak Öğretiminin Temelleri", s.133; Kızılabdullah-Yürük, *a.g.m*, s.65-67.

miras olarak devralınan kültür eserlerini ve değerleri tam olarak anlayabilmek büyük ölçüde dinin anlaşılmasıyla mümkündür.¹⁶

Bunun için okuldaki din kültürü derslerinden, dini hem bir kültür unsuru olarak, hem de diğer kültür unsurlarını etkileyen bir faktör olarak öğretmesi beklenir. Aksi halde yeni nesillerde bir kimlik bunalımı ve kültürel yabancılaşma oluşacaktır.¹⁷

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Evrensel Temelleri

Bireyler, toplumlar, devlet ve milletler aslında bütünü, yani evrenseli oluşturan cüzlerdir. İletişimdeki hızlı gelişmeler insanlar, devletler ve milletleri her an birbiri ile iç içe yaşar hale getirmiştir. Bu durum diğer insanların, toplumların davranışlarına yön veren din, ahlak ve kültürü hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Son dönemlerde “Kültürlerarası Eğitim”, “Dinlerarası Eğitim” gibi yeni gelişen bilim dalları bu ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır. Bu bilim dalları farklı kültür ve inanca sahip insanların bir arada nasıl uyumlu ve huzurlu yaşayabileceklerini araştırıp, çözüm önerileri geliştirmektedirler. Çok kültürlü bir yaşamda, fertlerin önce kendi inanç ve kültürlerini bilmesi ve saygı duyması, sonra da diğer inanç ve kültürlerle saygılı olması verilecek din eğitimi ve öğretimi ile mümkündür.¹⁸

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Hukuki Temelleri

Bu konuyu “hak” kavramı ve “hukuki metinler” çerçevesinde ele almak mümkündür. Ülkemizde din eğitimi ve öğretimine temel teşkil edecek kanun, yönetmelik gibi hukuki bazı düzenlemeler şöyledir:

-1924 Anayasası: Bu anayasanın 70 ve 75. Maddelerinde din, vicdan ve ibadet özgürlüğü teminat altına alınmıştır.¹⁹

¹⁶ Recep Kılıç, “Din Öğretimini Temellendirme Problemi”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, s.61.

¹⁷ Tosun, *a.g.e.*, s.98,99; Tosun, *a.g.m.*, s.133,134; Kızılabdullah-Yürük, *a.g.m.*, s.67-69.

¹⁸ Tosun, *a.g.e.*, s.99,100; Tosun, *a.g.m.*, s.134; Kızılabdullah-Yürük, *a.g.m.*, s.69-71; John M. Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, MEB Yayınları, Ankara 2004, s.48-51.

¹⁹ İbrahim Turan, “Ulusal ve Uluslararası Hukuk Açısından Türkiye’de Din Eğitiminin Yasal Dayanakları”, *OMÜİF Dergisi*, S.32, Samsun 2012, *a.g.m.*, s.100.

-*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*: Bu kanun 3 Mart 1924 yılında çıkarılmış ve din eğitimi genel eğitim içinde ele almak ve onunla bütünleştirmek için çıkarılmıştır.²⁰

-*1961 Anayasası*: 19. Maddesinde din ve vicdan özgürlüğü, ibadet özgürlüğü yer almış, din eğitimi ilk defa anayasada zikredilmiştir.²¹

-*1982 Anayasası*: Bu anayasanın 24. maddesi din ve ahlak öğretimi mecburi hale getirmiştir. 4.maddede “Din ve Ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din Kültürü ve Ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır” denilmektedir.²²

-*Uluslararası antlaşmalar*. 1948 yılında imzalanan *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin 18. maddesi üye devletlerin din öğretimi hakkını ve özgürlüğünü tanımasını ve uygulamasını emreder. İlgili maddede “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak din veya inanç değiştirme, dinini veya inancını tek başına veya topluca, açık veya özel olarak öğretim, uygulama, ibadet ve ayinlerle ortaya koyma hürriyetini içerir” denilmektedir.²³ Aynı beyannamenin 26/2,3 ile 29/2.maddeleri diğer ayrıntıları düzenlemektedir. Bunun haricinde 1945 yılında imzalanan “*Birleşmiş Milletler Şartı*”, 1966 yılında imzalanan “*Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme*”, 1981 yılında imzalanan “*Din veya İnanca Dayalı Her Türü Ayrımcılığın Kaldırılmasına Dair Sözleşme*”, 1989 yılında imzalanan “*Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi*” din ve vicdan hürriyeti ile ilgili hükümler içerirler.²⁴

-*Avrupa Birliği ve Konseyi Kararları*: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 4 Kasım 1950 de Roma’da imzalanmış, 1953 te yürürlüğe girmiştir. Üç bölüm ve 59 madde ile eklerinden oluşan sözleşmenin 9. Maddesinin 1 ve 2. Fıkrası din ve

²⁰ Bk. Recai Doğan, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss.227-289; Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s.50-58; Turan, *a.g.m*, s.100; Nurullah Altaş, *Ortaöğretim DKAB Öğretimi Öğretmen El Kitabı*, Dem Yayınları, İstanbul 2007, ss.9-44; Hüseyin Yılmaz, *a.g.e*, s.75-78.

²¹ Turan, *a.g.m*, s.101.

²² Bilgin, *a.g.e*, s.94-101; Turan, *a.g.m*, s.102.

²³ Turan, *a.g.m*, s.85,86.

²⁴ Turan, *a.g.m*, s.84-97.

vicdan özgürlüğünü İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne benzer ifadelerle teminat altına almaktadır.²⁵ Çeşitli tarihlerde alınan kararlarla din eğitimi ve öğretiminin bir hak olduğu, okulda çoğulcu yaklaşımla bu eğitimin verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.²⁶ 2000 yılında imzalanan "Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı"nın 10 ve 14. Maddeleri temel insan hakları çerçevesinde din ve vicdan özgürlüğüne ve din öğretimine vurgu yapmaktadır.²⁷

Laiklik ve Din Öğretimi

Türkiye'deki laiklik anlayışı ile batı ülkelerindeki laiklik anlayışları arasında farklar bulunmaktadır. Ülkeler ve yönetimleri kendi gerçekleri, halkının değerleri ve istekleri doğrultusunda laiklik uygulamaları geliştirmişlerdir.²⁸ Fransa'da din eğitimi ve öğretimi tamamen kiliselere bırakılmışken, Almanya'da devlet ve kilise birlikte bu işi gerçekleştirmektedirler. Yani batı ülkeleri arasında dahi farklı uygulamalar mevcuttur. Ülkemiz laiklik konusunda 80 yılı aşkın bir tecrübeye sahiptir. Bu tecrübe neticesinde geline nokta milletin değerleri ve istekleri ile örtüşmektedir. Başlangıçta din eğitimi ve öğretimi mevcuttu, sonra kaldırıldı, sonra seçmeli oldu ve son şekliyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak (Anayasa, 24.Madde) mecburi hale geldi. 2012-2013 öğretim yılında ise seçmeli din dersleri ortaokul ve lise programlarındaki yerini aldı.

Türkiye'yi laiklik ve din eğitimi-öğretimi açısından başka ülkelerle kıyaslayarak mevcut uygulamaları diğerlerine benzemediği için yargılamak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü ülkemizin kendine ait özel şartları ve gerçekleri vardır.²⁹ Her şeyden önce halkın büyük çoğunluğunun dini olan İslam dininde kilise gibi kutsal bir kurum yoktur. Dolayısıyla din ile devlet işlerinin ayrılmasında Batı ülkelerindeki gibi din işlerini din kurumuna bırakmak gibi bir uygulama geliştirilememiştir. Batılı uygulamalara bakarak Türkiye'de de din eğitimi ve

²⁵ Turan, *a.g.m*, s.87,88.

²⁶ Tosun, *a.g.e*, ss. 102-109; Tosun, *a.g.m*, s.135,136; Mustafa Köylü-İbrahim Turan, "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Ed: Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012 Ankara, ss.83-111.

²⁷ Turan, *a.g.m*, s.96-99; Yılmaz, *a.g.e*, s.81,82.

²⁸ Almanya ve İngiltere örnekleri için bk. Beyza Bilgin, *a.g.e*, s.103-109.

²⁹ Ahmet Gürtaş, "Din Öğretimi ve Laiklik", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss.527-549.

öğretiminin laik devlet tarafından verilmesine karşı çıkanlar ile bu eğitimin cemaatlere bırakılmasını isteyenler laiklik teorisi açısından haklı gözükseler bile, din kurumsalı ile devlet kurumsalının ayrı iki erk gibi kabul görmediği bir uygulamada bunun gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu göz ardı etmemelidirler. Ülkemizde örgün din eğitimi uzun yılların tecrübesi neticesinde devlet okullarında, yaygın din eğitimi ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmaktadır. Din eğitimi ve öğretiminin bugünkü şekli ile devlet ve milleti birbirine yaklaştırdığını, muhtevası itibari ile de beklentileri büyük ölçüde karşılayacak kaliteye ulaştığını söyleyebiliriz. Seçmeli din dersleri uygulaması bu konuda yeni adımlar ve ufuklar açmış görünmektedir. Bunu da sadece ideolojik değil, asıl olarak dini pedagojik açıdan takip etmek gerekir.³⁰

Bazı Avrupa Ülkelerinde Din Öğretimi ve Okullarda Din Dersleri

AB Ülkelerinde Din Öğretimi

Avrupa Konseyi verilerine göre 46 üye devletten 43 ünde devlet okullarında Din Dersi vardır. 46 üye devletin 25 inde ise (Türkiye dâhil) din dersleri için bir tür zorunluluk söz konusudur. Ancak bu zorunluluğun anlamında ve uygulamasında farklar vardır. Bazı ülkelerde din dersine katılım ve öğretilenleri takip mecburiyeti vardır. (Türkiye, Norveç, İsveç, Yunanistan, Finlandiya). Bazı ülkelerde mezheplere göre din dersi verilmektedir. (Avusturya, Danimarka, İrlanda, Güney Kıbrıs, İzlanda, Malta, Monaco, San Marino, Lihtenştayn, İngiltere). Diğer ülkelerde din dersi yerine başka bir ders seçme imkânı verilmekte ancak bu derse katılmak mecburiyeti bulunmaktadır. Bu ülkelerde de mezhebe göre din dersi vardır. (Almanya, Belçika, Bosna-Hersek, Hollanda, Litvanya, Lüksemburg, İsviçre, Sırbistan, Slovakya).³¹

Diğer ülkelerde ise din dersi öğrencilerin isteğine bağlı olarak verilmektedir. AB ülkelerinde din dersi uygulamasında üç model mevcuttur:

-Dini cemaatler tarafından verilen mezhebe bağlı din dersi,

³⁰ Tosun, *a.g.e*, s.109-112; Bilgin, *a.g.e*, s.88-94; Tosun, *a.g.m*, s.136,137.

³¹ Tosun, *a.g.e*, s.140.

-Devlet ve cemaat işbirliği ile verilen mezhebe bağlı veya olmayan, seçmeli veya mecburi din dersi,

-Devlet tarafından mezhebe bağlı olmadan verilen din dersi.³²

Görüldüğü gibi AB ülkelerinde çok farklı uygulamalar vardır. Bu farklılıklar o ülkenin tarihi, milli ve bölgesel şartları ile kültürel değerlerinden kaynaklanmaktadır.

Avrupa Konseyi ve Din Öğretimi

Din öğretimi konusunda çok farklı uygulamaların var olduğu AB ülkelerinde tek bir modelin olmadığı ve olamayacağı görülmektedir. Aynı ismi taşıyan derslerde dahi farklı uygulamalar görülmektedir.³³ Buna rağmen AB ülkelerinde din öğretimi için bazı ortak yaklaşımların varlığından söz edilebilir. Dersin teolojik değil pedagojik olarak temellendirilmesi gerektiği, dinin değil genel eğitimin bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Ders programlarında dört ortak hedef gözlenmektedir:

- Hayatın dini boyutunun ve dinin farkına vardırma,
- Dini imkân ve dinle ilgili ahlaki davranış kurallarından haberdar etme,
- Dini bilgi ve tecrübe aktarımı,
- Bilme ve anlama.

Ortak standart olarak şunlar üzerinde durulmaktadır:

- Din dersi genel eğitim ölçülerine dayanmalıdır,
- Din dersi toplumsal bir önemi haizdir bu öneme uygun öğretilmelidir.
- Din dersi çoğulculuk gerçeğinden hareketle mezhepler ve dinler arası eğilimli olmalıdır.

³² Tosun, *a.g.e.*, s.138-141; Tosun, *a.g.m.*, s.140,141; Köylü-Turan, *a.g.m.*, ss.83-111; Doğan-Altaş-Yılmaz, *a.g.m.*, s.196,197; Karl Ernst Nipkov, "Avrupa Birliği Anlayışı Çerçevesinde Almanya'da Din Öğretimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, MEB Yayınları, Ankara 2004, s.64-74.

³³ Uygulamalar için bk. Fazlı Arabacı, "Avrupa(Almanya, İngiltere, Hollanda, Fransa, Belçika) da Din Öğretimi", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, s.73-94.

- Din dersi çocuğun din eğitimi hakkı üzerine dayanır. Öğretmenler eleştirel düşünebilmelidir.³⁴

Sonuç ve Öneriler

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi ülkemizde tartışılan konulardan biri olagelmıştır. Bu tartışmalar günümüzde de zaman zaman gündemdeki yerini almaktadır. Konuya duygusal ve teolojik açıdan bakmak geçmişte problemi çözmemiş ve gelecekte de çözecek gibi görünmüyor. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine pedagojik açıdan bakmak ve tarihi tecrübeyi göz önünde bulundurmak en sağlıklı yol olarak görünmektedir. Sağlıklı bir tarih anlayışı dinin doğru anlaşılması için elzemdir. Yapılması gereken, bu eğitimin muhtevasını ve ihtiyaçları karşılayıp, karşılamadığını sorgulamaktır. Din, insanların birbirlerini anlayabilmeleri için gerekli olan temel iletişim kodlarını bünyesinde barındırır. Anlamayan da çıkmaktadır. Bu ifadeleri çıkarabiliriz. Nihayetinde din, insan içindir ve insanların problemlerini çözmede, kişiliğini geliştirmede önemli bir yere sahiptir.

Din ve Ahlak öğretiminin tarihsel, felsefi, insani, bireysel, kültürel, toplumsal, hukuksal ve evrensel temelleri bu eğitimin hem ciddi bir ihtiyaç, hem de kişiler için bir hak olduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye kendine has özel şartları ve gerçekleri olan bir ülkedir. Bu çerçevede yaklaşık 80 yıllık bir tecrübeye sahiptir ve bu tecrübe neticesinde Din dersleri mecburi olmuş, toplumun ihtiyaç ve taleplerini karşılayacak bir seviyeye ulaşmıştır.

DKAB dersinin mecburiyeti, seçmeli olması ya da kaldırılması tartışmalarından ziyade, bu dersin muhtevasının toplumun tüm kesimlerinin ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmesi ve yöntemler geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşmalıdır. Şu anki uygulamadan rahatsız olanlar bu şekilde bir muhtevanın oluşması konusunda katkı yapmalıdırlar.³⁵ Eğer içinde çözüm önerisi

³⁴ Tosun, *a.g.e.*, s.138,139.

³⁵ Bazı teklifler ve yöntemler için bk. Hüseyin Yılmaz, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XIII/2, Sivas 2009, s.206-209; Beyza Bilgin, "Din Öğretiminde Yeni Modeller", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*

barındırmıyorsa, karşı olmanın fazla bir değeri yoktur. Küreselleşmiş bir dünyada inancın değeri ve gücü daha da artmıştır. Eğer geleceğin dünyasında söz sahibi olmak istiyorsak, yetiştireceğimiz nesillere her türlü pozitif bilimin yanında dini ve ahlaki değerlerini de öğretmeliyiz. Bunun yeri okullardır ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir.

Son dönemlerde özellikle insan hakları konusunda örnek almaya çalıştığımız Avrupa ülkelerinin büyük çoğunluğunda din dersi mecburidir. Uygulama farklılıkları olmasına rağmen din dersi bu ülkelerde pedagojik olarak temellendirilmiş ve okullarda yer almıştır. Olaya duygusal ve ideolojik olarak yaklaşmayı bir tarafa bırakarak, bilimsel bir bakış açısıyla din dersinin muhtevasını toplumun her kesimine cevap verecek şekilde zenginleştirip, geliştirmenin yollarını aramalıyız. Din eğitiminin fonksiyonlarını göz önüne aldığımızda dindar olsun olmasın, günümüzde yaşayan her ferdin kültürün en önemli unsurlarından biri olan din hakkında, hatta diğer dinler hakkında bilgi sahibi olması küreselleşen bir dünyada artık zaruret haline gelmiştir.

Kaynakça

- Ayhan, Halis; *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.
- Akyüz, Yahya; *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012.
- Altaş, Nurullah; *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- Arabacı, Fazlı; “Avrupa (Almanya, İngiltere, Hollanda, Fransa ve Belçika) da Din Öğretimi”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, ss.73-95, Ankara 1999.
- Aşıkoğlu, N. Yaşar; “Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi”, *CÜİF Dergisi*, S.2, s.45-50, Sivas 1998.
- Bilgin, Beyza; *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 1998.
- ; “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”, *AÜİF Dergisi*, C.24, s.469-484, Ankara 1981.
- ; “Din Öğretiminde Yeni Modeller”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı Tebliğleri*, ss-551-559, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999.

İlmi Toplantısı Tebliğleri, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss-551-559; Tosun, a.g.e, s.132-139.

- Bilgin, Beyza-Selçuk, Mualla; *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1995.
- Doğan, Recai; "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", ss. 227-289, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999.
- Doğan, R.-Altaş, N.-Yılmaz, R; "Örgün Din Eğitimi", *Din Bilimleri-I*, Ankuzem Yayınları, Ed: Cemal Tosun, Ankara 2007.
- Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- Gürtaş, Ahmet; "Din Öğretimi ve Laiklik", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, ss.527-549, Ankara 1999.
- Hull, John M; "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, s.48-51, MEB Yayınları, Ankara 2004.
- Kılıç, Recep; "Din Öğretimini Temellendirme Problemi", *Cumhuriyetin 75.Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, ss.55-62, Ankara 1999.
- Kızılabdullah, Yıldız-Yürük, Tuğrul; "Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri", *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ed: Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, Ankara 2012.
- Nipkov, Karl Ernst; "Avrupa Birliği Anlayışı Çerçevesinde Almanya'da Din Öğretimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, ss.64-74, MEB Yayınları, Ankara 2004.
- Onat, Hasan; "Niçin Din Eğitimi", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri*, AÜİF ve TÖMER Yayınları, Ankara 1997.
- Öcal, Mustafa; "Cumhuriyet Döneminde İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Din Öğretimi", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, ss.309-344, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999.
- Selçuk, Mualla; "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000.
- ; "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", *İslamiyat Dergisi*, C.1, S.1, s.71-87. Ankara 1998.
- ; "Din Öğretiminde Yeni Modeller (Problem Çözücü Model)", *Cumhuriyetin 75.Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı Tebliğleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999.
- Tosun, Cemal; *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (6.Baskı). Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2012.
- ; "Din ve Ahlak Öğretiminin Temelleri", E.Ağaoğlu-K.Selvi (Ed.), *Din Kültürüne Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2008.
- ; "İki Binli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmaları*, MEB Yayınları, Ankara 2004.
- ; "Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmi Toplantısı Tebliğleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999.
- ; "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, TDV Yayınları, Ankara 1999.
- Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri*, AÜİF ve TÖMER Yayınları: Ankara 1997.

- Turan, İbrahim; "Ulusal ve Uluslararası Hukuk Açısından Türkiye'de Din Eğitiminin Yasal Dayanakları", *OMÜİF Dergisi*, S.32, ss.77-109, Samsun 2012.
- Yılmaz, Hüseyin; *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- ; "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XIII/2,s. 206-209,Sivas 2009.
- Yürük, Tuğrul, "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Din dersleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, Ed: Recai Doğan- Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

YİRMİNCİ YÜZYILDA İKİ FARKLI MASLAHAT YAKLAŞIMI

-Mustafa eş-Şelebî ve Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat

Anlayışlarının Karşılaştırılması-

Said Nuri AKGÜNDÜZ*

Öz

Maslahat ilkesi, fıkıh ilminin doğuş ve gelişiminde önemli rol oynamış kavramlardan birisidir. İctihat amelîyesinin önemli araçlarından biri olan maslahat esası, az ya da çok bütün fıkıh mezheplerinin usulünde kendine yer bulmuştur. Bu ilkenin ne olduğuna dair özellikle yirminci yüzyılda çok sayıda kitap ve makale kaleme alınmış olup, bunlar arasında Şelebî'nin *Ta'lîlu'l-Ahkâm* adlı kitabıyla, Bûtî'nin *Davâbitu'l-Maslaha*'sının önemli bir yeri vardır. Şelebî eserinin bir bölümünü, Bûtî ise tamamını bu konuya ayırmıştır. Yazarlar; maslahatın niteliği, konumu, ölçüleri ve sınırları hakkında dikkate değer belirlemeler yapmışlardır. Bu makalemizde, Şelebî ile Bûtî'nin maslahat konusu karşısındaki tutumları ve bu konuya yaklaşımlarına dair bazı değerlendirme ve tespitlerimize yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Bûtî, Fıkıh, Maslahat, Şelebî.

TWO DIFFERENT APPROACH OF "MASLAHA" IN TWENTIETH CENTURY

-The Comparison Between Mustafa al-Shalabi's and Ramazan al-Bouti's

"Maslaha" Understanding-

Abstract

The principle of "maslaha" is, one of the concepts that have had important roles at the rise and development of "fikh=Islamic jurisprudence". This principle has occupied a place in the basic rules of schools of fikh more or less. Especially in the twentieth century, too many books and papers were written on this principle; among of them, Shalabi's *Ta'lîlu'l-Ahkâm* and Bouti's *Davâbit* had an important place. Shalabi dedicated a part of his work, and Bouti all of his book, to this subject. The authors made considerable assessments on definition, place, criteria and borders of "maslaha". Through this paper, I'm going to present some evaluations and determinations concerning with Shalabi's and Bouti's attitudes towards the topic of "maslaha" and their approaches to this matter.

Keywords: Bouti, Fikh (Islamic Jurisprudence), Maslaha (Public Interest), Shalabi.

Giriş: Maslahat Düşüncesinin Geçmişi

İslâm hukuk düşüncesinin sistematik olarak henüz usûl-fürû şeklinde ayırışmadığı dönemlerde dahi, Hz. Peygamber ve sahâbeden başlayarak ortaya

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, saidnuriakgunduz@ibu.edu.tr

konan fikhî hükümler ve çözüme kavuşturulan hukukî meselelerde çok açık olmasa da belli ilke ve yöntemlerin ışığında hareket edildiği bir hakikattir. Fıkıh ilminin ilk oluşum dönemlerinden başlayarak, diğer usul ilke ve yöntemlerinin yanı sıra, maslahat esasının da bazı izlerine rastlanmaktadır. Maslahat esasının, açık ve müstakil olmasa da var olan bu izlerinin sürülmesini, bu makalede incelemeyi düşündüğümüz iki kitap başta olmak üzere konu ile ilgili diğer çalışmalara bırakarak, burada kısaca maslahatla ilgili çalışmalara temas edeceğiz.¹

Aslında illet, hikmet, hüsün-kubuh, Şâri'in maksatları vb. felsefî-kelâmî nitelik taşıyan birçok konu ile de ilgili olan maslahat konusunda ilk çalışma olarak Şafiî usulcü İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085)'nin eserleri gösterilir. O, diğer eserleri yanında özellikle *el-Burhân* adlı fıkıh usulü eserinde zarûriyat-hâciyat-tahsiniyat basamaklarını da belirginleştirerek bu alanda öncü isimlerden biri olmuştur. Onun talebesi Gazzâlî (v. 505/1111) de hocası gibi, Şâri'in maksatları çerçevesinde konuyu ele almış, maslahatın ve onu esas alan istislah yönteminin mutlak olarak geçerli olmadığını, bazı kayıt ve şartlara bağlı olduğunu belirten değerlendirmelerde bulunmuştur. Daha sonra gelen Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1210), Seyfüddin el-Âmidî (v. 631/1233), İzzüddin b. Abdüsselam (v. 660/1262) gibi Şafiî usulcüler ile Malikî hukuk bilginlerinden İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249) ve Şihâbüddin el-Karâfî (v. 684/1285) de genelde Cüveynî ile Gazzâlî'nin çizdiği çerçeve içinde kalarak maslahat nazariyesi ve düşüncesini geliştirmişlerdir.²

Maslahat konusunda İslâm tefekkür tarihinin en keskin çıkışlarından birini yapan Necmüddin et-Tûfî (v. 716/1316)) ise, İmam Nevevî (v. 676/1277)'nin kırk hadisini şerhi sadedinde "Zarar ve bilmukabele zarar yoktur" hadisini³ izah ederken konuyu ele almış, bilahare bu konuyu *Risâle fi Ri'ayeti'l-Maslaha* adlı müstakil bir risalede işlemiştir. Tûfî, şer'î delillerin ondokuz adet olduğunu

¹ Maslahatın fıkıh literatüründeki yeri hakkında bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, C. XXXVIII, s. 80-82.

² Maslahat konusunda genel bir literatür için bkz. Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul, 2003, s. 88 vd. Ayrıca bkz. Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 93-123; a.mlf, "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 28 (Yaz, 2006), s. 191-214.

³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbu'l-Akdiye, 31, Kâhire, 2005.

belirttikten ve bunları saydıktan sonra, şer'î deliller içerisinde en kuvvetlilerinin nass ve icma olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu iki delil maslahata uygun ise onlarla amel edilir, değilse maslahatın tercih edilmesi gerekir. Ancak bu tercih, tahsis ve beyan suretinde olmalı, yoksa nasslara muhalefet ve onları iptal şeklinde olmamalıdır.⁴ Bu düşünceleri sebebiyle Tûfi, bazı âlimler tarafından zındıklıkla dahi suçlanmışsa da, hayatı ve onun hakkında önemli İslâm âlimlerinin lehte şahadeti bu suçlamaların aşırı olduğunu göstermektedir.⁵

Maslahat konusunu en sistemli bir şekilde ele alan ve zirveye taşıyan isim ise, *el-Muvafakât* adlı eseriyle İbrahim eş-Şâtıbî (v. 790/1388) olmuştur. O, dört ciltlik bu eserinde makâsıd ve maslahat konusunu enine boyuna tartışır. Ancak bu eser, yazıldığı dönem ve sonrasında pek şöhret bulmamış, daha çok son yüzyıllarda adeta yeniden keşfedilmiştir.⁶ Hindistan âlimlerinden Şah Veliyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ise, *Hucetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle, şer'î hükümlerin kulların maslahatını korumak için konulduğu esastan hareketle fikhın fikrî temellerine eğilmiştir.

Yirminci yüzyıl, içtihat fikrinin çokça işlendiği, dolayısıyla içtihadın dinamiklerinin araştırıldığı bir dönem olmuştur. Bu çerçevede pek çok eser kaleme alınmış olup, bunlar arasında özellikle Tunuslu âlim Tahir b. Âşur'un *Makâsıdu's-Şeriatî'l-İslâmiyye'si* maslahat çalışmaları arasında zikredilmelidir.⁷

Ezher Kökenli İki Hukukçu: Şelebî ve Bûtî

Maslahat konusundaki görüşlerini incelemeye ve karşılaştırmaya geçmeden önce bu iki fıkıh araştırmacısından ve eserlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Muhammed Mustafa eş-Şelebî, 1944'te el-Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi bünyesinde İslâm Hukuku ve Usulü dalında profesörlük takdim tezi olarak kitabını kaleme almıştır. *Ta'lîlu'l-Ahkâm: 'Arz ve Tahlîl li Tarîkatî't-Ta'lîl ve Tetavvurâtihâ fî*

⁴ Necmuddin et-Tûfi, *Risâle fî Ri'âyeti'l-Maslaha* (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Kahire, 1993, s. 23 vd.

⁵ Tûfi ve görüşleri hakkında bkz. Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXXVIII, 86-88; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, C. I, sayı: 1, s. 93-122.

⁶ Muhammed Halid Mes'ud, *İslâm Hukuk Teorisi* (trc. Muharrem Kılıç), İstanbul, 1997, s. 201-211.

⁷ Maslahat ve makâsıd konusunda yirminci yüzyılda yazılan eserlerin ağırlıkta olduğu bir liste için bkz. Ali Pekcan, "Çağımızda Kaleme Alınmış Makâsıd/Maslahat Merkezli Çalışma ve Eserlere Dair Bibliyografya", *Bilimname*, VII, 2005/1, s. 143-152.

'Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd (Hükümlerin Gerekçelenirilmesi: İctihat ve Taklit Çağlarında Ta'lil Yöntemi ve Gelişimine Dair Bir Sunum ve İnceleme) adını verdiği bu çalışmasında nasıl bir yöntem benimsediğini ve takip ettiğini şu şekilde anlatır:

Araştırmacı, klasik dönemde yazılan usul eserlerinde ta'lil konusunu incelediği zaman bu eserlerde verilen bilgilerin bir takım ıstılahların çevresinde dönen ve meselenin ruhunu yansıtmaktan uzak lafız ve ibare tartışmaları ile dolu olduğunu görür. Bunun üzerine meseleyi kökünden ele almayı düşünür ve "tarihî inceleme yöntemi" adını verdiği yöntemi uygulamaya koyar. Yani, ta'lil konusunda veri elde etmek için Kur'an, Sünnet ve sahabe ile tabiin söz ve uygulamalarını inceler. Bunları incelerken, daha sonra fıkıh usulünde ortaya konacak olan illet bahislerindeki terimlerin, kayıtların ve şartların etkisinden uzak kalmaya özellikle dikkat eder.⁸

Bu çalışmasını üç bölüme ayıran Şelebî, birinci bölümde içtihat çağları adını verdiği dönemi, yani usul ilminin tedvinine kadar olan dönemi incelemiş, Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiin söz ve uygulamalarındaki ta'lil örneklerini derlemiş ve değerlendirmiştir. İkinci bölümde ise usul ilminin tedvini sonrasında illet ve ta'lil konusunu incelemiştir. Son bölümü ise maslahat konusuna ayırmıştır. Şelebî, ta'lil konusu ile yakından ilgili gördüğü maslahatı ayrıntılı bir biçimde ele almıştır ki bizim de üzerinde duracağımız ve yazarın maslahatla ilgili görüşlerini araştırmada yararlanacağımız yer burası olacaktır.

Şelebî'nin çok sayıda tefsir ve hadis kaynağı ile fıkıh ve fıkıh usulü eserine dayanarak hazırladığı bu çalışması, haklı olarak çok değer görmüş, 1945 yılında Ezher Üniversitesi'nce ödüle layık görüldükten sonra, 1949'da gene aynı üniversite rektörlüğünce basımına ve diğer üniversitelerle değişim programına dâhil edilmesine karar verilerek taltif edilmiştir. Müellifin de iftiharla bahsettiği gibi *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, kendinden sonra fıkıh usulü ve düşüncesine dair yazılan pek çok eserde az ya da çok müracaat kaynağı olarak kullanılmıştır.⁹

⁸ Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, s. 3-9.

⁹ Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, önsöz, ii. Nitekim Türkiye'de de son on yıllarda fıkıh usulü, felsefesi ve düşüncesine dair yapılan çalışmaların pek çoğu bu kaynaktan müstağni kalabilmiş değildir.

1929'da Kuzey Irak bölgesindeki Cezîretu'l-Botan'a bağılı bir köyde doğan Said Ramazan el-Bûtî, dört yaşında iken babası ile birlikte Şam'a göç etti. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra, üniversite eğitimi için Ezher'e gitti. Bu üniversite bünyesinde Şeriat ve Arap Dili fakültelerini bitiren Bûtî 1965'te gene aynı üniversitede doktorasını tamamladı. *Davâbitu'l-Maslaha (Maslahatın Ölçüleri)* adını verdiği bu çalışması ile İslâm Hukuk Usulü sahasında doktor unvanını elde eden Bûtî, bundan sonraki akademik çalışmalarını ve görevlerini Suriye'de sürdürmüştür. O, akademik çalışmalarının yanı sıra Şam camilerindeki halka açık ders, vaaz ve hutbeleriyle, birçok gazeteye ve dergiye yazdığı İslâm dünyasının çeşitli meseleleriyle ilgili yazılarıyla, sorulan sorulara verdiği cevaplar ve fetvalarıyla Suriye'nin ve İslâm dünyasının önde gelen ilim ve fikir adamlarından biri olmuştur.¹⁰ Bûtî'nin eseri, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte, maslahat kavramını incelemiş, İslâm'daki maslahat düşüncesini Batılı filozofların fayda anlayışları ile mukayese etmiştir. Birinci bölümde ise, İslâm hukukunun maslahatla ilişkisini incelemiş, dinin maslahata itibar ettiğine dair deliller serdetmiştir. İkinci bölüm ise tezin gövdesini oluşturmaktadır. Burada o, maslahatın bazı kayıt ve ölçüleri olduğundan bahisle bu ölçüleri belirlemiş ve açıklamıştır. Son bölüm ise masâlih-i mürsele kavramına ayrılmıştır.

Maslahat Yaklaşımlarının Karşılaştırılması

Eserlerini incelediğimiz iki müellif de, öncelikle dinin temel kaynakları ışığında maslahat ilkesinin incelemesini yaparlar. Bu çerçevede maslahat ilkesi ile ilgili olan ve bu ilkeyi teyit eden ayet ve hadislere yer verirler.¹¹ Şelebî, bu naklî delillerin yanı sıra maslahatın itibara alınmasına dair aklî deliller başlığı altında maslahatın itibara alınması gerektiğine dair bazı gerekçeler de zikretmekte ve bunları tartışmaktadır.¹²

¹⁰ Bûtî 21.03.2013'te Şam'da İman Mescidi'nde tefsir dersi verirken yapılan bir saldırı sonucu vefat etmiştir. Bûtî'nin kısa bir özgeçmişi için bkz. http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=mufly&pg_id=1992 (04.04.2013). Ayrıca bkz. Andreas Christmann, "Müslüman Alim ve Dinî Lider: Şeyh Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî", trc. Muammer İskenderoğlu, *Usul İslâm Araştırmaları*, Temmuz-Aralık, 2004, sayı: 2, s. 129-153.

¹¹ Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 287-290; Bûtî, *Davâbitul-Maslaha*, Beyrut, 1982, s. 75-79. Mesela, Enbiya, 107; Nahl, 90.

¹² Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 290 vd.

Müellifler, bu temel kaynakların yanı sıra, tarih boyunca bu konuda oluşmuş fikrî birikimi ve fıkıh mezheplerinin maslahat konusundaki yaklaşımlarını da incelerler. Şelebî, Hanefî mezhebinin görüşünü incelerken istihsan konusunu da genişçe ele almıştır. Zira bu mezhebin usulünde maslahat ilkesi istihsan kavramı içinde kendine yer bulmaktadır. Burada Şelebî, Hanefî mezhebinde istihsan kavramını açıklamak için fıkıh usulü eserlerine başvurmanın meseleyi anlamada yeterli olmayacağını, dahası yanlış anlamalara sebep olacağını belirtmiş, konunun fûru eserlerindeki misallere başvurmak suretiyle ancak açıklığa kavuşabileceği görüşünü öne sürmüştür.¹³ Daha sonra Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerinde maslahatla amel konusunu ele alan Şelebî, bu mezheplerin özellikle fûru eserlerini incelemenin bizi doğru sonuçlara götüreceğini belirtmekte, İmam Mâlik'in maslahatla amel ettiğine dair ilgi çekici örnekler vermektedir.¹⁴

Bûtî ise, sahabe, tabiin ve müçtehit imamların ve onların takipçilerinin maslahat/istislah ilkesini kullanırken son derece dikkatli olduklarını, kesinlikle nasslara muhalefet veya onları askıya alma gibi bir durumun ortaya çıkmadığını vurgular. Bu çerçevede Hz. Ömer'den nakledilen bazı örnekleri ve İmam Mâlik'in istislah anlayışını özenle tevil eder.¹⁵

Şelebî, maslahata ne derecede itibar edilmesi gerektiği konusunda muamelat-taabbüdî şeklinde bir konu ayrımı yapmaktadır. İbadetlerde aslolanın taabbüdîlik olduğunda ve sırf Allah'ın emrini yerine getirmek için ibadet edildiğinde ihtilaf olmadığını belirtir. Muamelata ise Şâri', kulların maslahatı açısından bakmaktadır. Bu kanaate varırken Şelebî'nin şu gerekçelerden hareket ettiği görülmektedir:

"1. Tümevarım: Dinî hükümleri incelediğimizde, onların maslahat esasına dayandığını görmekteyiz. Aynı şey, farklı durumlarda helal ve haram hükümlerini alabilmektedir. Faiz ve 'arâya¹⁶ satışı örneğinde olduğu gibi.

2. Şâri', ibadetlerin aksine muamelata dair hükümlerin illetlerini ve dayandıkları maslahatları açıklamıştır.

¹³ Şelebî, 330-364.

¹⁴ Şelebî, 365 vd.

¹⁵ Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 352 vd.

¹⁶ Arâyâ: Dalındaki taze hurmanın tahminen aynı miktardaki kuru hurmayla değişimi şeklindeki satış.

3. Herhangi bir dinî tebliğın ulaşmadığı dönemlerde, akıl sahibi insanlar muamelat nevinden yaptıkları bazı işlerde maslahatı esas almışlar, din geldiği zaman ise çoğunlukla onları bu hallerinde bırakmıştır. Ancak bir dine uymadan yapılan ibadetleri ise, dinlerin kabul etmedikleri görülür.”¹⁷

Muamelatta aslolanın maslahata itibar olduğunu bu şekilde gerekçelendiren Şelebî, sahabeyi ve müçtehit imamlar dönemi fakihlerini maslahat karşısında takındıkları olumlu ve serbest tavırları sebebiyle överken, sonraki dönem usulcülerini ise bir takım uzak kıyaslarla muamelatta sınırlı davranmaları ve daha çok yasaklayıcı bir tutum içine girmeleri nedeniyle eleştirmektedir. Bu durumun, ümmetin ilerlemesi yönünde bir zorluk teşkil ettiğini, en kötüsü de zamanla dinî hükümlere aldırıışsızlık etme veya bazı hilelere sapma şeklinde tutumların ortaya çıkmasına neden olduğunu üzüntüyle belirtmektedir.¹⁸

Bûtî'nin tezinin gövdesini oluşturan bölümde maslahatın kıstaslarını verdiğini belirtmişti. Burada o, maslahata hangi durumlarda ve ne kadar itibar edileceğini araştırmaları sonucunda vardığı bazı sabit ölçülere bağlamıştır. Bunlar; maslahatın, Şâri'in maksatlarının (din, can, akıl, nesil ve malın korunması) içinde yer alması ile Kur'an'a, Sünnet'e, kıyasa, kendinden daha önemli veya eşit bir maslahata aykırı olmaması ve bunların hükümlerini ortadan kaldırmamasıdır. Bu ölçülere uymayan maslahat İslâm hukukuna göre muteber bir maslahat olamaz.¹⁹ Bûtî bu beş ölçüye göre, çeşitli örnek hâdiseleri inceler ve görünüşte bu ölçülere uymayan bazı uygulamaları tevil eder.²⁰

Maslahat konusuyla ilgili olarak iki yazarı da meşgul eden meselelerden birisi de, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğine dair ilkelerdir. Şelebî, maslahatların değişmesiyle hükümlerin değişeceği fikrini ısrarla savunur ve bu görüşünü bizzat Kur'an'daki hükümlerin dahi nesh, tedricilik ve hadiseler üzerine nazil olma gibi özelliklerini vurgulayarak destekler. Ayrıca Peygamberimizin

¹⁷ Şelebî, 296-297.

¹⁸ Şelebî, 303-306.

¹⁹ Bûtî, 115 vd.

²⁰ Bûtî, burada Hz. Ömer'in Kuran nasslarının zahirinden anlaşılan bazı hükümlerden farklı hükümleri uygulamasını tartışır ve bunların her birinin gene Kur'an ve Sünnet'te aslı olan delil ve gerekçelere dayandığını, yoksa sadece maslahat mülâhazasıyla yapılmadığını belirtir, Bûtî, s. 140-160.

tatbikatı ve mezhep imamlarının fetva ve içtihatları da zamanın değişmesi, dolayısıyla maslahatların başka şekillerde gerçekleşmesiyle bazı hükümlerin değişebileceğini bize göstermiştir. Şelebî, bu konuda da sonraki âlimlerin içtihat ruhundan uzaklaştıkça bu ilkeleri işletmekte isteksiz davrandıklarını öne sürmektedir. Şelebî, bu konuda değişmezlerin ne olduğunu belirlemenin önemli olduğunu, ribanın, zinanın, aldatmanın haramlığı, alışverişin, kira akdinin helal olması gibi hususların değişmeye konu olamayacağını da belirtir.²¹

Bûtî, “adet muhakkemdir” ve “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunmaz” şeklindeki küllî kaidelerin yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ifade ettikten sonra, konuyu örfle ilişkilendirerek örfün niteliği ve işlevi konusunu ele alır. Ona göre, hükümlerin zamanla değişeceği sözü, bazılarının anladığı şekilde zahirine hamledilmesi halinde batıl bir sözdür. Zira bu değişme bazı kayıtlara bağlı olup, ancak zamana göre değişebilecek “vesâil” sayılan hükümlerde geçerlidir.²²

Şelebî ve Bûtî'nin Tûfi Değerlendirmesi

Makalemizin girişinde Tûfi'den bahsetmiştik. Burada iki yazarın bu zat hakkındaki değerlendirmelerini kısaca ele alacağız.

Şelebî, Tûfi'nin muamelat konusunda maslahatın mutlak olarak esas alınacağı şeklinde bir görüşe sahip olduğunu belirttikten sonra, onun burada bir aşırılığa gittiğini, zira istidlal tarzının yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber o, Tûfi'nin kişiliği ve ahlakını tartışma konusunu yapmanın ve böylece onun fikirlerini çürütmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Bu şekilde hareket eden bazı âlimlerin onu zındıklıkla suçlamaya kadar vardıklarını söyleyen Şelebî, hâlbuki tartışılması ve cevaplanması gerekenin sadece fikirleri olduğunu belirtir.²³

Bûtî, Şelebî'nin aksine Tûfi ve fikirleri karşısında müsamahalı değildir. Kitabında “Tûfi ve İcmaya Karşı Çıkışı” diye müstakil bir başlık açan Bûtî, onun hayat hikâyesine dair yazılanlardan yaptığı nakillerle onun aşırı bir Şîi ve Râfizî olduğu suçlamalarına yer verir. Hanbelî mezhebine mensup olduğunu iddia eden bu kişinin çok fazla eser karıştırmasına rağmen anlayışının kıtlığı sebebiyle ortaya

²¹ Şelebî, 307-322.

²² Bûtî, 291-292.

²³ Şelebî, 295-296.

koyduğu vesvese ve evhamlarına fikir hürriyeti ve cesareti denmesinin üzücü olduğunu da belirtir. Daha sonra onun maslahatla ilgili meşhur düşüncesini ele alır ve delillerle çürütmeye çalışır.²⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Fıkıh kültürünü ve yöntemini anlamada anahtar bir kavram olan maslahatı anlamamıza, değerlendirmemize ve konumunu tespit etmemize yardımcı olan, yirminci yüzyıla ait bu iki önemli eserin müelliflerinin bakış açılarını burada genel olarak karşılaştırmak istiyoruz.

Hem Şelebî, hem de Bûtî, çalışmalarını el-Ezher bünyesinde yirmi yıl arayla akademik bir unvan elde etme amacı da taşıyarak yapmışlardır. Bu yönüyle ikisinin aynı geleneğe ait olduğu söylenebilir. Muahhar olan Bûtî olduğuna göre, bu iki çalışma arasında herhangi bir etkileme-etkilenme ve tepki ilişkisinden söz edilecekse, bu konumdakinin Bûtî'nin çalışması olduğu söylenebilir.²⁵

Şelebî'nin kitabının mihreri "ta'lîl" olmakla ve maslahat konusu bu çalışmanın sadece üçte birini teşkil etmekle birlikte, müellifin kurgusunda maslahat son derece önemli bir kavramdır ve varılmak istenen sonuçta yol gösterici bir ışık konumundadır. Bûtî'nin kitabı ise münhasıran bu konuya aittir. Dolayısıyla maslahata dair tasvirler ve tahliller daha geniş bir şekilde yer almıştır.

Bu iki eserdeki düşünceleri karşılaştırdığımızda ise, iki müellif hakkında şu tablo ortaya çıkmaktadır:

Şelebî, genel olarak fıkıh usulü disiplinin doğuş ve gelişim merhalelerini incelerken, başlangıçta, yani sahabe ve onları izleyen nesiller döneminde ta'lîl işleminin başta maslahat olmak üzere meselenin lafız ve şeklinden ziyade ruh ve manasına yönelik araçlarla yapıldığına, sonradan bu düşüncelerin yerini tamamen lafzî ve şeklî birtakım yöntemlere terk ettiğini tespit etmekte ve bunu kötüye doğru bir gidiş olarak sunmaktadır. Dolayısıyla önemli usul eserlerinin telif edildiği, kıyas başta olmak üzere fıkıh usulünün önemli konularının şeklî kurallara

²⁴ Bûtî, 202-215. Bûtî, ayrıca, Tûfî hakkında yazdığı eserdeki (Mustafa Zeyd, *el-Maslahat fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmuddin et-Tûfî*, Kahire, 1954) Tûfî'yi savunan ve onu temize çıkarmaya çalışan ifadelerinden dolayı Mustafa Zeyd'i de eleştirmektedir, bkz. Bûtî, s. 202-206.

²⁵ Mamafih, Bûtî'nin çalışmasının sonuna koyduğu bibliyografyada Şelebî'nin çalışması yer almamaktadır.

bağlandığı dönemin anlayışını teşrî ruhundan uzaklaşma ve düşünceyi dondurma olarak görmekte ve bunu esefle karşılamaktadır. Fıkıh usulündeki bu anlayışın fikhî etkilediği, fıkıh ise İslâm âlimlerinin belki de en önemli düşünme ameliyesi olması sebebiyle bütün bir Müslüman toplumun hayatı anlama ve algılama tarzlarını etkilediği sonucuna varmaktadır. Sonuç ise kesinlikle olumsuzdur, fıkıh giderek işlevsiz hale gelmiş, müslüman toplumlarda bir takım hilelerle hukukun bazı hayati konuları devre dışı bırakılmış ve en sonunda Batı kültürünün bir ürünü olan iktibas kanunlar İslâm dünyasına ilaç olarak sunulmuştur. Bütün bunlar, maslahat ve nassların ruhundan uzaklaşmanın ağır bedelleridir. Durum bu olunca Şelebî, başta Hz. Ömer olmak üzere ilk dönem müçtehit ve idarecilerini övgüyle anmakta, örnek alınacak kişiler olarak göstermektedir. Ne var ki, giderek bu düşüncelerden uzak kalınmış, Tûfî gibi bazı sesler ise cılız kalmış ve mahkûm edilmiştir.

Şelebî'nin *Ta'lîlu'l-Ahkâm*'ındaki bu tavrına karşılık Ramazan el-Bûtî *Davâbitu'l-Maslaha*'sında oldukça muhafazakâr bir tutum içerisinde.²⁶ Zaten tezine isim olarak seçtiği "maslahatın ölçüleri" ifadesi, çok geniş olan ve her tarafa çekilebilecek olan maslahat düşüncesini birtakım sağlam kayıtlara bağlama fikrini ve isteğini ortaya koymaktadır. Bûtî, maslahatın kayıtsız şartsız olamayacağı düşüncesinden hareketle, onu tarif etmekte, başta Kuran ve sünnet nassları olmak üzere bazı ölçüler tespit etmekte, onu Batı felsefe ve kültüründeki "yarar" öğretilerinden özenle ayırmakta, bazı Müslüman düşünür ve fıkıh araştırmacılarının düştükleri hatalara işaret etmektedir. Bunları isim vererek eleştiren ve kitaplarından alıntılar yapan Bûtî, doğru bir maslahat anlayışının nasıl olması gerektiği konusunda ise sahabe ve ilk dönem müçtehitlerini örnek almaktadır. Şelebî'nin aksine Bûtî'nin, maslahat esasını ve nassların ruhunu temel almayı terk ettikleri için usulcülerini yerdiğini ve kınadığını görmemekteyiz. Bilakis

²⁶ Bûtî, maslahat konusunu seçme amacını açıkça şu şekilde ifade eder: "İslâm düşmanlarının son oyunu da, İslâm kisvesini giymek ve müslümanlardan biri gibi görünüp kaleyi içeriden yıkmaktır. Bunlar birtakım kalem erbabı kişiler olup, sanki müslümanların faydasını düşünüyor gibi yapıp, içtihat ve maslahat konularında söz söyleme, bu iki meseleyi birer gedik yapma gayreti içindedirler. Bu en tehlikeli yol olup, müslümanlara bununla mücadelede büyük görevler düşmektedir. Bu konuda ihlas ve samimiyetle dinin temellerine sahip çıkmak gerekmektedir (.....) Ben de bu konuda İslâm ümmetinin boynunda bulunan mesuliyetin bir parçasını olsun yüklenmek istedim." Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 10-19.

o, selefin neredeyse bütün fetva ve uygulamalarını, usul anlayışlarını doğru bulmakta, ilk bakışta maslahat veya nasslara aykırı görülebilen yerlerini ustalıklı izah etmektedir.

Bu farklı tavır ve yaklaşımlarına rağmen, hem Şelebî hem de Bûtî, birkaç asırdır devam eden Batı hâkimiyetinin maddi ve kültürel baskısı altında olan ve tepkici-öze dönüşçü bir tavır ortaya koyan Müslüman toplumun birer üyesi olarak görünmektedirler. İkisi de tarafsız ve ilmî usullerle eserlerini kaleme alırken, aynı zamanda samimi bir şekilde bütün bir İslâm ilim geleneğinin müntesibi olarak da düşünce ve his dünyalarını eserlerine yansıtmışlardır.

Neticede, bu iki çalışma da, devasa fıkıh ve İslâm düşüncesi külliyyatına birer değerli katkı olarak, ilim dünyasında hak ettikleri yerleri almışlardır.

Kaynakça

- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan; *Davâbitul-Maslaha*, Beyrut, 1982.
- Christmann, Andreas; "Müslüman Alim ve Dinî Lider: Şeyh Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî", trc. Muammer İskenderoğlu, *Usul İslâm Araştırmaları*, Temmuz-Aralık, 2004, sayı: 2, s. 129-153.
- Dönmez, İbrahim Kafi; "Maslahat", *DİA*, C. XXXVIII, s. 79-94.
- Koca, Ferhat; "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, C. I, sayı: 1, s. 93-122.
- Mâlik b. Enes; *el-Muvatta'*, Kâhire, 2005.
- Mes'ud, Muhammed Halid; *İslâm Hukuk Teorisi*, trc. Muharrem Kılıç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997
- Pekcan, Ali; *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- ; "Çağımızda Kaleme Alınmış Makâsıd/Maslahat Merkezli Çalışma ve Eserlere Dair Bibliyografya", *Bilimname*, VII, 2005/1, s. 143-152.
- Şelebî, Muhammed Mustafa; *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981
- Tûfî, Necmuddin; *Risâle fî Ri'âyeti'l-Maslaha* (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Kahire, 1993.
- Yaran, Rahmi; "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 93-123
- ; "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 28 (Yaz, 2006), s. 191-214.
- Zeyd, Mustafa; *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmuddin et-Tûfî*, Kahire, 1954.

İnternet Kaynakları:

http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=mufly&pg_id=1992 (04.04.2013)

Cağfer KARADAŞ, **İslâm'ın İnanç Yapısı –Ana Esaslar-**, Emin Yayınları, Bursa 2010, 2. baskı, 173 sayfa.

Hikmet YAĞLI MAVİL*

Eserin önsözünde belirtildiği gibi insan, boyu, saç rengi, yüz hatları ve bedeni gibi biyolojik/fizyolojik özellikleri; malı, mülkü, işi, mesleği ve sanatı gibi somut/maddî değerleri ile tanımlandığı kadar, inançları ve erdemleri gibi manevî değerleri ile de tanımlanır. İnanç, insana ne olduğunu, nereden gelip nereye gittiğini, kısaca varlık nedenini bildirir; amacını, hedefini, hedefe giden yolu ve yoldaki kılavuzunu öğretir. Rabbi karşısındaki konumunu; hayvanlar, bitkiler, taşlar, topraklardan ayrılan yönünü ve diğer insanlar içindeki yerini tanıtır (s. 11).

Yazar bu çalışmanın hedefini önsözde: “Bu kitap insanın sahip olduğu/olması gereken İslâm'ın inanç yapısı hakkındadır” sözüyle özetler. Söz konusu eser bir *giriş*, îmân esaslarından oluşan *altı bölüm* ve *eklerden* meydana gelmektedir.

Eserin *giriş* kısmında din, İslâm, akâid, îmân-amel ve İslâm akâidinin kaynakları üzerinde durulmakta, îmân bakımından insanlar *mü'min*, *kâfir* ve *münâfik* olmak üzere üçe ayrılırken amel bakımından da *müttakî* (inancın gereklerini yerine getiren), *muhsîn* (Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden), *fâsık* (büyük günah işleyen) ve *mürâî* (riyakârlık yapan) olmak üzere yeni bir dörtlü tasnif sunulmaktadır.

Birinci esas olarak *Allah'a İmân* konusunu ele alan yazar, ikinci esas olarak da Allah'ın ilim, irâde, kudret ve tekvin sıfatları bağlamında *Kader ve Kaza* bahsini işlemektedir. Bu bölümde kader ve kaza kavramı gayet anlaşılır bir düzeyde ortaya konulmuş, konu boyunca “fiillerimizi Allah yaratıyorsa bizim bu fiile olan katkımız nedir?” sorusuna cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda yazara göre ihtiyarî bir fiilde önce insan, fiilin gerçekleşmesi yönünde bir niyet ve kasıt ortaya koyar. Bu ihtiyarî fiilin ilk unsurudur. İkinci unsur ise gücün yeterli olmasıdır. Yani bir

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hmavil@ibu.edu.tr

fiile niyet edildiği zaman fiilin gerçekleşmesi için imkân ve şartların bulunması gerekir. Fiile nitelik kazandıran insanın isteği, niyeti ve kastıdır. Bu hususta Yüce Allah insana hiçbir kısıtlama getirmemiştir. Yeterli güç ve istek bulunduğunda Allah kişinin isteği doğrultusunda fiilini yaratmaktadır (s. 65-66).

Eserde üçüncü esas olarak *Peygamberlik* bahsine yer verilmiştir. Peygamberlik müessesesini insana ilâhî alan ile irtibat kurma imkânı sunması bakımından gerekli gören yazar, bu noktada nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçekten peygamber olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtir. Yazar bu bölümde tebliğe muhatap olanlar açısından insanları “peygamber döneminde yaşayıp onu görenler” ve “onu görmeyenler” şeklinde iki kısımda mütâlaa eder. Mucizenin, peygamberlerin bilinmesi konusunda karşıdaki insanlar için âciz bırakıcı bir unsur olduğunu belirten yazar, bunun yanı sıra peygamber döneminde yaşayan insanların çoğunluğunun mucizeden ziyade peygamberlerin şahsiyetinden etkilendikleri tespitinde bulunur. Kur’an ile sünnetin birbirinden ayrılamayacağını ve Hz. Peygamber’in Kur’an’ın birinci dereceden yorumcusu olduğunu sıkça dile getiren yazar, günümüzde peygamberleri görmeyen insanların vahiy ve sünnete bakarak doğru inanca ulaşabileceklerini kaydeder. Diğer taraftan bugün insanlar dindarların veya dinî konuda bilgin olan insanların şahsiyetine, sergiledikleri davranışlara bakarak İslâm’a girmektedirler. Bu noktada dindarlara ve dini bilen insanlara önemli görevler düşmektedir (s. 78-79).

Yazar dördüncü esas olarak *İlâhî Kitapları* zikreder ve Kur’an’ın mucizeliğini onun tahriften korunmuş olmasına bağlar (s. 105).

Meleklerle îmân olarak bilinen beşinci esas *Görünmeyen Varlıklar* başlığı altında zikretmeyi tercih eden yazara göre, meleklerin var olmasının temel amacı “vahiy getirmek suretiyle Peygamberlere destek olmaktır.” Diğer taraftan melekler insan üzerinde şeytanın vesveselerinin etkisini azaltmak ve insanlar hakkında Allah’a dua etmek suretiyle de insanlara destek olmaktadır (s. 109-110).

Altıncı esas *Ahiret Hayatıdır*. Yazar, Ehl-i sünnet inancının bir gereği olarak kabir hayatının varlığını, şefaatin hak olduğunu ve Allah’ın ahirette görüleceğini belirtir; bu hususlarla ilgili âyet ve hadis merkezli delilleri zikreder (s. 121-133).

Yazarın en önemli ve orijinal tespitleri eserin *Ekler* bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde inanç-inançsızlık, çalışma ve inanç ilişkisi, sünnet, bidat ve hurâfe gibi birbiriyle karıştırılan hususlar kısa ve özlü anlatımlarla ele alınmaktadır. Bu bağlamda yazara göre inancın iki boyutundan bahsetmek mümkündür: *Güven* ve *samimiyet*. Allah'a güvenmek âyette geçtiği üzere Allah'ın dışındaki güvenilecek şeyleri inkâr ederek sadece Allah'a inanmak, asla kopmayacak sağlam bir kulpa yapışmak demektir (el-Bakara 2/256). Allah'a karşı samimiyet ise kişinin Allah'a ve O'nun koyduğu kâinat düzenine dıştan gelen bir zorunluluk icabı değil, kendinden kaynaklanan bir yönelişle uymasıdır (s. 136). İnançsızlık ise bu iki duygunun kaybedilmesi halidir (s. 131). İbadetsiz inanç, yazar tarafından *inançta tutarsızlık* olarak addedilir. Çünkü amel îmânın tezahürü, îmân da amelin dayanağıdır (s. 138).

İlim dallarına göre çeşitli tarifleri yapılan *sünnet* kavramına yazarın verdiği anlam dikkate şayandır. Uygulamanın merkezî bir konumda olduğu bu tarife göre sünnet: "Hz. Peygamber'den sahih yolla gelen hadisler esas alınarak İslâm toplumunda kabul görmüş bir düşünce ve uygulama meydana getirmektir." Sünnet denilince Hz. Peygamber'in uygulamalarının örnek alınması ve bunun bir model haline getirilmesi söz konusudur (s. 154). Dolayısıyla sünnetin oluşmasında üç aşamalı bir süreçten bahsedilmektedir: a) Hz. Peygamber, râşid halifeler ve sahabîlerin uygulaması, b) Tabiîn'in uygulaması, c) Tebe-i tabiîn'in uygulaması. Yazar *Ehl-i sünnet* kavramında yer alan *sünnet* ifadesine yüklenen anlamın da bu olduğunu belirtir. (s. 153-154). *Bidat* tabirine de *uygulama* açısından yaklaşılması gerektiğini hatırlatan yazar, bu kavramı ise şu şekilde tanımlar: "Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinden sonra inanç ve ibadet alanında ortaya konulan her yeni uygulamadır." Diğer taraftan içtihat yapılmak suretiyle ortaya konulan uygulamalar ile örf ve adet türünden olan bazı uygulamalar yazar tarafından bidat kapsamına dâhil edilmez (s. 158-159). Bu mecrada Hz. Peygamberle ilgili şiirler, mersiyeler yazılması, bunların müzik eşliğinde okunması ve mevlit merasimleri buna örnektir (s. 161).

Bu eserde İslâm dininin özünü oluşturan inanç esasları ve bu esaslardan hareketle temel akîdevî meseleler tartışılmadan Ehl-i sünnet çizgisi çerçevesinde

ortaya konulmuş, înanç, sünnet-bidat ve hurafe gibi birbirine karıştırılan güncel kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır. Eserde konularla ilgili çarpıcı başlıkların seçimi, maddelemelerin kullanılması ve özgün görüşlere yer verilmesi dikkati çeken hususlardandır. Ayrıca sayfa altlarında dipnotların bulunmaması okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Buradan hareketle yazarın, akademik endişelerden uzak durarak sade bir üslupla kaleme aldığı bu eserde, ilmî hayatı boyunca kendisini meşgul eden çeşitli problemler hakkında ulaştığı nihâi çözümleri okuyucuyla paylaştığını söylemek mümkündür. Yazarın inanç esaslarıyla ilgili özet bilgileri ihtiva eden ders kitabı niteliğindeki bu eseri, akîdevî meseleleri merak eden öğrenciler ve derslerinde bu meseleleri işleyen öğretmenler başta olmak üzere her kesim için özlü ve faydalı bilgiler içermektedir.

Cemalettin ŞEN, **Bilinç ve Etkisi -İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi-**, Emin Yayınları, Bursa 2010, 1. baskı, 400 sayfa, ISBN: 9.789.944.404.785

Zübeyir BULUT*

Bilinç kavramının İslam hukukundaki yeri, önemi, haklara ve sorumluluklara etkisinin ortaya konması, araştırmanın amacı olarak ifade edilmektedir (s. 9). Bu genel amacın açılımı olarak; bilinç ile ilgili bilimsel boşluğun doldurulması, bilincin İslam hukuku açısından bir bütün olarak ele alınması, bilinç kavramı ile ilgili kavram kargaşasının sona erdirilmesi ve İslam hukukuna bilinç kavramı çerçevesinde açılım kazandırılmasına yönelik hedefler ortaya konmaktadır (s. 26). Yazar, bilinç konusunu derinlemesine inceleyen bir çalışma yapılmadığını, bunun önemli bir boşluk olduğunu ifade etmektedir. Yazar, İslam hukukunda temyiz gücü çerçevesinde, önemli bir kavram olan bilinç ve bilinç durumlarının incelenmesinin zorunluluk olduğunu söylemektedir. Araştırmacı ayrıca İslam hukukuna bilinç kavramı çerçevesinde açılım kazandırmayı amaçladığını, bunun “Psikolojik veriler ışığında fıkhnın yeniden ve bir bütün olarak araştırılması” şeklinde tanımladığı “Fıkhn Psikolojisi” adında yeni bir bilimle, teknik bir çalışmayla yapılabileceğini önermektedir.

Araştırmanın okuyucu kitlesini, ilahiyat öğrencileri, ilahiyatçılar, İslam hukukçuları ve hukukçular oluşturmaktadır.

Yazar, “Fıkhnın, bilinç ekseninde yeniden açıklandığını ve fıkhnın bilinç, hak ve sorumluluk kavramları çerçevesinde yeniden tanımlandığını” söyleyerek bu şekilde araştırmanın amacına ulaştığını söylemektedir.

Araştırma, İslam hukuku alanında yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Ancak konu psikoloji, felsefe, tıp, hukuk gibi farklı disiplinleri de yakından

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Eğitimi Bölümü, zubeyirbulut@ibu.edu.tr

ilgilendirmektedir. Araştırmanın konusu, İslam hukukunda, fıkıh usulü temelinde, fūrû-ı fıkıh açısından önemli bir yere sahiptir.

Araştırma, İslam hukukuna değişim ve gelişimin yansıtılması, İslam hukukunun uygulanması mümkün olmayan ve sadece tarihsel çalışmaların malzemesi olan bir hukuk sistemine dönüşmemesi için, İslam hukukunu zamanın diliyle konuşturmak zorunluluğu bakış açısıyla (paradigma) yazılmıştır.

Araştırma, teorik yaklaşımlar ve çözümler içermektedir; Yazarın konuya yaklaşımı bazı yönlerden betimsel, bazı yönlerden analitik görülmektedir.

Araştırma, giriş, üç bölüm ve bir ekten oluşmaktadır. Girişte konunun önemi, amaçları, kaynaklardaki yeri, kullanılan yöntem ve tekniklere yer verilmiştir. Birinci bölümde, temel kavramlar ve genel bilgiler üst başlığı altında, bilinç ve bilinçle ilgili kavramlar, bilinç durumları incelenmiştir. İkinci bölümde, İslam hukukunda hak kavramı ve bilincin haklara etkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, İslam hukukunda sorumluluk kavramı ve bilincin sorumluluklara etkisi incelenmiştir. Her bölümde konular ayrıntılı alt başlıklara ayrılarak her bir alt başlık detaylı olarak ele alınmıştır. Sonuç kısmında araştırmada ulaşılan sonuçlar özetlenmektedir. 1453 kaynağa dayalı olarak yapılan araştırmada 400 sayfalık bir araştırma için iki sayfalık sonuç biraz yetersiz kalmaktadır.

Yazar, bilinç kavramının tanımlarının eksik veya yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu söyleyerek kendisi bir tanım yapmaktadır. Araştırmacı bilinç, bilincin ayrımları, unsurları ve basamaklarını vermekte; bilinç kavramına yakın kavramlar olarak Arapça şuur ve va'yi vermekte; Türkçe'de ise akıl, temyiz gücü, irade ve ehliyet kavramlarının bilinci kapsayan manaya sahip önemli kavramlar olduğunu söylemektedir. Araştırmacı, normal ve değişik bilinç durumları, haklara yönelik bilinç, sorumluluklara yönelik bilinç, bilince ilişkin sorumluluklarla ilgili tanımlar yapmaktadır.

Araştırma sürecinde tartışılan ve değerlendirilen temel fikirleri ve sorunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Bilinç, kişinin bir takım haklara sahip olabilmesi ve sorumlulukları üstlenebilmesi açısından anahtar kavramlardandır.

“Psikolojik veriler ışığında fıkıhın yeniden ve bütün olarak araştırılması” şeklinde tanımlanan “Fıkıh psikolojisi ilmi” düşüncesi önemlidir.

Yazarın bilinç kavramını “hayatın hayatı” olarak nitelemesi, evrensel bir hukuk olan İslam hukukunu zamanın diliyle konuşurma zorunluluğu açısından önemlidir.

Yazar, görüşlerini önemli ölçüde birbiriyle uyumlu olarak ortaya koymuştur. Araştırmanın pek çok kaynağa dayandırılarak ortaya konması eserin güçlü yanını, çok ayrıntıya giderek takibi zorlaştırması zayıf yanını, konuyu hak ve sorumluluklar çerçevesinde ortaya koyması ise sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

Yazarın yaklaşımı, hedef kitlenin beklentilerini ortaya koyacak niteliktedir.

Yazarın kullandığı kaynakların niteliği doğrudan konuyla ilgidir ve içerikle uyumlu bir ilişkidir.

Yazar, dili oldukça etkili ve akıcı kullanmıştır. Araştırmacının dili akademik olmakla birlikte popüler yönü de vardır. Araştırmacının üslubu hedef kitleye uygundur. Diğer taraftan zaman zaman dua ve nasihat dilini tercih etmesi bilimsel bir çalışmayla çelişir niteliktedir. Yazar, anahtar sözcükleri, temel kavramları ve terimleri yerinde ve yeterli ölçüde açıklamıştır.

Ek kısmında bilince ilişkin terim ve deyimler, Arapça, Farsça ve diğer dillere ait olmak üzere üç tablo halinde kaynaklarıyla verilmiştir. Tablolardaki terim ve kavramlar oldukça anlaşılır haldedir.

Bilinç olgusunu, psikoloji bilimini dikkate alarak araştıran ve bilim âlemine sunan araştırma bir ilktir ve alana önemli katkısının yanında yeni araştırmaları teşvik edecektir. Bu konuda yazarın teklif ettiği “Fıkıh psikolojisi” alanında yeni araştırmalar yapılabilir.

Araştırmacıyı “İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi” konusunu geniş bir vukufu ortaya koyduğu için tebrik ediyor, yapacağı yeni çalışmaların da aynı ilmî derinliği taşımasını diliyoruz.

Osman MUTLUEL, İslâm Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, 1. baskı, 160 sayfa.

Kılıç Aslan MAVİL*

“En üstte bulunma, tam veya saf olma, arızî ve rastlantısal olmama hali” şeklinde tanımlanan *yetkinlik* kavramını (s. 15) konu edinen eser, Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Şihâbettin es-Sühreverdî, Gazzâlî, Tûsî, İmâm Birgivî ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi önemli düşünürlerin varlık, insan ve ahlak anlayışlarından hareket etmektedir. Yazar bu çalışmasında “yetkinliğin ölçütü nedir?”, “mutlak yetkinlikten söz edilebilir mi?”, “yetkin varlıklar hangileridir?”, “farklı yetkinlik türleri var mıdır?”, “yetkinlik nasıl kazanılır?”, “yetkinliğin önündeki engeller nelerdir?”, “insanlar gibi toplum da yetkinleşebilir mi?” gibi temel sorulara tatmin edici cevaplar vermeyi hedeflemektedir.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan kitapta öncelikle yetkinliğin felsefî arka planı ele alınmaktadır. Bu çerçevede nesnelere *yetkin* ve *güzel* vasfını elde edebilmeleri için *orantı*, *simetri* ve *uyum* (harmoni) gibi bazı biçimsel özelliklere sahip olması beklenir. Bu nitelikler nesnelere kendi parçalarıyla olduğu kadar diğer varlıklarla da belirli bir ölçü, âhenk ve düzen içerisinde bulunmalarını ifade etmektedir (s. 17-18). Asıl yetkinlik, varlıklar içerisinde hem biçimsel hem de özsel güzellikleri taşıyan insanda ortaya çıkar. İslâm filozoflarından İbn Sînâ’ya göre insan merkeze alındığında en yetkin kişi peygamberlerdir. Onların arasında ise son peygamber öne çıkmaktadır. İbn Sînâ’nın görüşlerinden yararlanan yazar, Hz. Peygamber örneğinde insanlarda bulunması gereken yetkinliklere dair bir “Ahlakî Yetkinlikler Ölçeği” tablosu verir (20).

İslâm felsefecilerine göre yetkinlik kavramının incelendiği ilk bölümde Fârâbî’nin, kendinden sonraki düşünürleri etkileyecek olan *zorunlu* ve *mümkün* varlık ayırımına dikkat çekilmektedir. Bu ayırımında *zorunlu varlık* hiçbir biçimde eksiklik içermez. Bundan dolayı O’nun varlığından daha yetkin bir varlık tasavvur

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kmavil@ibu.edu.tr

edilemez. O, ilk ve tek varlıktır, yetkinliğini bir başkasından almaz. *İlk varlıktan* sonra yetkinlik sıralamasında *Gök cisimleri* ve *Faal Akıl* gelir. Gök cisimleri yetkinliklerini İlk varlıktan alır. Varlık hiyerarşisinde aşağı doğru inildikçe yetkinlik de azalmaktadır. En sonunda Ay'ın yer aldığı kademe, varlık olarak eksikliğin de son noktasını oluşturur. Fârâbî, Ay altı âlemde yer alan *mümkünleri* ise eksik varlıklar olarak nitelendirir. Mümkün cisimler bazen son bazen de ilk yetkinliklerinde bulunurlar ve yetkinliklerinin ortaya çıkması için başka bir şeye ihtiyaç duyarlar. Mümkün varlıklardan her biri, kendi üstünde bulunan türlere hizmet eder. Bunların en altında *Anâsır-ı Erbaa* yer alırken, en üstte düşünen varlık olan *insan* bulunur. Hizmet ve araç olarak diğer varlıklara yardım etmesi düşünülmeyen insan, bu açıdan mümkün varlıkların en yetkinidir (s. 32-34). Düşünürü göre insanlar içerisinde mânevî ve entelektüel gelişiminin son aşamasına ulaşarak vahiy alabilen peygamber, yetkinliğin zirvesini temsil eder. Yetkinlik noktasında ikinci sırada ise, bütün ahlaki erdem ve faziletleri şahsında toplayan filozof yer alır (s. 35).

İnsanlar gibi toplumlar da yetkin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Yetkinliğe sahip olmayan toplumlar ise kendi içlerinde *bilgisiz*, *fâsık* ve *sapkın* şehir toplumları olmak üzere üç kısımdır. Ayrıca Fârâbî, toplumların yetkinleşmesi yolunda yöneticilerin önemli bir etken olduğunu söyler. Bu anlamda toplumun yetkinliği onu yöneten *başkanın* gerçek yetkinliğe ulaşmış bir kimse olmasına bağlıdır (s. 38-39).

İnsanın diğer mümkün varlıklardan daha yetkin oluşunu, onun irâde edebilme ve seçim yapabilme kabiliyetine bağlayan İbn Miskeveyh, yetkinlik ve mutluluğun ortaya çıkabilmesi için kişinin toplum içinde yaşaması gerektiğini belirtir. İnsanın tek başına mükemmelliği yakalaması mümkün değildir. Zirâ insanların sahip olduğu yetkinlikler birbirlerine bağlı olarak ortaya çıkar (s. 47). Yetkinliği "cemâl ve kemâl sıfatlarında daim, noksanlık ve zevâl vasıflarından münezzeh olma hali" şeklinde tanımlayan Gazzâlî'ye göre de gerçek anlamda bu nitelikleri taşıyan tek yetkin varlık Allah'tır. O'nun yetkinliği kendisinden kaynaklanır ve bu yetkinliğin değişmesi söz konusu değildir (s. 60).

Birinci bölümde ilk ve değişmez, ezeli ve ebedî varlık olan Allah'ın, diğer şeylere ait yetkinliğin kaynağı olduğu, yaratılmışların O'na yakınlıkları nispetinde yetkinlik kazandığı düşüncesinin vurgulandığı eserin ikinci bölümü ise, *insanın yetkinleşmesi meselesine* yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda yetkinliği entelektüel ahlakın kazanılması olarak değerlendiren Kindî, yetkinlik elde etmek isteyen okurlarına başta Aristo'nun mantıkla ilgili eserleri olmak üzere, matematik, ahlak, metafizik, tıp, astronomi, fizik ve botanik gibi çeşitli ilim dallarına dair kitaplardan müteşekkil bir okuma listesi tavsiyesinde bulunur (s. 77-78).

Kişisel yetkinliğin toplum içinde yaşamak ve bu yolla kendini geliştirmek sûretiyle elde edilebileceğini savunan Nâsırüddin et-Tûsî ise îmân, niyet, yöneliş ve ihlas gibi bir ön hazırlık sürecinin ardından takip edilecek mânevî bir yolculuk süreci üzerinde durur. *Seyr-i sülûk* olarak adlandırılan bu süreçte tövbe, zühd, riyâzet, muhâsebe, murâkabe ve takvâ gibi gelişmenin önündeki engelleri ortadan kaldıran davranış biçimleri bir yaşam tarzı haline getirilmelidir. Sâlikin bu yolculukta yetkinliğe ulaşacağı son durağı ise kuşkusuz *fenâ* makamıdır (s. 88-110).

Allah'a giden yolların mahlûkatın nefesleri adedince olduğunu söyleyen İmâm Birgivi de, bunlardan tahkik ehlinin tercih ettiği yolun *şariat, tarikat, marifet* ve *hakikat* şeklinde sıralanan dört mertebesinin bulunduğunu kaydeder. Yetkinlik yolunda kat edilecek mesafeyi simgeleyen bu mertebelerin her birine ait on makamdan bahseden Birgivi'nin ortaya koyduğu bu yaklaşım aslında kendisinden önce yaşayan Hacı Bektâş-ı Veli'nin görüşleriyle büyük benzerlik taşımaktadır.

Tûsî'nin meşşâî geleneğe bağlı bulunan Kindî gibi filozoflardan farklı bir yaklaşımla *pratik yetkinlik* kazanma yollarını göstermek istediğine dikkat çeken yazar, *Tevhit*'ten *Fenâ*'ya yapılan manevî bir yolculuk olarak nitelendirilen yetkinlik arayışına kişinin yalnız mı yoksa bir rehber eşliğinde mi çıkacağı hususunun aydınlatılmadığı tespitinde bulunur. Öte yandan yazar, "dört kapı kırk makam geleneği" adını verdiği *yetkinlik eğitimi metodunun* kaynağı olarak Gazzâlî'nin eserlerine işaret etmektedir. Ona göre, Gazzâlî her ne kadar bu tâbiri kullanmasa da eserlerinde aynı metoda yer vermiştir. Dört kapı kırk makam metodunu ilk defa zikreden Hacı Bektâş ve onu takip eden Birgivi'de ise yetkinliğe

ulaşmak isteyen kimsenin bir rehber eşliğinde, hiçbir makamı atlamadan ve sıra gözeterek bu yolculuğu tamamlaması gerektiği açıkça ifade edilir.

Sonuç olarak, İslâm felsefesinde bilgi, varlık ve ahlak ilişkisine ilgi duyanların yanı sıra, maddî ve mânevî yetkinlik kazanma arzusu taşıyanların da beğeniyle okuyacağını düşündüğümüz bu eserin, sade bir dil ve akıcı bir üslupla kaleme alınmış özlü bir çalışma niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.

“Bolu’nun Değerleri Değerlerin Bolu’su” Adlı Panelin Ardından

Cemalettin ŞEN*

25.11.2012 Pazar günü Necip Fazıl Kısakürek Salonu’nda, Bolu Belediyesi ve Bolu İl Müftülüğünün katkı ve destekleriyle Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen “Bolu’nun Değerleri Değerlerin Bolu’su: Bolu’nun İlim, Fikir ve Maneviyat Önderleri” isimli panel, Bolu halkından büyük ilgi gördü. Söz konusu panel, fakültemizin ilk etkinliği olması nedeniyle özel bir öneme sahiptir.

İki oturum hâlinde icra edilen panelde, her biri kendi alanında “hocaların hocası” lâkabını çoktan hak etmiş, yazdıkları eserler ve yaptıkları hizmetlerle yerli-yabancı pek çok insanı aydınlatmış, ülkemizin altın değerinde altı bilim adamı; Bolumuzun bağrından çıkıp, sonsuz öte ülkeye göçmüş ve yedi kıtaya ışık saçmış yedi değerli evlâdı hakkında bilgi sunmuşlardır.

Aşağıda, konuşma sırasına göre, panele sunumlarıyla katılan bilim adamlarımız tarafından aktarılan bilgilerin kısa bir özetini sunmaya çalışacağız.

1) Prof. Dr. Osman ÇETİN¹

AKŞEMSEDDİN: Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza’dır. “Akşeyh” adıyla da anılır. XV. yüzyılın ilim ve irfan sahibi meşhur âlimlerinden ve mutasavvıflarından biridir. 792 (1390) yılında Şam’da doğmuştur. Eserlerinin bir kısmı tasavvufa, bir kısmı tıbbı, diğerleri ise çeşitli dinî ilimlere aittir. Hacı Bayrâm-ı Velî’nin (ö. 833/1430) dergâhına intisap etmiştir. Araştırmacılar, Fâtih, 1453 yılı baharında İstanbul’u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne’den yola çıkınca kuşatmanın en sıkıntılı anlarında zaferin yakın olduğu müjdesini vererek sabredip gayret göstermesi gerektiğine dair Fâtih’e yazdığı mektupların, fethin kısa zamanda gerçekleşmesinde büyük bir tesiri olduğunu belirtmektedirler. Fetih’ten sonra Ayasofya’da kılınan ilk Cuma namazında hutbeyi Akşemseddin

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cemalettinsen@ibu.edu.tr

¹ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD öğretim üyesi.

okumuştur. İslâm ordularının daha önceki kuşatmalarından birinde şehit düşmüş olan sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ra) (ö. 49/669) kabrini de Fâtih'in isteği üzerine yine o keşfetmiştir. Hayatının son yıllarını Göynük'te geçirdiği tahmin edilen Akşemseddin, 863 (1459) yılında burada vefat etmiştir. Türbesi, aynı yerde Süleyman Paşa Camii yanındadır. Akşemseddin'in kurduğu Bayramiyye'nin Şemsiyye kolu, günümüze kadar devam ettirilmiştir.

2) Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ²

ÖMER SİKKÎNÎ: “Emir Sikkînî” ve “Bıçakçı Seyyid Ömer Dede” gibi unvanlarla da anılır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) önde gelen halifelerinden olup, Bayramiyye tarikatının Melâmiyye-i Bayramiyye şubesinin (kolunun) kurucusu bir mutasavvıf ve pîrdir. Akşemseddin ile arasında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin irşad makamına ve bu tarikatın sırrına sahip olma konusunda bir ihtilafın yaşandığı, bunun da Bayramiyye tarikatının bölünerek iki koldan yürümesine sebep olduğu, iki kola mensup olan halife ve şeyhlerin sözlü ve yazılı olarak birbirini eleştirdikleri tasavvuf tarihinin bir gerçeğidir. Aslında bir şeyhin vefatından sonra onun irşad postuna (makamına) oturmak için geride kalan halifelerinin çekişmeleri nadir görülen hususlardan değildir. Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), yukarıda anlatılan olaydan sonra iki şeyh arasında kırgınlık ve dargınlığın ortadan kalktığını, birbirlerini kucakladıklarını ve işi tatlıya bağladıklarını anlatır. Lâ'îzâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) ile Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788) bu hususa işaret ederler. Ömer Sikkînî, 880 (1075) yılında vefat etmiştir. Ondan sonra yerine geçen ve kutup olanların sayısı epey fazladır.

3) Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU³

HAYREDDİN-i TOKÂDÎ: Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun kurucusu ve bu tarikatın İstanbul'daki ilk temsilcisi, âlim ve şair Cemâl-i Halvetî'nin (ö. 899/1494) dergâhında yetişmiş bir Halvetî şeyhidir. Muhtemelen 1510 yılında Bolu'ya gelmiş ve zamanımızda medfûn

² Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD öğretim üyesi, I. oturum moderatörü.

³ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD öğretim üyesi.

bulduğu mahalde bir medrese yapılmasına önderlik etmiştir. Burada vefatına kadar ilim ve ahlak açısından insanları aydınlatmaya çalışmıştır. En önemli talebeleri arasında Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının kurucusu Şâbân-ı Velî (ö. 976/1569) vardır. Muhtemelen 940 (1533) yılında vefat etmiştir. Kabri Bolu yakınlarındadır.

4) Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL⁴

MEHMET ZEKÂİ KONRAPA: 1301 (1888) yılında Bolu'da dünyaya gelmiştir. Bolu İdâdisinden mezun olduktan sonra yüksek tahsil için İstanbul'a gitmiştir. 1905-1907 yılları arasında önce yüksek tahsile öğrenci hazırlamakta mahareti olan Mercan İdâdisine girerek fark derslerini almıştır. Daha sonra yüksek tahsile başlamış ve 1327 (1911) yılı itibariyle Dârü'l-Fünûna (üniversite) bağlı Dârü'l-Muallimîn-i Âliyenin (Yüksek Öğretmen Okulu) Edebiyat bölümünden mezun olmuştur. 1953 yılında İstanbul Erkek Lisesi tarih öğretmenliğinden yaş haddi sebebiyle emekli olmuştur. En önemli eseri olan *Bolu Tarihi*, Bolu merkeze alınarak yazılmış bir Osmanlı-Anadolu tarihi sayılır. Popüler kitaplarından biri uzun yıllar imam-hatip okullarının orta kısımlarında ders kitabı olarak okutulan *Peygamberimizin Hayatı-Siyer-i Nebî* adını taşımaktadır. Peygamber Efendimiz (sav), Ashâb-ı Kirâm (ra) ve Aşere-i Mübeşşere (ra) ile ilgili daha geniş ilmî bir araştırması *Peygamberimiz İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere* adını taşımaktadır. 15 Haziran 1969 tarihinde vefat etmiştir.

5) Prof. Dr. Mehmet Faruk BAYRAKTAR⁵

EMİN ve KEMÂLEDDİN EFENDİ: Kemâleddin Efendi, 1885 yılında Gerede'de dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda annesini kaybetmiştir. Babası Hacı Emin Efendi'den ilim tahsil eden Kemâleddin Efendi, diğer taraftan da medresede babasına yardım etmiştir. Ömrünü ilme ve ahlâka vakfeden Kemâleddin Efendi, 29 Ekim 1979 tarihinde vefat etmiştir. Kemâleddin Efendi'nin iki önemli eseri, temel dinî bilgiler içeren *54 Farz Şerhi* ve *İman Düşmanı Kırk Âfet*'tir. Kemâleddin Efendi'nin babası ve aynı zamanda hocası olan Hacı Emin Efendi de, son on yılında

⁴ Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD öğretim üyesi, II. oturum moderatörü.

⁵ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD öğretim üyesi.

gözlerini kaybetmesine rağmen talebelerine ders vermeye devam etmiştir. Namazlarında çoğu zaman ağladığı, fakat hissettirmemeye çalıştığı anlatılmaktadır. 1950 yılında vefat etmiştir.

6) Prof. Dr. Bünyamin ERUL⁶

EKREM DOĞANAY: 1938 yılında Gerede'nin Mircekiraz Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Hafızlığını köyünde, merhum Hafız Cafer Hocaefendi'den 10-12 yaşları arasında tamamlamıştır. Fahri olarak 1955-1963, resmen de 1963-1986 yılları arasında olmak üzere toplam 30 yıl çeşitli din hizmetlerinde çalışmıştır. 1970'te vaizlikte görevlendirilmiştir. 1969 yılında *Hakses* mecmuasında ilk yazıları yayınlanmaya başlamıştır. 1982'de *İslam'ın Şiârı Cuma Namazı ve Hükümleri* adlı ilk kitabı yayınlanmıştır. Fıkhi meselelere ağırlık veren hocamızın 1982-1998 yılları arasında yayınlanmış irili ufaklı on iki kitabı vardır. 1986 yılında emekli olmuştur. 22 Ekim 2002 Salı günü Gerede Devlet Hastanesinde vefat etmiştir. 23 Ekim 2002 Çarşamba günü çok kalabalık bir cemaatin dualarıyla Yeniçağa Kabristanı'nda ebedî istirahatgâhına tevdi edilmiştir.

Sonuç olarak, düzenlenen bu panelin, Bolu halkının kalbinde, kendi topraklarında yetişmiş bahsi geçen ilim ve gönül erlerine karşı sevgi ve saygı duygularını canlandırdığını; fakültemizin, bütün çalışanları ve öğrencileriyle bu kapsamlı etkinliği başarıyla tamamladığını söyleyebiliriz.

⁶ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD öğretim üyesi.

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)
YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI

dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Bahar* ve *Güz* dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 3 sayfayı (bin kelime) geçmemelidir.

www.bifdergi.ibu.edu.tr adresindeki **Makale Takip Sistemi** aracılığıyla dergiye makale göndermek için (Dergiye makale gönderimi ancak bu yolla yapılabilir!) aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

Yazım Kuralları

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

Öz ve abstract: 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

Dipnotlar: 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

Kaynakça: 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,2 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

Başlık

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Makale başlığı büyük harflerle, metne ortali olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords

Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

Giriş (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

1. Başlık (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

1.1. Başlık (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

Sonuç (soldan 1,25 cm girintili olarak yazılmalıdır)

Kaynakça (Başlık soldan 1,25 cm girintili)

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanmamaya (*DİA* ve *İA* gibi yaygın kullanımlar dışında) dikkat edilmelidir.*

* Ayrıntılı bilgi ve uygulama için **makalesablonu** dosyasını inceleyiniz.