

ISSN 2147-8422

**GAZIOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**GAZIOSMANPASA UNIVERSITY**  
**THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY**

**Yıl: 2017/II, Cilt: V, Sayı: 2**



**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Gaziosmanpaşa University Journal of Faculty of Theology**

Yıl/Year: 2017/II, Cilt/Volume: V, Sayı/Issue: 2  
ISSN 2147-8422

**Sahibi/Owner**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Dekan Yrd.)

**Baş Editör/Editor in Chief**

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

**Bölüm Editörleri/Section Editors**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS, Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ, Yrd. Doç. Dr.  
Muhammet OKUDAN, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Mahmut KAYAGİL,

**Dil Editörleri/Language Editors**

Yrd. Doç. Dr. As'ad LAYEK (Arapça) , Yrd. Doç. Dr. Ayla OĞUZ (İngilizce)

**Danışma ve Yayın Kurulu / Advisory and Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE  
(Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali  
YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ahmet  
İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr.  
Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd.  
Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat  
Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI  
(GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK (GOÜ İlahiyat Fak.).

**Redaksiyon / Redaction**

Arş. Gör. Recep TURAN

**Baskı/ Printing**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /Gaziosmanpaşa University Press

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-Tokat  
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

**Kapak Tasarım / Cover Design**

Edip ASLAN

Dergimiz    ve 

tarafından dizinlenmektedir.

Her haklı saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

**Tokat, 2017**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

|   |         |
|---|---------|
| Kur'an'da Unutkanlık: Sebepleri Ve Çareleri<br>Forgetfulness in the Qur'an: Causes And Remedies<br><b>Ahmet ERDİNÇLİ</b> .....  | 1-24    |
| Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma Ve Kendine Özgü Olup Olmaması<br>Bakımından)<br>The Contract Structure of Sukuk (In Terms Of Whether It Is United, Mixed Or Sui<br>Generis)<br><b>Ahmet İNANIR</b> ..... | 25-50   |
| Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi<br>Influence of Adultery in The Revelation Of Affinity<br><b>Ali KUMAŞ - Muharrem YILMAZ</b> .....  | 51-68   |
| الأحاديث التي لا أصل لها في كتاب الشفا للقاضي عياض<br>The Fabricated Hadith in Kadi Iyad's Book Named Al Shifa<br>Kadi Iyaz'in Kitabı'ş-Şifa Adli Eserinde Asılsız/Uydurma Hadisler<br><b>Anas al-JAAD</b> .....  | 69-86   |
| Doris Lessing'in Yaşlı Şef Mışlanga'sına Sömürgeci Göndermeler<br>Colonial References to Doris Lessing's The Old Chief Mshlanga<br><b>Ayla OĞUZ</b> .....   | 87-94   |
| Fal Bakma Geleneği Ve Bir Fal-ı Kur'ân<br>Fortune-Telling Tradition and a Qur'an Fortune<br><b>Hanifi VURAL</b> .....   | 95-114  |
| Küreselleşme Sürecinde Din<br>Religion in The Process Of Globalization<br><b>Hasan COŞKUN</b> .....   | 115-134 |

|  |         |
|--|---------|
| Engellilerin ve Ailelerinin İbadetler İle İlgili Soruları Ve Cevapları<br>Disabled Persons' and Their Families' Questions About Worships and the<br>Responses to Them<br><b>Hilal ÖZAY</b> .....   | 135-160 |
| Teşeyyu' İle İtham Olunan Necmüddin Et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına<br>Bakışı<br>The View of Najm Al-Din Al-Tufi on the Shi'a's Imamate Understanding<br>Accused with Tashayyu<br><b>İbrahim BAYRAM</b> .....  | 161-190 |
| İslam Düşüncesinde "Ölçülü Ve Dengeli Olmak" Bir Değer Olarak Nasıl Ele<br>Alınmıştır?<br>How Is it Discussed As A Value "Being Measured And Balanced" In Islamic<br>Thought<br><b>Mehmet DEMİRTAŞ</b> .....   | 191-202 |
| İnanç Farkı Gözetmeksizin Kur'ân'a Göre Sosyal Dengeyi Bozan İnsan Tipleri<br>Human Types Perturbing the Social Balance According To Quran without Caring<br>Belief<br><b>Ömer ASLAN</b> .....   | 203-224 |
| Gazetelerdeki "Dkab Dersi Temel Hak Ve Özgürlüklere Aykırıdır Ve Okul<br>Programlarına Bu Dersin Konması Dinin Politikaya Alet Edilmesine Neden<br>Oluyor" Görüşünün Değerlendirilmesi<br>Evaluation of View That "DKAB Course opposite Basic Rights and Freedom and<br>That DKAB Course in School Program Causes the Relevant Political" In Press<br><b>Ramazan DİLER</b> ..... | 225-250 |
| Şeyh Hâlid Divanı'nda Gönül Tasavvuru<br>The Idea of Heart in the Diwan of Sheikh Halid<br><b>Yılmaz ÖKSÜZ</b> .....   | 251-265 |

### *Editörden*

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi elinizdeki 10. sayısıyla beş yılını tamamlamış durumdadır. Gün geçtikçe daha olgunlaşarak yayın hayatını sürdüren dergimizin bu seviyeye ulaşmasında çok kişinin emeği var şüphesiz. Öncelikle her aşamada katkısını esirgemeyen ve bize destek olan herkese içtenlikle teşekkür ederiz.

Bilindiği gibi dini ilimlerde yapılan araştırmaları yayınlayan bu tür dergilerin geniş kitlelere ulaşması çoğu zaman dolaylı yollarla mümkün olmaktadır. Halkımızın elde edilen sonuçlara daha çok pratik alanda ihtiyaç hissettiği bir gerçektir. Bu sebeple akademik anlamda yapılan çalışmaların pratiklere katkısının da bu bağlamda dikkate alınması bir zaruret olarak görülmektedir. Ancak köklü bir ilim geleneğine sahip insanımızın bu mirası güncel hayatın meselelerine çözüm üretecek şekilde geliştirmesi de ayrı bir önemli husustur. Bu yüzden teori ile pratiğin yan yana yürütüldüğü toplumlarda hızlı gelişmelerin varlığı açıkça fark edilmektedir. İslam dünyasının bugünlerde içinde bulunduğu durumun aşılması ancak her alanda olduğu gibi dini ilimlerde iyi yetişmiş mütefekkirlerin varlığı ile mümkün görülmektedir. Bu da elbette ki toplumunun kültür kökleri ile barışık, onlardan aldığı güvenle üreten ve geleceğe dair sözü olan ilim adamlarımızın yetiştirilmesi zarureti doğurmaktadır. Bunun ise geçmişi ile kavgalı ya da eski günlerin nostaljisi ile yaşayan bir anlayışla olamayacağı ortadadır. Bize düşen her alanda çalışıp bilgi üretmek ve bunu pratik alana dönüştürmektir. Bu anlayışla yayın hayatını sürdüren ve alana bir nebze de olsa katkı sağlamayı amaçlayan dergimizin bu sayısında da birbirinden farklı konularda yazılmış makaleler bulunmaktadır: Bu sayıdaki makalelerin fıkıh ağırlıklı olduğu görülmektedir: Doç. Dr. Ahmet İnanır, "Sukukun Sözleşme Yapısı" adını taşıyan makalesinde İslam ticaret hukuku ile ilgili bir meseleyi incelemektedir. Yrd. Doç. Dr. Ali Kumaş ve Muharrem Yılmaz'ın birlikte kaleme aldıkları araştırmada gayr-ı meşru ilişkinin akrabalık bağı oluşturup- oluşturamayacağı hususu incelenmektedir. Çalışmanın adı "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi"dir. Yrd. Doç. Dr. Hilal Özay engellilerin ibadetlerle ilgili sorunlarını konu edindiği makalesi "Engellilerin Ve Ailelerinin İbadetler İle İlgili Soruları Ve Cevapları" başlığını taşımaktadır. Tefsirle ilgili iki makalenin ilki Doç. Dr. Ömer Aslan'a aittir. Konusu "İnanç Farkı Gözetmeksizin Kur'ân'a Göre Sosyal Dengeyi Bozan İnsan Tipleri"dir. İkincisinde de Dr. Ahmet Erdinçli unutkanlık

meselesine Kur'an merkezli bir bakışla çözüm önerileri sunmaktadır. Çalışmanın adı "Kur'an'da Unutkanlık: Sebepleri ve Çareleri"dir. Kalam alanında yapılan çalışma Yrd. Doç. Dr. İbrahim Bayram'a ait olup, Tûfî'nin imametle ilgili görüşlerini değerlendirdiği makalesi "Teşeyyu' ile İtham Olunan Necmüddin et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına Bakışı" adını taşımaktadır. Hadis alanında yapılan çalışma ise Anas al-Jaad'a aittir ve Şifâ adlı eserdeki uydurma hadisleri incelemektedir. Makalenin adı "Kadı İyaz'ın Kitabı'ş-Şifa Adlı Eserinde Asılsız/Uydurma Hadisler" dir. Dergimiz bu sayıda İslam Edebiyatı sahasında iki makaleye ev sahipliği yapmaktadır: İlki Prof. Dr. Hanifi Vural'a ait olan makale tefe'ül geleneğinin Kur'an üzerinden yapılması ile ilgili bir risaleyi değerlendirmektedir. Makale "Fal Bakma Geleneği ve Bir Fâl-ı Kur'ân" adını taşımaktadır. Diğeri de Şey Halid Divanı'nda Gönül kavramını incelemektedir. Makalenin sahibi Yrd. Doç. Dr. Yılmaz Öksüz, makalenin adı da "Şeyh Hâlid Divanı'nda Gönül Tasavvuru"dur. Din felsefesi alanında, ölçülü olma erdeminin ifade biçimini inceleyen Doç. Dr. Mehmet Demirtaş çalışmasına "İslam Düşüncesinde 'Ölçülü ve Dengeli Olmak' Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?" adını vermiştir. Yrd. Doç. Dr. Hasan Coşkun'un dinin küreselleşme gerçeği karşısındaki konumunu incelediği çalışması da "Küreselleşme Sürecinde Din" başlığını taşımaktadır. Yrd. Doç. Dr. Ramazan Diler'in, gazetelerde ele alınan temel hak ve özgürlükler çerçevesinde DKAB dersinin durumunu incelediği makalesinin başlığı ise "Gazetelerdeki 'DKAB Dersi Temel Hak ve Özgürlüklere Aykırıdır ve Okul Programlarına Bu Dersin Konması Dinin Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor' Görüşünün Değerlendirilmesi"dir. Son olarak, Yrd. Doç. Dr. Ayla Oğuz'a ait bir inceleme makalesi "Doris Lessing'in Yaşlı Şef Mışlanga'sına Sömürgeci Göndermeler" adını taşımaktadır.

Her zaman olduğu gibi bu sayıya katkı sağlayan makale sahibi ve hakem hocalarımıza, yayın kurulumuza, her kademedeki emeği geçen çalışanlarımıza, dekanımıza, rektörümüze içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımı sunarım.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle, Allah'a emanet olunuz.

Aralık 2017

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK



## KUR'AN'DA UNUTKANLIK: SEBEPLERİ VE ÇARELERİ\*

Ahmet ERDİNÇLİ\*\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah (cc)'ın yeryüzüne gönderdiği varlıkların en mükemmeli olduğu belirtilen insanın bu özelliğine rağmen bir takım zaaflarının olduğu yer almaktadır. Bu zaafardan birisi de onun önceden edindiği bilgi, deneyim, algı ve tecrübelerini birtakım etkiler neticesinde kaybetmesi ve unutmaktır. Unutkanlık, insanın fitratından olup her insanda az/çok bulunmaktadır. Kur'an'ın bazı âyetleri, insanı unutkanlığa sevk eden birtakım sebepleri haber verirken, bazı âyetleri de insan için genelde bir zaaf olarak addedilen unutkanlığa çareler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler;** Kur'ân, Unutkanlık, Sebep, Çare.

## FORGETFULNESS IN THE QUR'AN: CAUSES AND REMEDIES

### Abstract

Paradoxically, though created by Allah (cc) as the most exalted being in the cosmos, human being has some defects in his/her nature. Of these defects, the case of oblivion that has been accrued through knowledge, experience, and experimentation, that is caused by certain effects. The concept of oblivion is one of the Qur'anic notions. It comes succinctly to denote "forgetting", and is mentioned in the Qur'ân forty-five times in various molds for various meanings. The Qur'an offers us many reasons and remedies of forgetfulness.

**Keywords:** Qur'ân, forgetfulness, reasons, remedies.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 18.04.2017      Kabul Tarihi / Accepted Date : 20.12.2017  
 Bu makale, "Kur'ân'da Nisyân/Unutma Kavramı" isimli yüksek lisans tezi ile "Kur'ân-ı Kerim-Sünnet ve Tıp Bilimlerine Göre Unutkanlığın Çareleri" isimli kitaptan yararlanılarak üretilmiştir.  
 \*\* Dr., Manisa İl Müftülüğü Cezaevi Vaizi. ahmeterdincli@hotmail.com

## Giriş

Kendisine uyanlara rehberlik eden Kur'ân, tüm insanları iyilik yapmaya teşvik ederken kötülüklerden de sakındırmaya çalışmaktadır. Çünkü insan, tabiatı itibâriyle bazı zaâflardan ve kötülüklerden kendini koruyamayıp hataya düşebilmektedir.

Bu makalede Kur'ân âyetlerinin ele aldığı ve insana unutmaya zaâfı konusunda yardımcı olacağına inandığımız maddeleri belli başlıklar altında inceleyeceğiz. Kur'an'da 45 âyette yer alan unutkanlık, genel olarak insanın bir zaafı olarak dile getirilmektedir. Bu âyetlerin çoğunda unutkanlığın gerçek manada unutkanlık olmadığı; önem vermeme, gerektiği kadar dikkat ve tekrar etmeme gibi sebeplerle ortaya çıktığı görülmektedir.

## 1. UNUTKANLIĞIN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI

Unutkanlık lügat yönünden sözlüklerde; zikrin<sup>1</sup>, hatırlamanın<sup>2</sup>, akılda tutmanın ve muhafaza etmenin zıddı olarak geçmektedir<sup>3</sup>. Arapça karşılığı nisyândır. Bu kelime nûn harfinin kesreli okunmasıyla terk, nûn'un fethalı okunmasıyla çok unutmaya anlamına gelmektedir<sup>4</sup>. Mesela "Raculun nesyênün" denildiğinde "çok unutkan adam" anlamı kastedilmektedir<sup>5</sup>. Yine Araplar bu kelimeyi "değer verilmeyen şey" anlamında "ihfezû ensêküm" yani "unutulacak şeylerinizi (cüzdan, para vb.) muhafaza edin" şeklinde kullanmaktadırlar<sup>6</sup>.

Nisyân/unutmaya, Kur'ân âyetlerinde değişik kalıplarda geçmektedir. Bu âyetlerin 11 tanesinde gerçek anlamında, insanın fitratından kaynaklanan bir unutmaya, geri kalan 34 âyette ise bilerek ve kasıtlı olarak bir görevi, sorumluluğu terk etme anlamında kullanılmaktadır.

<sup>1</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Ârabiyye)*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1418/1994, s. 1164; ayrıca Bkz. el-Â'râf 7/205; el-Kehf 18/28; el-Kehf 18/63.

<sup>2</sup> Tancî, Muhammed, *Mu'cemü'l-Mufassal fi Tefsîri Garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2003, s. 474.

<sup>3</sup> İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rifet, 1422/2001, s. 493; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdu'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Okyânüsü'l-basît fi Tercemeti'l-Kâmûs'il-Muhît*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1424/2003, II, 1204; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1998, II. Baskı, I. 91; Cübûrî, Hüseyin Halef, *Avârîzü'l-Ehliyye İ'nde'l-Usûliyyîn*, Mekke, Ümmü'l-Kurâ, 1408/1988, s. 208.

<sup>4</sup> Kurtubî, Ebî Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l- A'rabi, 1422/2002, I, 256.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Ârabi'l-Muhît*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1410/1990, XV. 322; Cevherî, *es-Sihâh*, II. 1818.

<sup>6</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 493.

Unutkanlık, Kur'ânî bir terim olarak; insanın bir görevi, sorumluluğu, bir gerçeği bilerek terk etmesi, ihmal etmesi, görmezlikten gelmesi, göz ardı etmesi, ilâhi emir ve yasaklara riâyet etmemesi gibi anlamlarda kullanıldığı<sup>7</sup> görülmektedir.

## 2. KUR'ÂN'DA UNUTKANLIĞIN SEBEPLERİ

Kur'an-ı Kerim'de unutkanlığa sebep olduğu bildirilen birçok neden mevcuttur. Başlıcaları şunlardır:

### 2.1. Allah (cc)'ı Akıldan Çıkarmak

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah (cc)'ı hatırlamayı ifâde eden kavramların en kapsamlısı zikirdir. Genel anlamda hafızada olan şeylerin tekrar edilmesi olarak tarif edilen zikrin veya Allah (cc)'ı anmanın, Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan bazılarında Allah (cc)'a kulluk amacıyla namaz kılma,<sup>8</sup> Kur'ân okuma,<sup>9</sup> dua etme<sup>10</sup> vb. anlamlarda kullanılmaktadır.

İnsanların bu dünyaya gönderilmelerinin en önemli amacı, Allah'a kulluk yapmaktır. Bu kulluğun en önemli göstergesi ibadetlerdir. Şayet insan, kendisini yaratan Allah(cc)'ı unutursa, hayatta bulunma gayesinin dışına çıkmış olur, hesabı unuttur ve tüm zamanını bu dünya için harcar.

Âyetlerin dikkat çektiği unutkanlığın en büyük belirtisinin, insanın kendisini yoktan var eden, çeşitli nimetlerle donatan yaratıcısını unutmaması olduğu anlaşılmaktadır. Dünyaya imtihan için gönderilen insanın çeşitli şekillerde imtihana tâbi tutulurken Allah (cc)'ı unutmayıp hep hatırında tutması âyette şöyle dile getirilmektedir: *"unuttuğun zaman Rabbini an"*<sup>11</sup>.

Kur'ân'ın da belirttiği gibi yaratılışımızın gayesi, Allah (cc)'ı tanımak ve O'na kulluk etmektir<sup>12</sup>. Bütün kâinat ve onda meydana gelen hadiseler, Allah (cc)'ı hatırlatan ve ona delâlet eden<sup>13</sup> sayısız âyetlerle doludur. Bütün nimetler yüce bir varlığa işaret etmektedir<sup>14</sup>. Yeryüzüne halife olarak gönderilen ve kendisine sayısız nimetler bahşedilen insanın ona sırt çevirmesi elbette düşünülemez.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Ârab*, XV, 322; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 493-494; Karagöz, İsmail ve dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB. Yayınları, 2007, s. 531.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân, 3/191.

<sup>9</sup> et-Taha, 20/124.

<sup>10</sup> el-Â'raf, 7/180.

<sup>11</sup> el-Kehf 18/24.

<sup>12</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; ez-Zâriyât 51/20.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/40, 47, 156, 239; et-Tâhâ 20/14; el-Hacc 22/28, 34.

Kur'ân'da Allah (cc)'ı anmayı unutanlar tarif edilirken, onların Allah (cc)'ın varlığını bilmeme ve O'nu inkâr etmeden ziyade, Allah (cc)'ı bilip, O'nun nimetlerinin farkında olmalarına rağmen, Allah'ın emir ve yasaklarını yaşantılarında dikkate almadıklarına, geri plana ittiklerine dikkat çekilmektedir<sup>15</sup>. Bu insanların, sahip oldukları imkân ve nimetleri bütünüyle kendi elleriyle elde etmiş gibi davrandıkları, gurura kapıldıkları ve O'na muhtaç değilmiş gibi hareket ettikleri görülmektedir<sup>16</sup>.

Kur'ân'da Allah (cc)'ı anmayı unutturan birtakım etkenlerin olduğuna da dikkat çekilmiştir. Bunlardan bazıları; mal<sup>17</sup>, evlat sevgisi, gurur, kibir, şeytan ve onun vesveseleridir<sup>18</sup>. Bütün bu etmenlerden en çok dikkat çeken ise şeytandır. Şeytanın özellikle Allah (cc)'a iman eden ve kulluğunun farkında olan mü'minleri saptırmak için, değişik vasıtalarla onlara Allah (cc)'ı unutturmaya çalıştığı belirtilmektedir<sup>19</sup>. Sonuç olarak, insan, kendisine Allah'ı unutturacak nefis, şeytan, mal vb. şeylere dikkat etmeli, her ne halde olursa olsun O'nun yolundan ayrılmamalıdır.

## 2.2. Şeytan ve Hileleri

Unutkanlığın yer aldığı bazı âyetlerden anlaşıldığına göre, insanın başına gelen bazı unutmaya hadiselerine şeytan sebep olmaktadır<sup>20</sup>.

Kur'ân, Hz. Peygamber ve mü'minleri şeytana uymaktan sakındırmıştır: *"Âyetlerimiz hakkında (münasebetsizliğe, ileri geri konuşmaya) dalanları gördüğün zaman, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan yüz çevir, (uzak ol, meclislerini terk et); eğer şeytan sana (bunu) unutturursa, hatırladıktan sonra (hemen kalk), o zalimler topluluğuyla beraber oturma!"*<sup>21</sup>. Âyette şeytanın, insanın doğasındaki bazı zaâfları iyi bildiğine ve onu yönlendirdiğine vurgu yapılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, sadece Hz. Peygamber ve mü'minlerin değil, başka Peygamberlerin de unutmaya ilgili kıssalarını aktarmaktadır. Bunlardan birisi de Hz. Yûsuf'tur. O'nunla ilgili olan bu unutmaya hadisesinde olay şeytana isnad edilmektedir. *"(Hz. Yûsuf) Onlardan, kurtulacağını zannettiği kimseye dedi ki: 'Beni*

<sup>15</sup> el-Mâide 5/13-14.

<sup>16</sup> el-Yûsuf 12/42.

<sup>17</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>18</sup> el-En'am 6/42-44.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/45.

<sup>20</sup> el-Kehf 18/60-65; Müslim, Ebû'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, "*Fedâil*", 170; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V, 117-120.

<sup>21</sup> el-En'am 6/68; el-Kehf 18/63.

efendinin yanında an (benim suçsuz olduğumu krala hatırlat, umulur ki beni çıkarır). Fakat şeytan ona, (Yûsuf'un durumunu) efendisine söylemeyi unutturdu. Dolayısıyla (Yûsuf), birkaç sene daha zindanda kaldı"<sup>22</sup>. Bu âyete göre şeytan, zindandan çıkan gence Hz. Yûsuf'un durumunu efendisine anlatmayı unutturdu. Dolayısıyla Yûsuf birkaç yıl daha zindanda kaldı. Müfessirlerin birçoğu bu mânayı tercih etmişlerdir. Çünkü bir peygamberin gerektiğinde insanlardan yardım istemesi, kurtuluş yollarını araması Allah'ı unuttuğunu göstermez.<sup>23</sup>

Kur'ân'da birçok âyette şeytan konu edilmekle birlikte onun hakkında insanlara uyarıcı bilgiler de verilmektedir: "Ey iman edenler, şeytanın adımlarını izlemeyin. Kim şeytanın adımlarını takip ederse (bilsin ki) o edepsizlikleri ve kötülüğü emreder. Eğer üstünüzde Allah (cc)'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, içinizden hiçbir kimse temize çıkamazdı. Fakat Allah (cc) dilediğini temizler/arındırır. Allah (cc) işitir ve bilir"<sup>24</sup>. Şeytanın, insanları inkâra, Allah (cc)'a isyan etmeye ve O'nun zikrinden yüz çevirtmeye çalışmasının sebebi onları dünyaya bağlayıp, kibire, gurura kaptırarak, kendilerini âhirette kurtaracak ameller yapmayı unutturmasıdır<sup>25</sup>. Şeytan, Allah (cc)'ın varlığını ve gücünü daima bilmektedir. Buna rağmen, insanlar şeytana uymakla yoldan sapmış olmaktadır. Çünkü Allah (cc)'ın insan üzerindeki etkisi şeytanın etkisinden daha fazladır<sup>26</sup>. Nitekim Kur'ân, şeytanın ve hilesinin zayıf ve güçsüz olduğunu defalarca zikretmiştir<sup>27</sup>. İnsan, şeytan vesilesiyle kulluğuna değer kazandırabileceği gibi şeytana tabi olduğunda doğru yoldan da çıkabilir.

### 2.3. Dünya Hayatına Bağlanmak

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah (cc), birçok kavim hakkında bilgi vermektedir. Kavimler hakkında verilen bu bilgilerde genel olarak zenginlerin iman yönünden zayıf olup ve peygamberlere zorluk çıkardıklarına dikkat çekilmektedir. Kur'ân, bazı insanların bağ-bahçe, mal, evlat, ilim çokluğu vb. nimetlerle gururlandıklarını, bunun sonucunda da Allah (cc)'a isyan edip kendi toplumlarına muhalefet ettiklerini haber vermektedir.

İnsan, bu dünyaya imtihan için gönderilmiştir. Bu imtihanın bazen nimetlerin bolluğu bazen de kıtlığı ile olduğu Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır: "Andolsun ki sizi

<sup>22</sup> Yûsuf 12/42.

<sup>23</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 34; Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu*, Ankara, DİB. Yayınları, 2007, III, 234.

<sup>24</sup> en-Nûr 24/21.

<sup>25</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sd; İsmail Karaçam ve Dğr.), İstanbul, Azim Dağıtım, 1992, V, 45; Vehbî, Mehmed, *Büyük Kur'ân Tefsîri (Hülâsâtü'l Beyân)*, İstanbul ts, Üçdal Neşriyat, VI, 2511.

<sup>26</sup> Ateş, Ali Osman, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 124.

<sup>27</sup> en-Nisâ 4/76; el-Enfâl 8/48; el-Furkân 25/29; el-Haşr 59/16.

*biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber! ) Sabredenleri müjdele!”<sup>28</sup>. İmtihan her ne şekilde olursa olsun insanın asıl görevi; her halükarda Allah (cc)’ı hatırd tutarak O’nun yolunda gitmektir.*

İnsanın yaratılış itibariyle dünyaya yani mala meyillidir. Bu durum Kur’ân’da şöyle haber verilmektedir: *“Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah (cc)’ın katındadır”<sup>29</sup>. Nitekim Hz. Peygamber de Uhud şehitlerine dua ettikten sonra, ashâbına dönerek; *“Ben sizin bundan sonra Allah (cc)’a küfre döneceğinizden korkmuyorum fakat dünyaya dalıp birbirinize düşmanlık edeceğinizden endişe ediyorum”<sup>30</sup>. buyurarak Müslümanlara dünya hususunda ikazda bulunmaktadır.**

Kur’ân, dünya hayatına dalıp kulluğu unutan, görevini yerine getirmeyen, hatta dünyalık kazanma uğruna Allah (cc)’a şirk koşan, isyan ve günah içinde yüzen inkârcı insanlara şu uyarıyı yapmaktadır: *“İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı, hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler”<sup>31</sup>. Bu âyette görüyoruz ki, Kur’ân, kâfirlerin dünya hayatına aldanıp âhireti terk ettiklerine, dünyaya bağlandıklarına<sup>32</sup>, nefislerini arındırmaya çalışmadıklarına dikkat çekmektedir. Böylece Allah (cc)’ın da onlara cennete girmeyi haram kıldığını, dünya hayatının onları aldattığını, âhireti düşünemez hale getirdiğini bildirmektedir<sup>33</sup>.*

İnsanın ahireti yalanlamasının temelinde dünyada sonsuz yaşama arzusu yatmaktadır. Bu arzu ahireti düşünmeme ve unutma şeklinde tezahür etmektedir<sup>34</sup>. Özetlemek gerekirse, yaratılış amacından sapmış insan ve toplumların genellikle her türlü kötü işleri yaptıkları, Allah’ı hayatlarından çıkardıkları ve dünyaya daldıkları görülmektedir.

#### 2.4. Gaflette Olmak

İnsanın kendisinden haberinin olmaması, durumunun farkına varmaması<sup>35</sup> gibi anlamlara gelen gaflet, birçok tefsirde unutkanlığın eş anlamlısı olarak

<sup>28</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>29</sup> Âl-i İmrân 3/14, 185; el-En’am 6/32; el-Kehf 18/46; el-Hadid 57/20.

<sup>30</sup> Yûsuf Kandehevî, *Muhtasar Hayâtü’s-Sahâbe*, İstanbul, Ravza Yayınları, 2000, s. 287.

<sup>31</sup> el-Enbiya 21/1.

<sup>32</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, V, 419-420.

<sup>33</sup> Hicâzî, Muhammed Mahmud, (trc.: Mehmet Keskin). *et-Tefsîru’l-Vâdih*, İstanbul ts, İlim Yayınları, II, 292.

<sup>34</sup> Öztürk, Yener, *Kur’ânda Âhîret*, İzmir, Işık Yayınları, 2004, s. 84.

<sup>35</sup> Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *Mu’cemü’l-Müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kâhire, Dârü’l Hadîs, 1422/2001, s. 614-615.

kullanılmıştır<sup>36</sup>. Gaflet; bir takım önemli şeylerin idrakine ve farkına varamamak demektir<sup>37</sup>. Unutkanlığa konu olan bazı âyetlerde insanların, yaptıkları işin farkına varmadıkları ve onlardan gafil oldukları yer almaktadır<sup>38</sup>. Diğer bazı ayetlerde gafletin habersiz olma<sup>39</sup> anlamında kullanıldığı görülmektedir. Allah (cc), Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette mü'minleri gafillerden olmamaları hususunda uyarılmaktadır. "Sabah akşam demeden, kendi içinden, korkarak ve yalvararak, alçak sesle Rabbini an ve gafillerden olma"<sup>40</sup>. Bu bağlamda yaptıkları yanlışlardan tevbe etmeyen gafillerin cehennem'e gidecekleri<sup>41</sup> bildirilmektedir.

Yine Kur'ân'da bazı insanların kıymetli şeylerden gaflet ettiklerinden, bunların önemini anlayamadıklarından bahsedilmektedir. Allah (cc), insanı bir damla sudan yarattığını ve mükemmel hale getirdiğini<sup>42</sup> bizlere bildirmektedir. Ancak bazı insanların bu yaratılışı düşünmedikleri, O'na karşı isyan, küfür ve inat yolunu seçtikleri<sup>43</sup>, bunun sonucunda da kulluktan uzaklaştıkları görülmektedir.

## 2.5. Gurura Kapılmak

Kur'ân'daki unutkanlık âyetlerini incelediğimizde muhatapların hak yoldan sapmalarındaki temel etkenlerden birinin de insanların sahip olduğu mal, makam ve şöhretleri olduğu görülmektedir.

İnsanların, gururları sebebiyle iyilik yapmaya yanaşmadıklarına<sup>44</sup>, zengin iken Allah (cc)'ı anmayı akıllarına getirmediklerine<sup>45</sup>, verdikleri sözlerde durmadıklarına<sup>46</sup> dikkatler çekilmektedir. Onların, böylesi bir anlayışa sahip olmaları sonucunda sapıklığa düştükleri, âhiretteki durumlarını düşünmedikleri ve cehennem ateşini hak ettikleri bu âyetlerde belirtilmektedir.

Oysa Kur'ân, bir âyette "Rahmânın öyle kulları vardır ki onlar yeryüzünde sukûnetle (vakarla) yürürler"<sup>47</sup>. buyurularak Allah (cc)'a gönülden bağlanan

<sup>36</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, by. , ty, XXII, 75; Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrü, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azim ve's-Seb'î'l-Meâni*, Beyrut ts, İhyâ-i Turâsî'l-A'rabî, XXIII, 54; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, II, 656.

<sup>37</sup> Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 364.

<sup>38</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001, s. 141.

<sup>39</sup> Yûsuf 12/3; el-Kâf 50/ 22.

<sup>40</sup> el-Â'râf 7/205.

<sup>41</sup> Yunûs 10/7-8; el-Enbiya 21/97.

<sup>42</sup> et-Tîn 95/4; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (trc. Kerîm Aytetin, Hasan Karakaya), İstanbul, Hisar Yayınevi. 1996, V. 61.

<sup>43</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, 75; Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, XXIII, 54.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>45</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>46</sup> el-Â'râf 7/165.

<sup>47</sup> el-Furkân 25/63.

mü'minlere alçakgönüllü olmayı teşvik etmiştir. İnsan için önemli hasletlerden birisi de kötü ahlaklardan sayılan gurur ve kibirden korunmaya çalışmasıdır.

## 2.6. Mü'minlerle Alay Etmek

Kur'ân'da münâfık ve kâfirlerin özellikleri sayılırken, onların Allah (cc)'ın sevdiği mü'min kullarla alay ettikleri ifâde edilmektedir. Bu kimselerin, alayları yüzünden kendilerini ahirette kurtaracak olan imana yanaşmadıkları haber verilmektedir.

İnkârcıların bu tavırlarına müminlerin sadece selâm diyerek karşılık verdiklerini Kur'ân şu şekilde bildirmektedir: *"İşte siz onları alaya aldınız; sonunda onlar (ile alay etmeniz) size beni yâd etmeyi unutturdu, siz onlara gülüyordunuz"*<sup>48</sup>.

Müşriklerin, Hz. Peygamber'in ashâbından Bilal, Habbâb, Ammar, Suheyb (ra) gibi fakir sahâbelerle alay etmeleri üzerine bu âyetin indiği rivâyet edilmiştir. Buna göre âyetin mânası, *"Sizler, O mü'minleri alay konusu edindiniz. Sizin, bu şekilde oluşları yüzünden onlarla meşgul olmanız, Beni unutmaya sebep oldu"*<sup>49</sup>. şeklindedir. Burada, söz konusu müşriklerin, ibâdet eden mü'minleri gördüklerinde kendileri Allah (cc)'a iman etmedikleri gibi, iman edenleri de alaya almalarından ötürü<sup>50</sup> Allah'ın onları azaba uğratacağı bildirilmiştir<sup>51</sup>. Zaten Kur'ân'da kıssası geçen bütün Peygamberlerin, kavimlerinden bazı insanlar tarafından alaya alınıp küçük düşürülmeye çalışıldıkları birçok âyette görülen bir gerçektir.

## 2.7. Mal ve Evlat Sevgisi

Mallar ve çocuklar, insan için dünya hayatının en önemli imtihan vesileleridir. Bunlar, insanlara dünya hayatı için, hem zinet hem de fitne olarak isimlendirilmişlerdir. Allah, insanlardan bu nimetleri, yaratılış amacına uygun şekilde kullanmasını istemektedir.

İnsanın sahip olduğu mal ve çocuklar, zenginliğin birer göstergesidir. Genel olarak Kur'ân'da mal ve mülkün, insanı maneviyattan uzaklaştırdığına vurgu yapılmaktadır<sup>52</sup>. Allah (cc), mal ve evlatların değil, salih amel ve verilen sadakaların insana Allah katında değer kazandırdığını ve bu kişileri, cennetle ödüllendireceğini haber vermektedir<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> el-Mü'minûn 23/110.

<sup>49</sup> Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefatihü'l-Ğayb)*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-A'rabî, 1997, XXIII, 125.

<sup>50</sup> Mehmed Vehbî, *Büyük Kur'ân Tefsîri (Hülâsâtü'l-Beyân)*, IX, 3676.

<sup>51</sup> Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, II, 292.

<sup>52</sup> Kaya, Süleyman, *Kur'ân'da İmtihan*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 264.

<sup>53</sup> es-Secde 32/37-39.



Kur'ân, müslümanları mal ve evlat hususunda uyarılmaktadır; “-Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah (cc)’ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa İşte onlar ziyana uğrayanlardır”<sup>54</sup>. İnsan, bu dünya hayatında kendi varlığının amacından habersiz olduğu zaman, mal ve evlat ona ayak bağı olur, onu oyalar. Yüce Allah (cc), insana yeryüzünde halifelik görevini yerine getirmesi için mal ve evlat bahşetmiştir<sup>55</sup>. Fakat bunlar, insanı Allah (cc)’ı anmaktan alıkoymamalıdır. Bu durum; “Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah (cc)’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar”<sup>56</sup>. âyetinde açıklanmıştır.

İnsan için dünyadaki en önemli nimetlerden ikisi, mal ve evlattır. Ancak bu nimetler insana Allah’ı, yaratılış amacını, hesabı unutturmamalıdır.

## 2.8. İçki İçmek

İslam dini akla büyük önem vermiş, ibadetlerle mükellef olmak için akıllı olmayı şart koşmuştur. Ayrıca aklın korunması için gerekli tedbirleri almıştır. Bundan dolayı akla zarar veren alkol gibi zararlı alışkanlıkları yasaklamıştır.

Allah (cc), pek çok âyetle içkiyi yasaklamıştır. ‘Ey iman edenler, şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları, birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah (cc)’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?’<sup>57</sup>. İçki içmek, imtihan için gönderilen insana zarar vermekte ve onu asıl vazifelerinden alıkoymaktadır. Onun zarar verdiği unsurlardan bir tanesi de akıldır. Oysa İslam dini, insanların korunmasını istediği beş temel esastan birini de akıl olarak ifade etmektedir.<sup>58</sup>

Dinen yasak kılınan içki incelendiğinde insanın sağlığı üzerinde pek çok olumsuz etkisinin olduğu görülmektedir. Alkol alan bir insan kendisine emanet verilen aklını kullanamaz ve mantığını kaybeder. Her türlü kötülüğü yapmaya başlar. Hz. Peygamber’in: ‘İçki bütün kötülüklerin anasıdır’<sup>59</sup> hadis-i de bu konuda içkinin insana yaptırmayacağı bir kötülüğün olmayacağına bir işaretir.

<sup>54</sup> el-Münâfikûn 63/9.

<sup>55</sup> Kutub, Seyyid, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, İstanbul, Hikmet Yayınları, (trc. M. Emin Saraç vd.), 1972, VI, 3580.

<sup>56</sup> en-Nur, 24/37.

<sup>57</sup> el-Mâide, 5/90-91.

<sup>58</sup> Karaman vd., Kur’ân Yolu, II, 336.

<sup>59</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, *Eşribe*, 44.

### 3. KUR'ÂN'DA UNUTKANLIĞIN ÇARELERİ

Her hastalığın bir şifası olduğu gibi unutkanlığın da birtakım çareleri mevcuttur. Önemli olan bu çareleri bulup elimizden geldiğince bu zaftan kurtulmaya çalışmaktır. Kur'ân'da insanın unutkanlığına çare olacak bazı hususlar şunlardır:

#### 3.1. Haramlardan Sakınmak

İnsanın unutkanlığına sebep olan manevi sebeplerden en önemlilerinden birisi haramlarla meşgul olmaktır.

Yüce Allah (cc)'ın ilâhi emir ve yasakları bildirdiği şu âyetlerde haram ve şüpheli şeylerden kaçınmanın yanında, helal nimetleri kullanırken de tasarruf dengesini iyi muhafaza etmenin ve israftan kaçınmanın önemine vurgu yapılmaktadır. *"Bir de akrabaya, yoksula ve yolda kalmışa hakkını ver gereksiz yere saçıp savurma. Zira böylesine saçıp savuranlar, şeytanın arkadaşlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür"*<sup>60</sup>. Âyette, helal ve harama dikkat etmeyen ve ellerinde bulunan nimetleri israf edenlerin Rabbine karşı çok nankör olan şeytanın arkadaşları oldukları belirtilmektedir<sup>61</sup>.

Unutkanlıkla doğrudan ilişkili faktörlerden birisi de haramlara bakmaktır. Nitekim Kur'ân, ardarda iki ayette mü'min erkek ve kadınları harama bakmaktan sakındırmaktadır: *"Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır"*<sup>62</sup>. bu ayette özellikle evin ihtiyacını karşılayan erkeklere uyarı yapılmaktadır. İnsanın dünya ve ahiret hayatında zarara uğramaması için haramlardan kaçınması, Allah (cc)'ın helal kıldıklarıyla yetinmesi gerekir. Harama bakan insanın kalbi kararır, günah işlemeye meyilli olur ki bu, kişinin şeytanın emrine girmesine neden olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye hitaben, *"Bir baktığımda arkadan bir daha bakma, birinci bakış hoş görülür ama ikinci bakışa hakkın yoktur"*<sup>63</sup> buyurarak harama bakmanın insana uygun bir davranış olmadığına dikkat çekmektedir.

İmam-ı Şâfi hocasına hafızasının zayıflığından ve çok unuttuğundan şikâyetinde bulununca hocası kendisine harama bakmamasını ve küçük dahi olsa günahlardan

<sup>60</sup> el-İsrâ 17/26-27.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kuveyt, Mektebetü Tâlibi'l-İ'lm, 1998, II, 370.

<sup>62</sup> en-Nûr, 24/30.

<sup>63</sup> Ebû Dâvûd, *"Nikâh"*, 43.

uzak kalmasını söylemiştir<sup>64</sup>. Son dönem âlimlerimizden Said Nursî de haramlarla meşgul olmanın unutkanlığa sebebiyet verdiği dikkat çekmektedir; *“Bu asırda açık saçıklık yüzünden, hususan bu memalik-i harrede o su-i nazardan su-i istimalât, umumî bir unutkanlık hastalığını netice vermeye başlıyor. Herkes, cüz’î, küllî o şekoâdadır*<sup>65</sup>. Bu açıklamadan anlıyoruz ki o, asrımızda günah ve haramların açıkça işlenmesinden ötürü insanlarda unutkanlığının ve şikâyetlerin arttığına vurgu yapmıştır.

### 3.2. Yaratılış Gayesinden Sapmamak

Kur’ân, insanın yeryüzüne gönderilirken emaneti sahipleneceğine dair söz vermesine temas eder<sup>66</sup>. Bu emanetin ne olduğuna dair müfessirlerin birtakım açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bir kısmı emaneti, Allah (cc)’a kulluk olarak açıklamaktadır. Çünkü bu gerçek, Kur’ân’da; *“İnsanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım”*<sup>67</sup>. şeklinde ifâde edilmektedir. Âyete göre insanların yaratılış amacı; Allah’ı tanımak ve kulluk yapmaktır. Zaten birçok müfessir, buradaki kulluğu Allah (cc)’ı tanıma olarak tefsir etmişlerdir<sup>68</sup>.

İnsanın, yaratılış gayesini bilmesi onun yeryüzündeki en önemli görevinin farkında olması anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber de veda hutbesinde; *“Size iki emanet bırakıyorum, onlara sınıksız sarılırsanız, artık bir daha sapıklığa düşmezsiniz. Onlar, Allah (cc)’ın kitabı Kur’ân ve benim sünnetimdir”*<sup>69</sup>. buyurarak bu duruma temas etmiş ve insanın İslam’ın emir ve yasaklarına uyduğu takdirde doğru yoldan sapmayacağını belirtmiştir.

Kur’ân’da unutkanlığa konu olan şahıslara baktığımızda; onların kendini ve yaratılış gayesini unutmuş, dünyaya bağlanmış kişiler oldukları dikkat çekmektedir. Bu gibi insanların, asıl gayeleri olan Allah (cc)’a kulluğu terk ettikleri gibi ibâdetleri küçümsedikleri hatta o ibâdetlerle alay ettikleri göze çarpmaktadır. İnsan, yapısı itibarıyla her şeyi unutabilir. Fakat Allah (cc), ona hata yapma ve unutmaya zaâflarının yanında hatırlama kabiliyeti de vermiştir.

Allah (cc), insana sadece akıl yeteneği vermekle kalmamış, onu kendi haline bırakmayarak, onu unutulmuş hakikatleri hatırlatmakla görevli elçilerle, kitaplarla ve

<sup>64</sup> Güven, Yusuf, *Gözümü Haramdan Nasıl Korurum*, İzmir, Işık Yayınları, 2010, s. 52, 77–78.

<sup>65</sup> Said, Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2013, s. 96.

<sup>66</sup> el-Ahzab 33/72.

<sup>67</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>68</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, III, 384; Aydın, Hüseyin *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, DİB. Yayınları, 1996, s. 181.

<sup>69</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, es-Sünen, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, Menâsik 57.

kâinattaki âyetlerle desteklemiş, kendisine gerçekleri hatırlatacak uyarılarla donatmıştır<sup>70</sup>.

### 3.3. Bilgileri Tekrar Etmek

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın unutkanlığını engelleyen faaliyetlerden birisi de zaman zaman bilgileri tekrar etmektir. Arapça bir kelime olan tekrar, sözlükte: *“aynı kelimenin veya aynı bir düşüncenin, belli bir davranışın, kasıtsız ya da kasıtlı olarak yeniden söylenmesi, ifade edilmesi veya yapılması vb.”*<sup>71</sup> anlamlara gelmektedir. İnsanın bir şeyi tam manada öğrenebilmesi için zaman zaman onu tekrar etmesi gereklidir. Hem modern bilimler hem de dini kaynaklar bu metod üzerinde önemle durur. Tekrar, kolay ve çabuk kavranabilen bir eğitim metodu olmasının yanında insanın anlamasını kolaylaştıran<sup>72</sup> bilgi ve becerilerin zihinde daha çok kalmasını sağlayan bir yöntem olarak dikkatimizi çekmektedir<sup>73</sup>.

Kur'ân, bünyesinde birçok sanatı barındırdığı gibi tekrar sanatını da en güzel örnekleriyle sergilemekte, insanı sıkmadan hafızalara barındırdığı hakikatleri nakşetmektedir. Kur'ân'da, bazen kelimelerin bazen de âyetlerin tekrar edildiği dikkat çekmektedir. Tekrarı yapılan hususların, genelde îtikâdî, amelî ve ahlâkî konular olduğu görülmektedir.

Kur'ân'daki tekrarların hepsinde ayrı bir ahenk ve incelik vardır. Meselâ şu âyet buna örnek gösterilebilir: *“Öyleyken Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalan sayabilirsiniz?”*<sup>74</sup>. Tekrar tekrar anlatılan kıssalar, okuyanlara ibretlik dersler vermekte ve onların öğüt almaları yönünde uyarılarda bulunmaktadır. Yine bazı âyetler sıklıkla ibâdetleri tekrar ederek onları işlemeye teşvik etmektedir<sup>75</sup>. Allah (cc), emir ve nasihatlerini kulları için zaman zaman tekrar etmektedir<sup>76</sup>.

Hız. Peygamber'in de muhataplarının dini emirleri unutmamaları için Kur'ân gibi zaman zaman tekrar metoduna başvurduğunu görmekteyiz. Muaz b. Cebel'e üç defa seslenip, sonrada gerçekten iman edenin cehenneme girmeyeceğini söylemesi buna örnek gösterilebilir<sup>77</sup>.

<sup>70</sup> El-Â'râf 7/205; el-Müzzemmil 73/8; el-İnsân 76/25.

<sup>71</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, V, 135.

<sup>72</sup> el-İsrâ 17/41; el-Kasas 28/51.

<sup>73</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, VII, 323.

<sup>74</sup> er-Rahmân 55/31.

<sup>75</sup> Sofuoğlu, Mehmet *Tefsire Giriş*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, s. 100.

<sup>76</sup> İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-En'âm*, (trc. Kaya, Süleyman; Duman, Soner), İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 206.

<sup>77</sup> Buhârî, Ebî Abdullah Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, *“İlim”*, 49.

Hz. Peygamber, yeni vahiy geldiğinde âyetleri kelime kelime tekrarlayarak hafızasına almıştır. Bu durum, Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir: *"(Ey Muhammed,) Cebrail sana Kur'ân okurken, unutmamak için acele edip onunla beraber söyleme; yalnız dinle. Doğrusu o vahyolunanı kalbine yerleştirmek ve onu sana okutturmak bize düşer. Biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman onun okumasını dinle. Sonra onu sana açıklamak bize düşer"*<sup>78</sup>.

Hz. Peygamber, bilgilerimizi özellikle de dünya ve ahiret hayatımızı aydınlatan ilahi kitabımızdaki ezberlerimizi zaman zaman tekrar etmemizi şöyle talep eder: *"Şu Kur'an'ı hâfızanızda korumaya özen gösteriniz. Muhammed'in canını kudretiyle elinde tutan Allah (cc)'a yemin ederim ki, Kur'an'ın hâfızadan çıkıp kaçması, bağlı devenin ipinden boşanıp kaçmasından daha hızlıdır"*<sup>79</sup>. Yine o, benzer bir hadiste ümmetine hafızadaki bilgilerin zaman zaman tekrar edilmesini tavsiye ederek bilgilerin tekrar edilmediğinde veya önemsenmediğinde unutulacağını şöyle haber vermektedir; *"Kur'an hâfızı, bağlı devenin sâhibine benzer. Deve sahibi devesini sürekli gözetirse elinde tutar. Eğer onunla ilgilenmezse kaçıp gider"*<sup>80</sup>.

Bir Müslümanın Kur'ân'ı ezberledikten sonra unutmaması hakkında da Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: *"Filân ve filân sûreyi unuttum; ya da filân ve filân âyetleri unuttum demek bir adam için ne kadar çirkin bir şeydir. Belki kendisine bunlar unutturulmuştur"*<sup>81</sup>. Bu hadis-i şerife göre bir kimsenin bilerek veya önemsemediği için Kur'ânı unutmamasının çok çirkin bir davranış olduğuna işaret vardır. Hadisin ikinci bölümünde aslında bu kimsenin "bana bu bilgiler unutturuldu" demesinin daha doğru olacağı haber verilmektedir. Çünkü Haşr süresinde insanın kendi hayrına olan şeyleri unutmamasının temelinde insanın Allah (cc)'ı unutmamasının olduğu gerçeği şöyle vurgulanmaktadır; *"Ey iman edenler! Allah (cc)'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Allah (cc)'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah (cc), yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."* *"Allah (cc)'ı unutan ve bu yüzden Allah (cc)'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir"*<sup>82</sup>.

Netice itibariyle insanın "hafıza-ı beşer, nisyan ile mâlüdür" sözünde de ifade edildiği gibi unutmaya her zaman karşılaşma mümkündür. İnsanın hayatta kendisine gerekli olan bilgileri unutmaması için zaman zaman tekrar yapması son derece önemlidir.

<sup>78</sup> el-Kıyâme 75/16-19.

<sup>79</sup> Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 23.

<sup>80</sup> Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 23; Müslim, "Müsâfirîn", 226.

<sup>81</sup> Müslim, "Müsâfirîn", 230.

<sup>82</sup> el-Haşr 59/18-19.

### 3.4. Kibirten Sakınmak

Kibir lügatte; “kendini müstağni ve büyük görme, üstün görme” anlamına gelmektedir. Büyükleme, Allah’a inananlarda temayüz eden, ahlâkî bir zaaf<sup>83</sup> olarak dikkat çekmektedir. Nitekim şu âyetler buna işaret etmektedir: “Meleklerle: “Adem’e secde edin” dedik. İblis hariç (hepsi) secde ettiler. O ise, diretti ve kibirlendi, (böylece) kafirlerden oldu<sup>84</sup>.” “Göklerde ve yerde olan ne varsa, canlılar ve melekler Allah’a secde ederler ve onlar büyüklük taslamazlar<sup>85</sup>.” Bu âyetler, büyüklemenin bir sonucunu da kulluktan uzaklaşma olduğunu göstermektedir<sup>86</sup>. Bazı peygamberlerin kavimleriyle mücâdele ederken onlardan, büyüklememelerini istemelerine rağmen, onların peygamberlerini güçsüz bulup, karşı çıkarak kibirlenmeleri birçok âyette dile getirilmektedir<sup>87</sup>.

İnsanın, kendini insanlardan büyük görmesi, başkalarına değer vermemesi onun bir takım ahlaki bozukluklara sahip olduğunu gösterir. Hz. Peygamber de büyükleme hastalığından mutlaka kurtulmanın gerekli olduğunu şöyle belirtmektedir: “Kalbinde hardal tanesi kadar iman bulunan bir kimse cehenneme girmez. Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan kimse de cennete girmez<sup>88</sup>.”

Kur’ân’da Firavun, Karun, şeytan vb. şahısların kibir sahibi oldukları özellikle vurgulanmış, onların Allah (cc), âyetler, ahiret, iyilik vb. yüce değerleri unuttukları görülmektedir<sup>89</sup>. Bu örneklerle muhataplar, kibirden sakındırılmakta ve onun zararları hakkında uyarılmaktadırlar.

### 3.5. Allah’ı Zikretmek

Allah (cc)’ı anmak, insanın dünya ve âhiret huzurunu temin edecek en önemli vasıta. İnsan, nefsinin maddi istek ve arzularını doyurarak değil Allah (cc)’ı anarak, gerçek huzura kavuşur. Bu gerçek Kur’ân’da; “Dikkat edin kalpler ancak Allah (cc)’ı anmakla doygunluğa ulaşır<sup>90</sup>.” şeklinde dile getirilmiştir. Yine Kur’ân, Allah (cc)’ı zikretmeyenlerin arkadaşının şeytan olacağını bildirmektedir.<sup>91</sup>

Zikir kavramının Kur’ân’da birçok anlamda kullanıldığı bir gerçektir. Zikir, genel olarak insana yaratıcısını hatırlatacak olan her şeydir. İnsana Rabbini

<sup>83</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1998, s. 259.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/34.

<sup>85</sup> en-Nahl, 16/49.

<sup>86</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1991, s. 193.

<sup>87</sup> el-Âraf, 7/75-76;88;123.

<sup>88</sup> Müslim, “İman”, 147.

<sup>89</sup> Yunus, 10/83; Kasas, 28/77-79.

<sup>90</sup> er-Râd 13/28.

<sup>91</sup> Bkz. “Kim Rahmanın zikrinden yüz çevirirse ona şeytanı Mûsâllat ederiz de kendisine pek yakın olur”, ez-Zuhuf 43/36.

hatırlatacak şeyler ise öncelikle Kur'ân ve kâinattır<sup>92</sup>. Bunların yanında zikir; namaz, dua, tesbih<sup>93</sup> gibi anlamlara da gelmektedir.

Kur'ân'ın dikkat çektiği, bizlere örnekler sunduğu, unutmada insanın gafil olmaması için öncelikle yapılması gerekenler; devamlı olarak Allah (cc)'ı, O'nun verdiği nimet ve ikramları, âhiret ve hesap gününü hatırlayıp ona hazırlık yapmaktır. Bu konuda Kur'ân, bu çeşit unutkanlığın tedavisi için Allah (cc)'ı zikretmenin önemini: *"Unuttuğun zaman Allah (cc)'ı an"*<sup>94</sup>. âyetiyle dile getirir. Allah (cc)'ı zikreden mü'minleri överek onları akl-ı selim sahibi olarak nitelemektedir<sup>95</sup>. Allah (cc)'ın zikri, unutkanlığa ve kalbin gaflete düşmesine karşı bir tedavi olduğu içindir ki, Allah (cc), bize gece ve gündüz, sabah ve akşam vakitlerinde kendisini hatırlayıp zikretmemizi emretmektedir: *"Ey iman edenler, Allah (cc)'ı çokça zikredin. ve O'nu sabah akşam tesbih edin"*<sup>96</sup>.

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, Allah (cc)'ı unutanları; Allah (cc)'tan korkmayan, O'nun hukukunu tanımayan ve O'ndan yardım dilemeyenler olarak tanımlamakta ve bu insanların; varlık şuurlarının silinmiş olduğunu açıklamaktadır<sup>97</sup>. Burada bu kimselerin kendilerini hakka yaklaştıracak amelleri terk ettiklerine ve dünyaya meylettiklerine işaret edilmiş olup mü'minlerin bu gibi durumlardan sakınmaları istenmektedir.

Hz. Peygamber, Kur'an âyetlerini ezberledikten sonra unutmamanın büyük günah olduğunu bildirmiştir. Enes b. Mâlik (r.a.)'den gelen bir rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Ümmetimin sevapları bana arzolundu hatta mescidi temiz tutmak için çıkarıp attığı en ufak bir çöp parçasına varıncaya kadar... Ümmetimin günahları da bana arz edildi. Bir insanın Kur'ân'dan öğrenip te unuttuğu bir âyet ve sûreden daha büyük bir günah görmedim."*<sup>98</sup>

İnsanın dünya ve ahiret huzuruna ulaşması ve kalbinin sükun bulması ancak; hayatını Allah'ı zikrederek, Kur'ân okuyarak ve ibadet ederek yaşamasıyla mümkündür.

### 3.6. Helallerle Yetinmek

İnsanın kendisine verilen nimetlerde yaratıcısı olan Allah'ın izin verdiği sınırdan kalıp, helal dairede hayatını sürdürmesi son derece önemlidir. Bu, onun hem

<sup>92</sup> Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1986, s. 36.

<sup>93</sup> Âl-i İmran, 3/191; el-Â'raf, 7/ 180.

<sup>94</sup> el-Kehf 18/24.

<sup>95</sup> el-Âl-i İmrân 3/190-191.

<sup>96</sup> el-Ahzâb 33/41-42.

<sup>97</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII. 520.

<sup>98</sup> Ebû Dâvûd, *"Salat"*, 27.

kendi imtihanı için hem de Rabbiyle irtibatını sağlayan ibadetleri için önemlidir<sup>99</sup>. Nitekim Rabbimiz peygamber ve onlara tabi olanlara helalle yaşamlarını sürdürmelerini istemektedir: *“Ey peygamberler! Helal ve temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu ben, sizin yaptığınız şeyleri tamamen bilirim.”*<sup>100</sup>

Hz. Peygamber de bir hadislerinde buna dikkat çekmiş; *“Muhakkak ki helal belli haram bellidir. Fakat bunların arasında şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu gafletten bunları bilmezler. Şüpheli şeylerden kaçınan bir kimse dinini, insani kıymetini korumuş olur. Şüpheli şeylere dalan bir kimse ise harama düşme tehlikesindedir. O, tıpkı sınır kenarında hayvan otlatan bir çoban gibidir ki; nerede ise yasak yerde otlatacak. Bilin ki her hükümdarın girilmesi yasak bölgeleri vardır. Allah (cc)’ın, çiğnenmesini yasakladığı sınırlar ise haramlardır”*<sup>101</sup> buyurarak insanların helallerle yetinmelerinin önemini haber vermektedir. Zaten insanların ihtiyaçlarını harama girmeden helal dairede yeteri kadar nimet mevcuttur.

### 3.7. İyilik Yapmak

İyilik sözlükte; *birr, doğruluk, itaat* gibi anlamlara gelirken dini kavram olarak; *iman, doğruluk, Kur’ân ve sünnete uyma, günahları terk etme gibi insana sevap kazandıran ve Allah’ın rızasına vesile olan her türlü hayırlı amel ve güzel davranışlara denir*<sup>102</sup>. Allah (cc), Kur’ân’da kendisine inanan kimseleri, her vesileyle iyilik yapmaya teşvik etmektedir. Bu teşvik bazen tüm insanlara, akrabalara, bazen de fakir ve yetimler gibi toplumdaki değişik zümrelere dir.

Toplumda huzur ve güveni tesis etmek için Kur’ân, birtakım ilkeler ortaya koymuştur. Bunlardan birisini de iyilik olarak belirtmiştir. İnsanlar arasında iyiliğin unutulmamasını âyette şöyle beyan etmiştir: *“(Ey bilginler!) Sizler Kitab’ı (Tevrat’ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”*<sup>103</sup>. Yahudi âlimleri hakkında indiği rivâyet edilen bu âyete göre onlar; insanlara iyiliği emretmekte fakat kendileri Tevrat’ı okudukları halde iyilik yapmayı unutmaktadır<sup>104</sup>.

Onların bu âyette kastedilen iyiliğin ne olduğu hususunda müfessirlerden şu görüşler beyan edilmiştir: Fakirlere Muhammed’e inanun deyip zenginleri

<sup>99</sup> Ergül, Adem, *Kur’ân ve Sünnette Kalbi Hayat*, İstanbul, Altınoluk, 2000, s. 33.

<sup>100</sup> el-Mü’minun 23/51.

<sup>101</sup> Buhârî, *“İman”*, 3.

<sup>102</sup> Karagöz vdğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 73.

<sup>103</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 123; Süyûtî, Abdurrahman Celaleddin, *ed-Durru’l-Mensur fi Tefsiri’l-Me’sur*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1993, I, 156.



bekletmeleri<sup>105</sup>, başkalarına doğruyu gösterme<sup>106</sup>, hayır işleri<sup>107</sup>, insanların sevdiği her iyi ve güzel şey<sup>108</sup>, insanların akrabalarını gözetmesi ve diğer insanlara iyilik yapmak<sup>109</sup> şeklinde açıklanmıştır.

### 3.8. Dikkatli Olmak

İnsanların unutmalarını önlemek için Kur'ân'ın başvurduğu yöntemlerden biri de onun, önemini vurgulamak istediği bazı konulara diğerlerinden farklı olarak yemin, nidâ veya "elâ" kelimesiyle başlayarak insanların dikkatini çekmesidir. İnsanları düşünmeye davet eden bu tür âyetler, onun dikkatini yere, göğe, dağlara, yıldızlara vb. şeylere çekerek Allah (cc)'ın yarattıkları üzerinde tefekkür etmeyi, dikkati yoğunlaştırmayı istemektedir<sup>110</sup>.

Allah (cc), yeryüzünde gezip ibret almaları için geçmiş kavimleri insanların dikkatine sunmaktadır; "Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl tekrarladığını görmüyorlar mı? Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır. -De ki: "Yeryüzünde dolaşın da Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır <sup>111</sup>". Bu âyette, Allah'ı ve O'nunla buluşmayı inkâr eden tüm kâfirlere yönelik bir hitâp vardır<sup>112</sup>. Âyet, onları yeryüzünde dolaşmaya, Allah'ın yaratma ve meydana getirmedeki, canlı-cansız varlıklardaki sanatını ve âyetlerini gözlemlemeye çağırılmaktadır<sup>113</sup>.

### 3.9. Sırât-ı Müstakîm Üzere Olmak

Kur'ân'da unutmayı engelleyen davranışlardan biri de *sırât-ı müstakîm* üzerinde bulunmaktır. İnsanın doğru yolu elbette kendisini yoktan var eden, ona bunca nimeti veren yaratıcısına kulluk yapmak, O'nun emir ve nehiyleri doğrultusunda hayatını sürdürmektir. Kavram olarak İstikâmet; *dinin emirlerini yapma ve yasaklarından kaçınma konusunda devamlı olma, bu konuda gayret gösterme, her*

<sup>105</sup> Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, (trc: Abdullah Öz vd.), Damla Yayınevi. III. Baskı, İstanbul 1997.

<sup>106</sup> Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, I, 287.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 46.

<sup>108</sup> Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (trc; Harun Ünal), İstanbul, 2003, I, 508.

<sup>109</sup> Beyzâvî, Kadî Nasıreddin Ebi Said Abdullah Bin Ömer Bin Muhammed Şirâzî, *Envâru-t-Tenzil ve Esrâru-t-te'vil*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 59.

<sup>110</sup> el-En'am 6/80; el-Â'râf 7/3; en-Nahl 16/17; el-İsrâ 17/41; es-Secde 32/4.

<sup>111</sup> el-Ankebût 29/19-20.

<sup>112</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 366.

<sup>113</sup> Kutub,Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Hikmet Yayınları, (trc. M. Emin Saraç vd.), 3.baskı, İstanbul 1972, V, 2730.

*hususta ifrât ve tefritten sakınarak itidâl yolunda yani sırât-ı müstakîmde yürüme anlamına gelmektedir*<sup>114</sup>.

Kur'ân'da göklerin ve yerin sahibinin yolu olarak belirtilen sırât-ı müstakîm<sup>115</sup>; Kur'ân tarafından inananların, sûrekli zihinlerinde ve gönüllerinde tutmaları gereken bir kavram olarak verilmektedir<sup>116</sup>. Hergün beş vakit namazın her rekâtında okunması şart olan Fatiha Sûresinde insana, "*Bizi sırât-ı müstakîm'e ilet*"<sup>117</sup> şeklinde dua ettirilmesi mânidardır.

İnsanların yaratılış amacından sapmada en temel nedenin; Allah'ın çizdiği yoldan sapma veya onu göz ardı etme olduğu birçok âyette ortaya konmuştur<sup>118</sup>.

### 3.10. Dua Etmek

Dua lügatte; "*çağırarak, seslenmek, istemek gibi*" anlamlara gelirken; dini terim olarak; "*insanın bütün benliğiyle Allah'a yönelerek, maddi ve manevi isteklerini ona arz etmesi*" demektir<sup>119</sup>. Dua bir anlamda Allah ile kul arasında bir diyalog anlamı taşır<sup>120</sup>.

Kur'ân, unutulmamasını istediği bazı hususları dua üslubuyla muhataplarına tekrar etmektedir<sup>121</sup>. Genel manada dua, muhtevası Allah'tan bir şey isteme olan zikirdir. Bu konuda Allah (cc), şu âyette insanlara duanın önemini haber vermektedir: "*Resûlum de ki; duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?*"<sup>122</sup>. Yüce Yaratıcı biz kullarından devamlı olarak dua etmemizi, kendisini hatırımızdan çıkarmamamızı istemektedir.

Allah (cc), kendisine nasıl dua edilmesini gerektiğini de şöyle bildirmektedir; "*-Rabbimize yalvararak ve gizlice dua ediniz. Çünkü O haddi aşanları sevmez. -Yeryüzünde dirlik-düzen sağlandıktan sonra bozgunculuk çıkarmayınız. Allah'a korku ve umut içinde dua ediniz. Hiç kuşkusuz Allah'ın rahmeti iyi işler yapanlara yakındır*"<sup>123</sup>. Bu âyetlerde, mü'minler, O'na en uygun şekilde dua ve yakarıya yöneltiliyor. Duada en güzel üslûbun bağırıp çağırarak değil, gizli ve içtenlikle yakarış olduğu vurgulanıyor.

<sup>114</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 192.

<sup>115</sup> eş-Şûrâ 42 /53.

<sup>116</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1998, s. 480.

<sup>117</sup> el-Fâtiha 1/5.

<sup>118</sup> el-Haşr 59/18-19.

<sup>119</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 266; Karagöz vdğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 128.

<sup>120</sup> Cilacı, Osman, "*Dua*", İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, IX, 529.

<sup>121</sup> el-Âl-i İmrân 3/38; el-Yûsuf 12/101; et-Tâhâ 20/25-28; eş-Şuârâ 26/83-85-87; en-Neml 27/19.

<sup>122</sup> el-Furkân 25/77.

<sup>123</sup> el-Â'râf 7/55-56.

Ayrıca duanın Allah ile kul arasında irtibatı sağlayan en geniş ibadetlerden biri olduğuna dikkat çekiliyor<sup>124</sup>.

Dua, insanın Rabbiyle irtibatını sağlayan süreklilik arz eden bir iletişim aracı olduğu için, inanan bir insan, günde en az beş defa Rabbinin huzuruna durup ona dua etmekte onu unutmadığını ikrar etmektedir.

### 3.11. Hatırlatma

Kur'ân, insan için Allah (cc)'ı hatırlamanın en önemli yolu olduğu gibi aynı zamanda bir öğüt ve hatırlatma kaynağıdır.<sup>125</sup> Kur'ân'da birçok âyette Allah (cc), Hz. Peygamber'e insanlara kendisini, Kur'an'ı, kıyameti ve haşr vb. hususları hatırlatmasını emretmektedir. Konuyla ilgili bir âyette Hz. Peygamber'e şöyle emredilmektedir: *"Bu sana, kendisiyle (insanları) uyarman, mü'minlere öğüt vermen için sana indirilen bir Kitaptır. Artık ondan dolayı kalbinde bir sıkıntı olmasın! Rabbinizden size indirilene (Kur'ân'a) uyun ve Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az hatırlıyor (öğüt alıyor)sunuz!"*<sup>126</sup>.

Unutmanın azaltılması için diğer bir yol; mü'minlerin birbirlerine karşı vazife ve sorumluluklarını hatırlatması ve öğütte bulunmalarıdır. *"Onunla beraber(sen), hatırlatmaya devam et. Çünkü hatırlatma mü'minlere fayda verir"*<sup>127</sup>. Öğüt yani hatırlatma, bu âyetin de açıkladığı gibi mü'minlere fayda vermekte, müslüman olmayanların da hidâyetine vesile olabileceği bildirilmektedir<sup>128</sup>. Bu âyetlerde Hz. Peygamber'in görevinin insanlara emir ve nehiyleri iletmek ve onları tebliğ etmek olduğuna işaret edilmektedir.

Allah'ın yeryüzüne peygamberlerini ve ilahi kitaplarını göndermesi de aslında kullarına birer hatırlatmadır. İnsanın her zaman unutabileceği göz önünde tutularak hatırlatmanın ne kadar önemli olduğunu anlayabiliriz.

### 3.12. Namaz Kılmak

Namaz, Kur'an'da en çok önem verilen ibadettir. İnsanlara emredilen namaz ibadetinin manevi birçok hikmeti olduğu gibi maddi faydaları da bulunmaktadır. Nitekim Kur'an, namazın insanı birçok kötülükten koruyacağını şöyle haber vermektedir: *"(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl Çünkü namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette*

<sup>124</sup> Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîru'l-Münir*, (trc. Hamdi Arslan v.dğr.), İstanbul, Risale Yayınları, 2005, IV, 519.

<sup>125</sup> Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, IV. 49.

<sup>126</sup> el-Â'râf 7/2-3.

<sup>127</sup> ez-Zâriyât 51/55; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 267.

<sup>128</sup> Bkz.: el-İbrâhim 14/52; el-Kasas 28/46; el-Gâşiye 88/21.

*en büyük ibadettir. Allah yaptıklarımızı biliyor*<sup>129</sup>." Elbette inananlar olarak bizler ibadetlerimizi sadece Rabbimizin rızasını kazanmak için yaparız. Fakat namazdaki bazı hareketlerin düzenli bir şekilde yapılması insanın bedeni için de çok faydalıdır. Mesela secde esnasında insanın beynine kanın daha verimli şekilde ulaşması bunun sonucu olarak da beynin daha iyi çalışması bu faydalardandır.

Namazın gün içerisine dağıtılması insan ve sağlığı için son derece önemlidir. Vücudun gerek sabah uykudan kalkması gerekse gün içinde bedeninin veya beynin yorulduğu bir anda abdest alıp namaza durması beden sağlığına son derece olumlu katkı yapmaktadır. Nitekim "*Namaz ve vücut sağlığı*" isimli yazısında Dr. Eda Sedef Sayan namazın beden sağlığına faydalarını şöyle açıklamaktadır: "Rükû ve secdelerde başa daha fazla kan gider. Göz ve baş, namaz kılan kimselerde kılmayanlara göre 80 kez daha fazla kanlanır. Hafıza ile ilgili olan beynin ön lobu, secdede daha fazla kanlandığından secde edenlerde hâfıza bozukluklarına çok daha az rastlanır. Bir insanın beyni günde secdeler sayesinde 80 defa kanla yıkanır. İnsan ayakta iken beyne giden ve beyin için iyi bir besleyici olan glikoz miktarının % 25, rükû halinde % 40, secde halinde ise % 75 oranında olduğu bilinmektedir. Bu da namazın beyin için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır"<sup>130</sup>.

### 3.13. Kur'an Okumak

Yeryüzünde, okunduğu takdirde kendisiyle ibadet olan tek kitap olan Kur'an'ın bir ismi de şifa veren, dertlere derman olan anlamındaki eş-Şafi'dir. Bu anlamda her gün Kur'an'dan bir yer belirleyip okumamız manevi sağlığımız için önemlidir. Kur'ân, şifa kaynağı olduğunu şöyle haber veriyor: "*Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi*"<sup>131</sup>. Hz. Peygamber de bir hadislerinde; *Hafızasında Kur'an'dan hiçbir ezber bulunmayan kişi, harab olmuş bir ev gibidir*"<sup>132</sup>. buyurarak Kur'an okumanın insan için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an okumak insanın ruhunu dinlendirir. Onun dinç kalmasını sağlar. Manevi yönden Kur'an okunan yere melekler geldiğini Hz. peygamber şöyle haber vermektedir: "*Bir cemaat Allah'ın evlerinden bir evde toplanır, Allah'ın kitabını okur ve aralarında müzakere ederlerse, üzerlerine sekînet iner, onları rahmet kaplar ve melekler etraflarını kuşatır. Allah Teâlâ da o kimseleri kendi nezdinde bulunanların arasında anar*"<sup>133</sup>."

<sup>129</sup> el-Ankebût, 29/45.

<sup>130</sup> <http://www.gonuldergisi.com/namaz-ve-vucut-sagligi-dr-eda-sedef-sayan.html>(10.02.2017).

<sup>131</sup> Yunus, 10/57.

<sup>132</sup> Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "*Sevâbu'l-Kur'an*", 18.

<sup>133</sup> Müslim, "*Zikr*", 38.

Yine Kur'ân okunan yerden şeytanlar uzaklaşır<sup>134</sup>. Bu bağlamda unutkanlığa yakalanan müminlerin Kur'an'da özellikle İnşirâh, Fatıha ve Yasin sûrelerini ve 7 şifa âyetlerini bu niyetle okumaları tavsiye edilmektedir<sup>135</sup>.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamak için ondaki duygu, düşünce ve kavramları iyi bilmek gerekir. Bu çalışmamızda Kur'ân'da bulunan ve günlük hayatımızda önemli bir yere sahip olan unutkanlığı ele aldık. Allah (cc) tarafından insanlara rehber olarak gönderilen son ilahi kitapta unutkanlığın nasıl yer bulunduğunu araştırdık.

Elde ettiğimiz bulgular neticesinde Kur'ân'da unutmanın bilinen anlamından ziyade farklı anlamlarda kullanıldığını, genelde ilâhi emir ve yasakların terk edilmesi, sözlerin tutulmaması, onların göz ardı edilmesi gibi anlamlarda kullanıldığını gözlemledik. Genel olarak Allah (cc) ile irtibatı zayıf veya hiç olmayan kişi veya toplumların onun emir ve yasaklarını çiğnediklerini, Peygamber, Kur'ân, mü'minler vb. konularda doğru yoldan saptıklarını, nefis ve hevalarına uyararak zikredilen şeyleri unuttuklarını müşahede ettik.

Kur'ân, bizlere birtakım hastalıklardan bahsederken onların çözüm yollarını da göstermiştir. İnsanın dünya ve ahiret hayatını etkileyen etmenlerden biri olan unutmayı Kur'ân, birçok âyette ele almış, onun sebeplerini ortaya koymuş, ondan kurtulmanın yollarını muhataplarına sunmuştur.

Unutmanın manevi olarak en önemli sebebi Allah (cc)'ı hatırdan çıkarmaktır. Bunun yanında şeytana uymak, haramlara bakmak, içki içmek, dünyaya dalmak insanda unutkanlığa sebep olmaktadır. Buna karşılık Kur'an, unutkanlığa reçete olarak; namaz kılmayı, dua etmeyi, her daim Allah'ı anmayı, hatırlatmayı, kuran okumayı, helalle yetinmeyi, dikkatli olmayı tavsiye etmektedir.

Günümüz yaşam şartlarında insanların unutkanlıkları bir hastalık derecesini almış, bu yüzden insanlar depresyonlara girmeye başlamıştır. Çünkü insanı çok fazla etmen meşgul etmektedir ki insan bunların hiçbirisine yoğunlaşamayınca unutkanlık artmaktadır. Günümüz insan yaşamının her alanında yer alan televizyon, bilgisayar, cep telefonu vb. birçok cihaz insanın beyin yapısını değiştirmekte, insanlarla iletişimini olumsuz etkilemektedir. Tüm bu karmaşadan kurtulmak için insanın Allah (cc)'la irtibatını hiçbir zaman kesmemesi bilakis daha da güçlendirmeye çalışması,

<sup>134</sup> Tirmizi, "Kur'ân", 10.

<sup>135</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, "Büyü", 37; "Tıb", 19.

şeytandan uzak durması, nefesine, gururuna, kibrine aldanmaması unutkanlığı önleme adına insan için en önemli tedavi yöntemleridir.

### Kaynaklar

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, Dârü'l Hadîs, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrü, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Meâni*, Beyrut ts, İhyâi Turâsi'l-A'rabî.
- Ateş, Ali Osman, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, DİB. Yayınları, 1996.
- Beyzâvî, Kadı Nâsıreddin Ebi Said Abdullah Bin Ömer Bin Muhammed Şirâzî, *Envâru-t-Tenzîl ve Esrâru-t-te'vîl*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Buhârî, Ebî Abdullah Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, (trc: Abdullah Öz vd.), Damla Yayınevi. III. Baskı, İstanbul 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Ârabiyye)*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1418/1994.
- Cübûrî, Hüseyin Halef, *Avârîzü'l-Ehliyye İ'nde'l-Usûliyyîn*, Mekke, Ümmü'l-Kurâ, 1408/1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, Altınoluk, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdu'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Okyanüsü'l-basît fi Tercemeti'l-Kâmûs'il-Muhît*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1424/2003.
- Güven, Yusuf, *Gözümü Haramdan Nasıl Korurum*, İzmir, Işık Yayınları, 2010.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, (trc.: Mehmet Keskin). *et-Tefsîru'l-Vâdih*, İstanbul ts, İlim Yayınları.
- <http://www.gonuldergisi.com/namaz-ve-vucut-sagligi-dr-eda-sedef-sayan.html>(10.02.2017).

- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, by. , ty.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kuveyt, Mektebetü Tâlibi'l-İlm, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Ârab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifet, 1422/2001.
- İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-En'âm*, (trc. Kaya, Süleyman; Duman, Soner), İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Karagöz, İsmail ve dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB. Yayınları, 2007, s. 531.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu*, Komisyon, DİB. Yayınları, Ankara 2007.
- Kaya, Süleyman, *Kur'ân'da İmtihan*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebî Abdillah, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l- A'rabi, 1422/2002.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, İstanbul, Hikmet Yayınları, (trc. M. Emin Saraç vd.), 1972.
- Müslim, Ebû'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, (trc; Harun Ünal), İstanbul, 2003.
- Nursi, Said, *Kastamonu Lâhikası*, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998.
- Öztürk, Yener, *Kur'ân'da Âhiret*, İzmir, Işık Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefatihü'l Ğayb)*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l- A'rabî, 1997.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Süyûtî, Abdurrahman Celaleddin, *ed-Durru'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1998.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (trc. Kerîm Aytekin, Hasan Karakaya), İstanbul, Hisar Yayınevi. 1996.
- Tancî, Muhammed, *Mu'cemü'l-Mufasssal fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2003.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001.
- Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1986.
- Vehbî, Mehmed, *Büyük Kur'ân Tefsîri (Hülâsâtü'l Beyân)*, İstanbul ts, Üçdal Neşriyat.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sd; İsmail Karaçam ve Dğr.), Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Kandehlevî, Yûsuf, *Muhtasar Hayâtü's-Sahâbe*, İstanbul, Ravza Yayınları, 2000.
- Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîru'l-Münir*, (trc. Hamdi Arslan v.dğr.), Risale Yayınları, İstanbul 2005.



**SUKUKUN SÖZLEŞME YAPISI**  
**(MÜREKKEP, KARMA VE KENDİNE ÖZGÜ OLUP OLMAMASI**  
**BAKIMINDAN)\***

**Ahmet İNANIR\*\***

**Öz**

Sukuk, günümüz dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan varlığa dayalı menkul kıymetleştirmeden etkilenerek geliştirilmiş çağdaş İslamî sermaye piyasasının en önemli finansal ürünlerinden biridir. Daha önce geliştirilmiş finans ürünlerinin pek çoğunu da içinde barındırmaktadır. Teorikte pek çok sukuk türünün bulunduğu tespit edilmiş, araştırmada ise pratikte en çok uygulanan ve sukukun dayandığı varlığın cinsine göre, “mal satımına dayalı sukuk”, “menfaat satımına dayalı sukuk” ve “ortaklık esasına dayalı sukuk” ele alınarak akit yapıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sukuk, teoride mal, menfaat veya proje satımına dayanır. Bu sayede sahiplerine misli nitelikte ortaklık hakkı sağlar. Bir sukuk ihracı işlemi mal, menfaat veya projenin sahibi olan kaynak kuruluş (sermaye ihtiyacı olan), sukuk çıkaran özel amaçlı kuruluş ve sermaye sahipleri yanında birden fazla sözleşmede bir akitte birleşir. Bu birleşme mürekkep, karma ve kendine özgü bir şekilde de olabilir. Bu makalede mürekkep, karma ve kendine özgü olup olmaması bakımından sukukun sözleşme yapısı incelenmektedir. Araştırma neticesinde sukukun birçok türü olduğu görülmüş, bunlardan bir kısmının mürekkep, diğer bir kısmının ise karma akid olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Fıkıh, Finans, Sözleşme, Sukuk.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 05.10.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 28.11.2017

\*\* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.inanir52@gop.edu.tr.

**THE CONTRACT STRUCTURE OF SUKUK  
(IN TERMS OF WHETHER IT IS UNITED, MIXED OR SUI  
GENERIS)**

**Abstract**

The sukuk is widely used in today's world. It can be said that sukuk is one of the most important financial products of contemporary Islamic capital market developed by being affected by asset-based securitization. It contains many of the previously developed financial products in itself. It has been found that there are many sukuk types. The present study deals with the most widely used ones, namely "contractual sale based sukuk", "benefit based sukuk" and "sukuk based on partnership basis". Thus the study tries to determine the contracting activities. Theoretically the sukuk is based on the goods, the sale of interests or projects. Thus, it gives the owners a right to partnership in fungible terms. In the process of exporting a sukuk, the source organization that owns the goods (the organization that needs capital), the special purpose institution that establishes the sukuk and the capital owners are merged into one contract. This combination may be in an united, mixed and sui generis form. This article examines the contract structure of sukuk in terms of united, mixed and specific. As a result of the study it has been seen that there are several types of sukuk. some of which are united contracts and the rest are mixed contracts.

**Keywords:** Islam, Fiqh, Finance, Contract, Sukuk.

**Giriş**

İnsan, tabiatı gereği mala muhtaçtır ve neredeyse bütün hayatı ona sahip olma arzusuyla doludur. Onun ihtiyaçlarını gidermek için edindiği şeylere *mal*, elde edilen mallar yığına *servet*, sahibine gelir getiren her çeşit vasıtaya da *sermaye* denir. Günümüzde sermaye denildiğinde ilk olarak akla gelen şey paradır.

Fâtiha sûresinde “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verilenlerin yoluna ilet”<sup>1</sup> âyetinde dikkat çekilen hususlardan biri de nimetin kendisinin istenmemesi, yalnızca ona ulaştırılan yolun arzu edilmesidir. Meselâ birisinden on lira istemekle, daima on lira kazandıracak bir yol, bir sebep istemek birbirinden farklıdır. Nimetlenenler, sadece iktisadi hayatta başarılı olanlar değil, aynı

---

<sup>1</sup> Fatiha, 1/6-7.

zamanda Allah'ın çizdiği hak yoldan giden kimselerdir.<sup>2</sup> Nitekim Yüce Allah (c.c.) bolca nimet elde etme yolunun kitabı doğru anlamak ve uygulamaktan geçtiğini ifade etmektedir: “Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından kendilerine indirileni (Kur'an'ı) gereğince uygulasalardı, elbette üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdi...”<sup>3</sup> Rızık kapılarının açılmasıyla vahyin doğru anlaşılması ve uygulanmasının doğru orantılı olduğu söylenebilir. Öyleyse Allah'ın rızasını kazanmanın yollarından biri de helal nimet elde etme yollarının araştırılmasından geçmektedir.

Servetin sermaye haline dönüştürülmesi, yatırım vasıtalarının çeşitlendirilmesi, finansman maliyetlerinin düşürülmesi ve kredi riskinin azaltılması gibi birçok sayıda yararı bulunan menkul kıymetleştirme ülkede iş ve istihdamı ziyadeleştiren, yatırımların çoğalmasına ve dolayısıyla toplumun refah düzeyinin artmasına katkıda bulunacak çok önemli fırsatlar sunmaktadır.<sup>4</sup> Bu yüzden yeni kazanç yolları aramak, mevcut imkânlardan iktisatlı bir şekilde yararlanmak Müslümanın temel uğraş alanlarından biridir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) akmakta olan bir nehir kenarında olursa dahi abdest alırken suyun israf edilmesini doğru bulmadığı düşünülduğünde kaynakların atıl bir şekilde bırakılması da israfın farklı bir boyutudur.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ilk yıllarında diğer pazarlara alternatif rekabet edebilir yeni bir pazar kurma arayışları, İslam'ın, pazarı inanç dünyasının bir parçası olarak önemseydiğini göstermektedir.<sup>6</sup> Bu bağlamda İslâm bir din olarak akidler alanında sömürü ve adaletsizliği ortadan kaldırmaya yönelik düzenlemeler öngörmüş, alternatif olarak da karşılıklı rızaya dayalı hakkaniyet ölçülerini koymuştur. Bunlar dışındaki iktisâdî ilişkileri mümkün mertebe, kendi mecrasında bırakmaya gayret göstermiş; daha sağlıklı yürüyebilmesi ve oluşabilecek mağduriyetlerin telafisini sağlamaya yönelik olarak da koruyucu, önleyici ve denetleyici diye bilinen büyük bir kısmı hukûkî, diğer bir kısmı ise bunları tamamlayıcı ve destekleyici özelliklerde ahlâkî tedbirler almıştır. Müdahaleyi ise ancak çok zorunlu ya da esaslı konular üzerinde yoğunlaştırmıştır.<sup>7</sup> Nitekim faiz yasağı da Müslümanları, zamanın

<sup>2</sup> Celal Yeniçeri, *İslam İktisâdının Esasları*, İstanbul: Şamil Yay., 1980, s. 31.

<sup>3</sup> Maide, 5/66.

<sup>4</sup> Ali Ceylan- Turhan Korkmaz, *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*, Bursa: Ekin Kitapevi, 2000, s. 337-338.

<sup>5</sup> İbn Mâce, Tahâret, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yay., 1982, II, s. 221.

<sup>6</sup> M. J. Kister, “Peygamber'in Pazarı”, (Trc. Eden: Abdullah Kahraman), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VI/II, (2002), 25-29.

<sup>7</sup> Şevket Topal, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: VI/I, (2005), s. 213-226.

tefecilerinin elinden kurtarma ve iktisadi bağımsızlığa yönelik düzenlemeler çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu yüzden faizsizlik ilkesi İslami finans sisteminin temel özelliklerinden biridir.

Akidler, insanların mal ve hizmet değişimi için kullandıkları hukûkî araçlardır. Sosyal ve iktisâdî gelişmeler sonucunda insanların ihtiyaçları değişmekte ve bu değişimi karşılamak üzere yeni akid çeşitleri geliştirilmektedir. Bu bakımdan akidler, canlı organizmalar gibidir; asırlar içinde doğarlar, birleşirler, ayrılırlar bazen de işlevlerini kaybederek adeta ölürler ve yerlerini başka akidler alır. Dolayısıyla Müslümanların akid sistemi, klasik fıkıh kitaplarında yer alan sözleşmelerle sınırlandırılmaz.<sup>8</sup>

Günümüz dünyasında taraflar mevcut hukuk sistemlerinde tanımlanan tipik akidlerle işlemler yapmak zorunda kalmamakta bazı sınırlamalarla beraber bileşik, karma ve kendine özgü vb. gibi sözleşmeler yapabilmektedir. Bugün yeni akid türlerini geliştirmek üzere “finans mühendisliği” denen yeni bir iş kolu vardır. Ancak finansal mühendislik yoluyla üretilen her sözleşmenin piyasa tarafından tutulduğu anlamına da gelmez. Çünkü bunların bir kısmı benimsenirken önemli bir kısmı ise konulduğu amaca hizmet etmekten uzak kaldığından dolayı varlığını devam ettiremez. Araştırma konusu olan sukuk akdi de faizsiz finans alanında yaşanmış pek çok deneyim sonucu, girişimci, yatırımcı sermaye sahibi ve mâlî araçların ihtiyaçlarına cevap vermek üzere geliştirilmiş pek çok faydaları bulunan uluslararası bir sözleşmedir.<sup>9</sup>

Her sözleşme ait olduğu inanç ve düşünce sistemlerinin izlerini taşır. Haliyle kapitalist finans kültürünün eseri olan menkul kıymetleştirme de faizli sistem içinde geliştirilmiş bir üründür. Bunların olduğu gibi Müslümanlar tarafından benimsenmesi faizsizlik ilkesi başta olmak üzere İslam’ın gözettiği temel ilkelerin ihlal edilmesi sonucunu doğuracaktır. Ancak bu ilkeler ihlal edilmeden benzer sözleşmeler üretilebilir. Bu akidlerin sağlamış olduğu imkânlardan istifade edebilir. Bunların kapitalist finans sisteminin ürünlerinin doğrudan veya dolaylı bir şekilde taklidi olduğuna dair bazı itirazların olması söz konusu akidlerin meşruiyetiyle ilgili değildir. Zira Hz. Peygamber’in ilgâ, ıslah ve ibkâ şeklinde bu alanda yaptığı düzenlemeler genellikle Câhiliye dönemi Araçlarının öteden beri kendisiyle borç münasebetleri tesis ettikleri akidlerdir.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ahmet İnanır, *İslâm Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*, Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015, s. 17.

<sup>9</sup> Servet Bayındır, *Fıkhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans* (Para ve Sermaye Piyasaları), Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2015, s. 120-137.

<sup>10</sup> İnanır, *İslâm Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 18-19.

Kısaca başta sukuk olmak üzere faizsiz finans işlemlerinde kullanılan sözleşmelerin batıdaki örneklerin benzeri olması aslında bir kusur değildir. Aksine yaşanmış bir insanlık tecrübesinden adalet ve hakkaniyet ilkeleri bağlamında istifade edilmesi şeklinde düşünülebilir. Hatta dünyadaki birçok ülke İslam dünyasındaki mevcut petro-dolarlara ulaşabilmek için sermaye sahiplerinin dini hassasiyetlerini de gözetmeye çalışmakta ve İslâmî etiketli birçok finansal ürünü geliştirmektedirler. Dünyada ilk sukuk çıkaran şirketin “SHELL Malezya” adlı İslami hassasiyeti olmayan, meseleye tamamen ucuz finansman temin etme yolu olarak değerlendiren İngiliz kökenli bir firma olması da bu gerçeği yansıtmaktadır.<sup>11</sup>

Araştırma konumuz olan sukuk, gerek devletler gerek ise şirketlerin ihtiyaç duyduğu finans sağlamaya yönelik bir akid türü olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim her geçen gün büyümekte olan faizsiz finans sektörü, sukuku bir araç olarak kullanmaktadır. Bu durum sukukun İslam hukuku açısından incelenerek akid yapısının tespit edilmesini ve buradan hareketle helal ve haramlığının açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca bu mesele sadece İslam hukukunun ve hukukçuların sorunu değildir. Günümüz pozitif hukukçuları da bileşik, karma ve kendine özgü akidlerin ortaya çıkardığı hukûkî karmaşıklığı gidermek amacıyla çeşitli çalışmalar yapmaktadır.<sup>12</sup>

Sukuk, İslam hukuku açısından meselenin daha çok “*bir satışta iki satış yasağı*” kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olumsuz bazı yaklaşımlar faizsiz finans kuruluşlarının kullandığı bu ürünlerin meşrûiyetini tartışılır hale getirmekte ve bu kuruluşların toplum nezdindeki güvenilirliğine zarar vermektedir. Bu çalışma, faizsiz finans kuruluşlarının kullandığı sukuk akdinin sözleşme yapısını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla mürekkep, karma ve kendine özgü olup olmaması bakımından akidlere kısaca yer verilecektir.<sup>13</sup>

## 1. Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından Akidler

### 1.1. Mürekkep Akid

<sup>11</sup> Necdet Şensoy, “İslâmî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukuk Uygulamaları”, *Fıkhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzâkereler-, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 27-28 Nisan 2012, Konevi Kültür Merkezi, Konya: Meram Yay., İstanbul: Ensar Yay., 2012, s. 334-335.

<sup>12</sup> Erden Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akid*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (Yay. No: 291), Ankara 1971; Erdem Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz (Karma ve Kendine Özgü) Sözleşmeler*, İstanbul: Legal Yay., 2008.

<sup>13</sup> Mürekkep, karma ve kendine özgü akid tanımlarıyla ilgili kısım “İslâm Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları” adlı eserden yararlanılarak hazırlanmıştır. (Bkz. İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, s. 63-68)

Mürekkep akid; “en az iki veya daha fazla tipik akdin aslî ve yan edimlerinde bir değişim olmadan ve bir akdin muteberliği diğerinininkine bağlı kılınacak şekilde, şart koşma veya birleştirme yoluyla bir akidde birleşmesidir.”<sup>14</sup> Burada tipik akidleri; birbiriyle uyumlu, aşamalı, ayrılma ve parçalanma kabul etmeyecek şekilde tek bir akid olacak biçimde birbirine bağlayan bir bağ (rabt) bulunmalıdır. Bu bağ da genellikle akidlerle birlikte birbirini takip eden vaadlerle oluşur.<sup>15</sup> Münferit akidler arasındaki bu bağlılığın ifade ettiği anlam, birinin muteber olmaması veya ortadan kalkması halinde, diğerinin de muteber olmayacağı veya ortadan kalkacağıdır. Böylece her bir akdin varlığı ve muteberliği, diğer akdin de varlığının ve muteberliğinin zımnî şartını veya hiç olmazsa temelini teşkil eder.<sup>16</sup> Sözleşme esnasında ileri sürölen şartlar, akdi bir şeye bağlama (ta’lik) ve menfaatin istisnası gibi meseleler, mürekkep mâlî akidlerle ilişkili fakat terkip olmadığından mürekkep mâlî akidler kapsamının dışında kalmaktadır.

Mürekkep mâlî akidler genelde iki şekilde kurulmaktadır: Birincisi “evini bana satman şartıyla arabamı sana satarım gibi” bir akidde bir başka akdin şart koşulması (el ukûd’ul-mütekâbile) şeklindedir. Diğeri ise bir ıvazla “1000 liraya sana dairemi sattım ve arabamı da bir yıllığına kiraladım gibi” veya iki ıvazla “Evimi 100.000 liraya sattım arabamı da aylık 10.000 liraya kiraladım” şeklinde bir akidde en az iki akdin birleşmesi (el-ukûdu’l müctemia) yoluyla olur.<sup>17</sup>

Mürekkep sözleşmelerde tarafların ihtilaf etmeleri halinde uygulanacak hukuk sorunu yoktur. Meselâ şart koşma yoluyla satım ve kira akdinin birleştiği bir mürekkep mâlî akidde her sözleşme tipine ait hükümler uygulanır.<sup>18</sup> Çeşitli gerekçelerle bu akidlerden biri ortadan kalktığında, diğeri de tek başına bir hüküm ifade etmeyecek ve akid mevkûf hale gelecektir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Hammâd, *el-Ukudü’l-mürekkebe fi’l-fikhi’l-İslâmiyyi*, 7; Nezih Hammâd, *Kadâyâ Fıkhiyye Muasıra fi’l-Mâlî ve’l-İktisad*, I. Baskı, Darü’l-Kalem, Dimeşk 1421/2001, 249; Hamid Fahri Azzâm, “Hükümü ictimâ’ul-ukûd fi safkatin vâhidetin-Dirâsetün Te’siliyyetün Tatbikiyyetün Muâsıratün”, *Mecellet’ün-Ürdüniyyetün fi’d-dirâseti’n-İslâmiyye*, Ürdün 1428/2007, cilt: III, sayı: 1, s. 168; Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akid*, s. 103; Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 72; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İmrânî, *el-Ukudü’l-maliyyeti’l-mürekkebe: dirâsetün fıkhiyyetün ta’siliyyetün ve tatbikiyyetün* (Riyâd: Dâr-u Künüzü İşbiliyâ, 1431/2010), s. 46. Nezih Kemal Hammâd, “el-Muvâtaatü alâ icrâi’l- ukûdi’l müteaddideti fi safkatin vâhidetin”, *Mecellet-ü mecmei’l-fikhi’l-İslâmiyyi*, sayı: 27, 1426/2005, s. 93; İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 63.

<sup>15</sup> Hammâd, *el-Ukudü’l-mürekkebe fi’l-fikhi’l-İslâmiyyi*, 7; a.mlf., “el-Muvâtaatü alâ icrâi’l- ukûdi’l müteaddideti fi safkatin vâhidetin”, 93; İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 63.

<sup>16</sup> Kuntalp, s. 103.

<sup>17</sup> Hammâd, Nezih Kemâl, *el-Ukûdü’l-mürekkebe fi’l-fikhi’l-İslâmiyyi*, Dimeşk: Dâru’l-kalem, ,1325/2004, s. 7; İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 64.

<sup>18</sup> Halil Akkanat, Emrehan İnal ve Dęr., *Özel Borç İlişkileri (Ders Notları)*, 8, Erişim, 07 Haziran 2015. [http://hukuk.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2015/01/ders\\_notlari.pdf](http://hukuk.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2015/01/ders_notlari.pdf).

<sup>19</sup> İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 64.

## 1.2. Karma Akid

Literatürde farklı tanımları bulunsa da temel unsurları itibariyle karma akid, çeşitli akid tiplerinin asıl ya da yan edimlerinin kanunun öngörmediği şekilde tek bir sözleşmede bütünleşmesidir.<sup>20</sup> Kuntalp, karışık muhtevalı akid şeklinde ifade ettiği karma akdi şu şekilde tanımlamaktadır: “Karışık muhtevalı akid tipleri edimin muhteva ve yüklenilme biçimine bağlı akidlerin esaslı unsurlarını kısmen veya tamamen kanunun öngörmediği bir bütünlük içinde birleştiren tek bir akiddir.”<sup>21</sup> Meselâ bire bir tipik edimli karma akidde tek bir akidde karşılıklı olarak konumlanmış iki farklı tipten edim borcu bulunmaktadır.<sup>22</sup> Kiralanan şeyde yapılacak tamir mukabilinde iki yıl boyunca kira parası ödemediği oturmaya dair akidde bir taraftan istisna’akdine ait onarım edimi mukabili, diğer tarafta ise kira akdine ait gayr-i menkulden yararlandırma edimi karma akde örnek verilebilir.<sup>23</sup> Otelcilik sözleşmesi de bire çok tipik edimli karma sözleşmelere örnek verilebilir. Zira bu akid kendi içinde kira, satım veya istisna’ve hizmet akidlerine ilişkin unsurları birleştirmektedir. Otel odasının kiralanması yönünden kira, yapılan temizlik vb. hizmetler için iş akdi, otelde yenecek yemekler yönünden bey’ veya istisna’, emtia açısından da vedâ akdini içermektedir.<sup>24</sup>

Karma akidlerle mürekkep akidler arasındaki birleşmenin niteliği birbirinden farklılık arz eder. Karma akidde her bir akdin parçalanmış unsurlarının bir araya gelmesi söz konusudur.

Karma sözleşmeler, hukuk kurallarının uygulanması bakımından da mürekkep sözleşmelerden farklıdır. Burada uygulanacak hüküm konusunda farklı görüşler bulunmaktadır:

### 1.2.1. Soğurma (İmtisas) Görüşü

Akidlerde teklik ilkesi yanlısı saf imtisas görüşü, karma sözleşmede baskın edim tipine ilişkin kuralların uygulanması gerektiğini savunur. Saf olmayan imtisas yaklaşımı ise baskın sözleşme tipine ait hükümlerin baskın olarak uygulanması durumunda somut olayda yetersiz kaldığı hallerde taraf iradeleri dikkate alınarak tali akid tipine ait hükmün de uygulanacağını savunur.

<sup>20</sup> Erdenk, *İş Hukukunda İmsiz Sözleşmeler*, 43; İmrânî, *el-Ukudü'l-maliyyeti'l-mürekkebe*, 52-53; İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, s. 65.

<sup>21</sup> Kuntalp’ın kitabının diğer baskısında parantez içinde “*Karışık Muhtevalı Akid (Karma Sözleşme)*” ifadesini kullandığı görülmektedir. (Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akid*, s. 23-24, 102).

<sup>22</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akid*, s. 102.

<sup>23</sup> Başka karma sözleşme örnekleri için bkz. Erdenk, *İş Hukukunda İmsiz Sözleşmeler*, s. 48-50;

<sup>24</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akid*, s. 11-12.

Bu yaklaşım doktrinde “sözleşme özgürlüğü ilkesine” temelden aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit edilmektedir.<sup>25</sup>

### 1.2.2. Terkip Görüşü

Terkip görüşüne göre karma sözleşmedeki her unsura, ait olduğu sözleşme tiplerine ait hükümler uygulanmalıdır. Ancak bu görüş karma sözleşmeyle gerçekleşen yapısal birliği bozduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.<sup>26</sup>

### 1.2.3. Kıyasen Uygulama Görüşü

Karma sözleşmelerde hangi hukuk kurallarının uygulanacağı konusundaki ihtilafta, karma sözleşmelerin kanunda düzenlenmemiş olması nedeniyle, hükümler doğrudan değil kıyasen uygulanmalı görüşü de ileri sürülmektedir.<sup>27</sup>

### 1.2.3.4. Her Somut Olayın Özelliğine Göre Değişik Görüşlerin Uygulanması Görüşü

Karma sözleşmeler belirli tiplere ait olmaması nedeniyle yukarıda yer verilen görüşler her ne kadar tutarlı ve haklı gerekçelere sahip olsa da tüm karma sözleşmeleri kapsayacak özellikte değildir. Bu nedenle her olayın niteliğine göre farklı görüşlerin uygulanması görüşü ön plana çıkmaktadır. Hâkim, yorumunda tarafların iradesini ve dürüstlük kuralını dikkate alır. Sözleşmede eksiklik tespit ettiği takdirde hâkim, genel hükümlerle bu eksikliği tamamlamaya çalışır. Bunlar da çözüm için yetersiz kalıyorsa kanun boşluğundan bahsedilir. Hâkim, önce örf ve âdete bakar, yoksa akit tiplerine ilişkin kuralları kıyasen uygular, bunun da mümkün olmadığı durumlarda hukuk (ictihad) yapar.<sup>28</sup>

## 1.3. Kendine Özgü Akid (Atipik/Sui Generis)

Kendine özgü sözleşmeler; franchising ve sponsorluk sözleşmesi gibi hukuken düzenlenmemiş, tipik sözleşmelerin hiçbirine ait olmayan unsurları kısmen veya tamamen barındıran ve bu özelliğiyle tam anlamıyla yeni bir oluşum olan akidlerdir.<sup>29</sup>

Toplumun değişimine paralel olarak kendine özgü yeni sözleşmeler ortaya çıkabilmektedir. Bunlar hukukun kendisini tanımasıyla, bu özelliğini kaybederek isimli akidlere dönüşür. Aynı anda hem tipik hem de kendine özgü

<sup>25</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, s. 122-125; Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 51-52.

<sup>26</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, s. 124-125; Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 53-54.

<sup>27</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, s. 126, 142-143; Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 54-57.

<sup>28</sup> Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, s. 148; Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 58-59; Akkanat ve dğr., *Özel Borç İlişkileri*, s. 8-9

<sup>29</sup> Erdenk, *İş Hukukunda İsimsiz Sözleşmeler*, s. 68-69; Akkanat ve dğr., *Özel Borç İlişkileri*, s. 8.



edimler içeren akidlerin karma mı yoksa kendine özgü sözleşme mi kabul edileceği konusu pozitif hukuk öğretisinde tartışmalıdır.<sup>30</sup> Bu sözleşmelerin yasalarda yer alan belirli tiplere ait olmaması nedeniyle hâkim, yasaların izin verdiği ölçüde genel maksatları ve örfü de dikkate alarak “akidlerde asıl olan mübahlıktır” ilkesi doğrultusunda kanundaki boşluğu doldurur.<sup>31</sup>

Çalışmanın bu aşamasında kısaca sukuku tanıtarak sözleşme yapısını incelemeye çalışacağız.

## 2. Sukukun Tanımı, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

### 2.1. Tanımı

Sâkk (çoğulu sukuk) Arapça bir kelime olup “yazılı belge, resmî tutanak” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla çeşitli muamele, ikrar ve edimleri yazılı olarak belgeleyen istihkak senedi, ödeme emri, çek, temliknâme, icâre ve borç senedi gibi birçok resmî veya kıymetli evrak sâk olarak adlandırılmaktadır.<sup>32</sup>

Terim olarak sukuk ise, mevcut mal (ayn), menfaat veya hizmet ya da belirli bir proje veya özel bir yatırım faaliyeti halindeki varlıklar üzerinde şâyii müşterek mülkiyeti ifade eder bir şekilde ve birbirine eşit değerde ihraç edilen sertifikalardır.<sup>33</sup> Bu tanıma göre sukukun; ihraç edildikten sonra eşit payları temsil eden; ihraçtan elde edilen tutarlar önceden belirlenen yatırımlarda kullanıldığı; yapılan yatırımın çeşidine göre duran varlıklar vb. üzerindeki haklar ve payların temsil edildiği veya bir projede ya da hususi bir yatırım alanında ortaklık hakkı veren sertifikalar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

Sukukun teoride sahipliği temsil eden bir finansal araç olmakla birlikte, uygulamada borca dayalı finansal araç gibi işlem gördüğü iddia edilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre sukukun, “tahvil ve bono gibi finansal sertifikanın eşdeğeri şeklinde fıkha dayalı olarak üretilmiş belli özellikleri olan bir menkul değer” olduğu söylenebilir.<sup>35</sup> Sukukun tam olarak anlaşılabilmesi biraz da faizli bankacılığın (geleneksel bankacılık) temel ürünlerinden menkul kıymetin ne olduğunun bilinmesine bağlıdır.

<sup>30</sup> Erdenk, *İş Hukukunda İsimli Sözleşmeler*, s. 68; Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, s. 13.

<sup>31</sup> İnanır, *Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, s. 68.

<sup>32</sup> Cengiz Kallek, “Sak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2008, cilt: XXXV, s. 584; Bayındır, *Fikhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans*, s. 98.

<sup>33</sup> Bkz. Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, (Trc. Eden: İshak Emin Aktepe/Mehmet Odabaşı), İstanbul 2012, 370; Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 98.

<sup>34</sup> Şensoy, “Sukuk Uygulamaları”, s. 334.

<sup>35</sup> Şensoy, “Sukuk Uygulamaları”, s. 334.

Menkul kıymet, bir varlık (mülk), bir ekonomik kişilik veya bir ekonomik kişiliğin borcu üzerinde sahiplik ilişkisini temsil eden finansal bir araçtır. Menkul kıymetleştirme ise finansman sağlamak amacıyla doğrudan kredi almak yerine, bir gerçek veya tüzel kişinin ticari faaliyetlerinden kaynaklanan varlıklarını veya gelecekteki gelirlerini karşılık göstermek suretiyle borçlanma senedi (tahvil/menkul değer çıkarılması) ihraç ederek finansman sağlanmasıdır. Geleneksel finansal sistem tahvil ihraç ederken faiz aracını kullanır ve dolayısıyla tasarruf sahiplerine verdiği faizi kredi kullananlardan alır.<sup>36</sup> Sukuk ise İslam'a göre haram olan faiz kazancı yerine tanımında da ifade edildiği üzere ortaklık veya ticaret sözleşmeleri yapılarak kâr-zarar paylaşımına dayalı olarak yatırımcısına helal kazanç sunma iddiası taşıyan menkul kıymetlerdir.

Devletler ihraç işleminin güvenilir bir şekilde yapılabilmesi için çeşitli yasal düzenlemeler yapar. Bu bağlamda öncelikle özel amaçlı bir kuruluşun (Special Purpose Vehicle: SPV) kurulması gerekir. Bu şirket menkulleştirme süreci ve ihracın yönetilmesi amacıyla kurulan özel amaçlı bir kuruluştur. Bu kuruluşları ancak bankalar, aracı kurumlar vb. yasa tarafından kendisine izin verilen işletmeler kurabilir. Kurulan bu şirket, yatırımcıların sermaye ve getiri akışını güvenli bir şekilde idare edebilmesi adına esas sözleşmesi dışında hiçbir ticari faaliyette bulunamaz, yatırımcısının aleyhine borçlanamaz ve uhdesindeki varlıkları amacı dışında kullanamaz. Menkulleştirilmiş varlıklar sahipleri tarafından, sukuk sahibi adına idare edilmesi ve yatırım sertifikasının çıkarılması için, özel amaçlı bu kuruluşlara devredilir. Sukuk sahibi kaynak kuruluşlar, az da olsa bankalar veya banka olmayan İslami finans kuruluşları olabilir fakat genellikle hükümetler veya büyük şirketlerdir. Bunlar varlıklarını özel amaçlı kuruluşlara satan ve buradan elde edilen fonu kullanan kurumlardır. Bir sukuk ihracında yatırım bankaları, üzerinde uzlaşılan ücret mukabilinde, ihraçların satış güvencesini sağlama ve yeni müşteriler bulma hizmeti veren aracı kuruluşlardır. Bu hizmeti Katılım bankaları ve İslami fonları da bulunan daha çok uluslararası bankalar ile ortak satış ağını kullanarak yaparlar. Sukuk talep eden yatırımcılar ise genellikle merkez bankaları, katılım bankaları, banka

<sup>36</sup> Nurcan Öcal, *Türkiye'de Menkul Kıymetleştirme Uygulaması, Etkileri, Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Ankara 1997, s. 4; Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 330; Servet Bayındır, "Menkul Kıymetleştirme Uygulamaları ve Fıkıhtaki Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, (2007), 251; Erişim 21 Haziran 2016, <http://www.tuketicifinansman.net/2007/11/menkul-kiymetlestirme-nedir-menkul.html#ixzz4CDyvFUK7>.

olmayan finans kuruluşları ve özel amaçlı kuruluşlar tarafından ihraç edilen menkul kıymetleri talep eden bireysel yatırımcılardır.<sup>37</sup>

Türkiye örneğinde bir işletmenin sukuk ihracında bulunabilmesi için yapması gereken ilk iş bir varlık kiralama şirketi (VKŞ) kurmasıdır. Ayrıca son kullanıcısının veya kaynak kuruluşun, özel amaçlı şirketin ihraç edeceği sertifikanın değerinden en az %10 daha fazla değerli bir varlığı teminat olarak göstermesi gerekir. Devletin şirkete el koyması durumunda, devlet söz konusu dayanak varlık veya haktan sukuk yatırımcısının teminatı olması dışında yararlanamaz, haczedemez, iflas masasına devredemez, ihtiyati tedbir kararı verilemez ve rehnedilemez. Bu şartlar incelendiğinde özel amaçlı şirket aslında yed-i emin görevi ifa etmektedir.<sup>38</sup> Diğer taraftan menkul kıymetin piyasadaki itibar ve güvenilirliğini kontrol ederek, uluslararası yatırımcılara danışmanlık hizmeti sunan kredi derecelendirme kuruluşu veya menkul kıymetlerin (sukuk) yatırımcıya sunulmasını sağlayacak bir yatırım bankası ve kredi güçlendirmesi olarak işlev yapacak bir kuruluş bulunmaktadır.<sup>39</sup>

## 2.2. Sukukun Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Finansal sistem, ekonomideki tasarruf edilebilir geliri olan birimlerin yatırıma dönüştürülebilecek fonlarını, fon ihtiyacı olan kesimlere yönlendirmeye çalışan piyasalardan ve kuruluşlardan meydana gelir.

Sukuk, somut bir ticari işe veya varlığa yatırım yapılan, geniş yatırımcı kitlelerinden daha cazip maliyetlerle fon sağlama imkânı sunması ve değer merkezli olması bakımından faizsiz bono olarak da bilinmektedir. Helal kazanç sağlamak üzere dinen meşru kabul edilen kurallara uygun çalışma iddiası taşıyan finansal kuruluşlar (katılım bankaları) son yarım asırda kuruluşlarını başarıyla gerçekleştirip büyümeleri sukuk ihracına öncülük etmiştir. Özellikle Körfez ülkelerinde biriken petro-dolarların meşru bir şekilde finansal sisteme dâhil edilme arayışları beraberinde İslâmî sermaye piyasası araçlarına ihtiyaç duyulmasına dolayısıyla sukuk yönteminin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Tahvillerin İslami ilkelere uygun hale getirilmesi neticesinde sukuk ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Nitekim 1988 yılında İslam Konferansı Örgütü'ne bağlı Fıkıh

<sup>37</sup> Mahmut Yardımcıoğlu, Yücel Ayrıçay, İbrahim Sabuncu, İsa Gerekli, “Türkiye’de Sukuk: Kira Sertifikaları”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi [ 2014, Cilt 4, Sayı 1 (Haziran), s. 202.

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayındır, *İslâmî Finans*, 139-140; SPK, “Kira sertifikaları Tebliği (III, 61.1)”, md. 12/1, 13/6.

<sup>39</sup> Şensoy, “Sukuk Uygulamaları”, 331.

<sup>40</sup> Abdullah Durmuş, “Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukuk ve Fıkıh Açısından Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 16, s. 141.

Akademisi konuyu etraflıca inceleyerek belirli şartlar çerçevesinde sukuk yönteminin kullanılabilmesi sonucuna ulaşmıştır. Böylece faize dayalı menkul değerlere yatırım yapmaları mümkün olmayan yatırımcılar ve borçlanma ihtiyacı duyan kesimlerin (menkul değer çıkarıcılar) çeşitlendirilmiş risk-getiri profillerini karşılayacak alternatif finansman kaynaklarının temin edebilmesinin yolu açılmıştır.

Bugünkü anlamda ilk sukuk ihracı 1997 yılında Malezya'da yapılmıştır. 2001 yılında ise kiralamaya dayalı olarak Bahreyn hükümeti adına Bahreyn Merkez Bankası tarafından Amerikan doları cinsinden çıkarılan ülke borçlanma aracı olan 5 yıl vadeli 100 milyon dolarlık sukuk ile uluslararası alanda tanınmıştır. Sonraki yıllarda başta İslam ülkeleri olmak üzere bazı batılı devletler de altyapı projelerini finanse etmek ve yerel likidite havuzlarına erişebilmek için sukuk ihraç etmeye başlamış ve bu yöntem büyük bir kabul görmüştür.<sup>41</sup>

### 3. Sukuk Çeşitleri

Temsil ettikleri şeyin bir varlık veya bir öz kaynak olmasına, dayandıkları sözleşme türlerine, ticari işlevlerine ve ikincil piyasada işlem görüp görmemelerine göre sukuklar çeşitlilik arz eder.<sup>42</sup>

Temsil ettikleri şeyin bir varlık veya bir öz kaynak olmasına göre "*selem, istisna ve icâre/kiralama gibi varlığı temsil eden*" ve "*mudârabe ve muşâreke gibi öz kaynağı temsil eden*" sukuk olmak üzere iki başlık altında incelenebilir. Son dönemlerde her ikisi birleştirilerek melez (karma) sukuk da geliştirilmiştir.<sup>43</sup> İlkinde sukuka konu olan varlık, yatırımcılarına belirli bir getiri vadederken, ikincisinde ortaya çıkacak kâr ya da zararın paylaşımı şeklinde olacaktır. Karma ise her ikisini içermektedir.

Dayandıkları sözleşme türlerine göre sukuk; satış, kira, ortaklık ve vekâlet sözleşmesine dayalı olmak üzere dört kısma ayrılır. Ticari işlevlerine göre şirket sukukları ve devlet sukukları vb., ikincil piyasada işlem görenler ve görmeyenler şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.<sup>44</sup> Dayandıkları endeksleme türlerine göre ise sukuklar; projeye, varlığa ve bilançoya endeksli olabilir.<sup>45</sup>

Sukukun bütün kısımlarını tek tek incelemek çalışmanın kapsamını aştığından bu makalede en çok uygulanan ve sukuka esas teşkil eden varlığa

<sup>41</sup> Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 334-335; Bayındır, İslamî Finans, s. 99.

<sup>42</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 337-345.

<sup>43</sup> Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 337; Yardımcıoğlu ve dğr., "Türkiye'de Sukuk", s. 204

<sup>44</sup> Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 338-343.

<sup>45</sup> Yardımcıoğlu v.dğr., "Türkiye'de Sukuk", s. 204.

dayalı “mal satımına dayalı sukuk”, “menfaat satımına dayalı sukuk” ve öz kaynağı temsil eden “ortaklık esasına dayalı sukuk” ele alınacak ve bunların akit yapısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 3.1. Mal Satımına Dayalı Sukukun Akid Yapısı ve Fıkhî Hükmü

Mal satımına dayalı sukuk; murâbaha, selem ve istisnâ’ sözleşmeleriyle yapılır.

#### 3.1.1. Murâbaha Sözleşmesine Dayalı Sukuk

Murâbaha sözleşmesine dayalı sukuk, satın almak istediği büyük miktarda ürünü, bedelini uzun vade de ödemek isteyen işletmelerin yararlandığı bir sukuk çeşididir. Bu işletmeler finansman ihtiyacını karşılamak üzere öncelikle eşit değerde murâbaha sertifikaları çıkartır. Bu sertifikaların özel amaçlı kuruluş aracılığıyla satışı sonucunda toplanan fonlar, ihtiyaç duyulan varlığın peşin fiyatla satın alınmasında kullanılmaktadır. Burada işletmenin vadeli olarak satın aldığı varlık karşılığı üstlendiği borç, vade içinde sukuk sahiplerine geri ödenmektedir. Satın alınan sertifikalar sayesinde de malın mülkiyeti sukuk yatırımcılarına geçer. Burada, sukuku çıkartanlar satıcı, yatırımcılar ise alıcı/müşteri konumundadır. Yatırım sahipleri söz konusu malı ya kiraya vermek ya da başkasına satmak suretiyle gelir elde ederler.

##### 3.1.1.1. Taraflar

Bu sözleşmede temelde en az üç taraf bulunmaktadır.<sup>46</sup> Bunlar, menkul kıymetlere konu edilen mal veya projenin sahibi *kaynak kuruluş*, bu kuruluşun kredilendirdiği işlemlerden kaynaklanan alacakları satın alma veya devirle teslim alıp onlar üzerinden menkul kıymet ihraç eden *özel amaçlı kuruluş* ve menkul kıymetlere yatırım yapan *sermaye sahipleridir*.<sup>47</sup> Kısaca taraflar:

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket/varlık kiralama şirketi (VKŞ)
- c) Malı satın alan müşteri/yatırımcı

##### 3.1.1.2. Aşamalar

a) Murâbaha yöntemiyle borsayı aracı kılarak yatırımcıdan sermaye toplamak isteyen kaynak kuruluş genellikle özel amaçlı bir şirket kurar veya böyle bir şirketle anlaşır.

<sup>46</sup> Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 377; Bayındır, *İslâmî Finans*, s.105-106; Durmuş, “Sukuk ve Fıkhî Açından Tahlili”, s. 145; Şensoy, “Sukuk Uygulamaları”, s. 338-339.

<sup>47</sup> Bayındır, “Menkul Kıymetleştirme”, s. 254.

b) Özel amaçlı şirket kaynak kuruluş üzerinden yatırımcılardan fon toplamak ve biriken sermayeyi değerlendirmek üzere yatırımcılara yönelik murâbaha sertifikaları ihraç eder.

c) Özel amaçlı şirket, borsadan peşin olarak metali temsil ettiği varsayılan türev nitelikli varlığı doğrudan veya bir vekil aracılığı ile peşin satın alır.

d) Özel amaçlı şirket ihtiyaç sahibi kaynak kuruluşu bu malı vadeli olarak satar. Kaynak kuruluşu sertifika sahiplerine borçlandırır.

e) Özel amaçlı şirket veya kaynak kuruluş bu varlığı tekrar borsada peşin fiyata satarak kaynak kuruluşu nakit sermaye sağlanmış olur.

f) Özel amaçlı şirket kaynak kuruluşu vadeli olarak sattığı varlığın bedelini taksitler halinde tahsil edip sertifika sahiplerine garantili anapara ve kâr olarak paylaşır. Borcunu da belirlenen vadelerde özel amaçlı şirkete öder.<sup>48</sup>

### 3.1.1.3. Akid Yapısı

Murâbaha sözleşmesine dayalı sukuku diğer sukuklardan ayıran en temel unsur, satın alınan malın bedeli belirlenirken, malın bir önceki akiddeki bedelinin veya maliyetinin esas alınmasıdır. Bu açıdan bakıldığında murâbaha sözleşmesine dayalı sukukta murabaha sözleşmesinin esas unsuru yer almaktadır. Ancak burada klasik murabaha akidindeki semenin ve kârın belirlenme biçiminden ziyade akdin yapı ve niteliğiyle ilgili değişim dikkat çekmektedir. Zira klasik murabaha akdi iki taraflı bir akidken burada taraflar arasında aracılık yapan özel görevli üçüncü bir taraf yani özel amaçlı şirket bulunur. Bu özel amaçlı şirket sertifika satışı yapar (birinci satım akdi). Elde edilen sermaye ile özel amaçlı şirket tarafından peşin olarak varlık alımı yapılmakta (ikinci satım akdi), sonra da kaynak kuruluşu murabaha yöntemiyle satılmaktadır (murabaha akdi). Satın alan kaynak kuruluş, tekrar peşin olarak borsada satar (dördüncü satım akdi). Ayrıca bu akitleri birbirine bağlayan bir bağ da bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle murâbaha sözleşmesine dayalı sukukun; içinde biri murabaha satışı olmak üzere dört satım akdinin bulunduğu üç taraflı mürekkep bir akid olduğu söylenebilir.

### 3.1.2. Seleme Dayalı Sukuk

Seleme dayalı sukuk, özel amaçlı kuruluş tarafından selem satışındaki mal bedelini karşılamak amacıyla çıkartılan, payları eşit değerdeki sertifikalardır. Kaynak kuruluş ileride üretilecek belli özelliklerdeki ürünü selem yoluyla

<sup>48</sup> Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 109-110; Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 339-340.

finansmanını sağlamak ister. Bu amaçla öncelikle özel amaçlı şirket kurulur. Bu şirketin çıkardığı sukuk karşılığında yatırımcılar önce ödemelerini yaparlar. Özel amaçlı kuruluş toplanan nakit fonu üreticiye, belirli bir süre sonra, belirli miktarda, belirli kalitede ve belirli fiyata bir ürünü teslim edeceği vaadine dayalı olarak verir. Daha sonra ürün teslim hazır hale geldiğinde üreticiyi veya özel amaçlı şirketi satmaya vekil kılarlar. Yatırımcılar vade sonunda ürünün satış bedeli ile üreticiye baştan ödenmiş bulunan tutar arasındaki farkı getiri olarak alırlar.<sup>49</sup> Ancak selem özellikle tarım ürünlerine dayanarak yapıldığından ve söz konusu malın kabzdan önce satışı fıkhen tartışmalıdır. Bu yüzden ya paralel selem yapılması gerekir ya da Malikî mezhebinde gıda maddeleri dışındaki malların kabzdan önce satılabileceği görüşü esas alınır.<sup>50</sup>

Paralel seleme dayalı sukukta kaynak kuruluş, selem yatırımını yaptığı kuruluşu değil de aynı özellikte farklı bir ürünü, aynı vadeyle adeta üreticisiymiş gibi dayanak yaparak özel amaçlı şirket aracılığıyla sukuk ihraç eder. Süre bittiğinde ilk selem akdinden kaynaklanan mal varlığını teslim alarak satar ve getirisini yatırımcılara verir. Söz konusu ürünü teslim alamaması halindeyse, yine aynı malı piyasadan tedarik edip satarak ödemesini yapar.<sup>51</sup>

#### 3.1.2.1. Taraflar

Seleme dayalı sukukta en az üç taraf bulunmaktadır:

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket
- c) Malı satın alan müşteri/yatırımcı

#### 3.1.2.2. Aşamalar

a) Selem yoluyla yatırımcıdan sermaye toplamak isteyen kaynak kuruluş özel amaçlı bir şirket kurar.

b) Özel amaçlı şirket, yatırımcılardan fon sağlamak üzere sukuk ihraç ederek nakit temin eder.

<sup>49</sup> Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 377; Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 109; Şensoy, “Sukuk Uygulamaları”, s. 340; Durmuş, “Sukuk ve Fıkhi Açından Tahlili”, s. 145.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, 4. bs., II, 144; Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 109; Mustafa Kisbet, “İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:16, 2010, s. 487.

<sup>51</sup> Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 109.

c) Özel amaçlı şirket selem satışındaki mal bedelini karşılamak amacıyla üretilecek malı doğrudan veya bir vekil aracılığı ile kaynak kuruluştan peşin satın alır.

d) Özel amaçlı şirket, toplanan bu nakit fonu kaynak kuruluşa, belirli bir süre sonra, belirli miktarda, belirli kalitede ve belirli fiyata bir ürünü teslim edeceği vaadine dayalı olarak verir.

e) Özel amaçlı şirket kaynak kuruluşa söz konusu ürünü teslim ettiğinde işletmenin kendisini veya bir başkasını satmaya vekil kılar.

f) Yatırımcılar vade sonunda ürünün satış bedeli ile üreticiye baştan ödenmiş bulunan tutar arasındaki farkı getiri olarak alır.<sup>52</sup>

### 3.1.2.3. Akid Yapısı

Seleme dayalı sukuku diğer sukuklardan ayıran en temel unsur, ürün henüz üretilmeden peşin satılmasıdır. Klasik selem akdiyle mukayese edildiğinde akdin yapı ve niteliğiyle ilgili bazı değişimlerin olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki klasik selem akdi iki taraflı bir sözleşmeyken seleme dayalı sukuk üç taraflı bir akiddir. Bu sözleşmede ilk önce kaynak kuruluşun özel amaçlı şirkete seleme dayalı olarak ürünü satması (birinci satım akdi), özel amaçlı şirketin bu varlığa dayalı olarak sukuk ihraç etmesi (ikinci satım akdi), özel amaçlı kuruluşun üretilen ürünü kaynak kuruluşa veya piyasaya vadeli olarak satışı (üçüncü satım akdi) söz konusudur. Ayrıca her satım birbirine bağlıdır, dolayısıyla mürekkep bir akid olduğu söylenebilir. Fakat buradaki selem ve satım akidlerinin klasik özellikleriyle karşılaştırıldığında birçok yan unsurunun bazı kayıtlarla sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu yönden karma bir akde de benzemektedir.

### 3.1.3. İstisna' Sözleşmesine Dayalı Sukuk

İstisna' sözleşmesine dayalı sukuk, günümüzde daha çok büyük hacimli yol, köprü, kanalizasyon, fabrika, konut, makine ve teçhizat vb. alt ve üst yapı projelerinin finansmanını sağlamak üzere ihraç edilen eşit değerdeki senetlerdir. Herhangi bir projenin yapımını üstlenen kaynak kuruluş, söz konusu projelerin finansmanını sağlamak üzere veya bir malın üretilmesi amacıyla genellikle önce özel amaçlı şirket kurar. Bu şirket sözü geçen eserlerin finansmanında kullanılmak üzere sermaye toplamak amacıyla sukuk ihraç eder. Burada sukuku çıkartan taraf yani özel amaçlı şirket kendi adına ve yatırımcılar hesabına iş

<sup>52</sup> Bayındır, *İslâmi Finans*, s. 109.



sahibi sıfatıyla taraf olur. Yani kaynak kuruluş özel amaçlı şirket aracılığıyla mal veya proje bedeline sahip olmakta, sukuk yatırımcısı ise söz konusu malın mülkiyetine veya projeye ortak olmaktadır. İş bitiminde özel amaçlı şirket, ortaya çıkan eseri satıp sukuk yatırımcılarına hisselerine göre ödeme yapar. Bu senetlerin ikincil piyasası bulunduğundan yatırımcı projenin bitmesini beklemeden hissesini satarak ortaklıktan ayrılabilir.<sup>53</sup>

Bu sözleşmede de en az üç taraf bulunmaktadır:

### 3.1.3.1. Taraflar

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket
- c) Malı satın alan müşteri/yatırımcı

### 3.1.3.2. Aşamalar

a) Kaynak kuruluş, üreteceği mal veya yapacağı projeyi finanse etmek amacıyla özel amaçlı bir şirket kurar.

b) Özel amaçlı şirket de yatırımcılardan fon temin etmek üzere istisna' sözleşmesine dayalı sukuk ihraç eder.

c) Özel amaçlı şirket, istisna' akdi gereği toplanan bu nakit fonları proje sahibi kaynak kuruluşu iş tamamlandıkça öder.

d) Özel amaçlı şirket ikinci bir istisna' akdiyle yapılmakta olan varlığı kaynak kuruluşu veya bir başka müşteriye satar.

e) Müşteri belirlenen taksitlerle malın bedelini öder.

f) Özel amaçlı şirket, ödemeleri yatırımcılara dağıtır. Yatırımcılar vade sonunda ürünün satış bedeli ile üreticiye baştan ödenmiş bulunan tutar arasındaki farkı getiri olarak alır.

### 3.1.3.3. Akid Yapısı

İstisna' sözleşmesine dayalı sukuku diğer sukuklardan ayıran en temel unsur, ürün henüz üretilmeden peşin satılmasıdır. Bu sözleşmede ilk önce kaynak kuruluşun özel amaçlı şirkete istisna' sözleşmesine dayalı olarak ürünü satması (birinci satım akdi), özel amaçlı şirketin bu akde bağlı olarak sukuk ihraç etmesi (ikinci satım akdi), özel amaçlı kuruluşun üretilen ürünü kaynak kuruluşu

<sup>53</sup> Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 377; Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 108, 143; Durmuş, "Sukuk ve Fikhi Açından Tahlili", s. 145; Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 341.

veya piyasaya vadeli olarak satışı (üçüncü satım akdi) söz konusudur. Ayrıca her satım birbirine bağlıdır, dolayısıyla mürekkep bir akid olduğu söylenebilir. Diğer taraftan klasik istisna' akdiyle mukayese edildiğinde akdin yapı ve niteliğiyle ilgili bazı değişimler olduğu, yan unsurunun bazı kayıtlarla sınırlandırıldığı söylenebilir. Şöyle ki; klasik istisna' iki taraflı bir sözleşmeyken istisna' sözleşmesine dayalı sukuk üç taraflı bir akiddir. Semen in ödenmesi ve malın teslimi bakımından istisna' akdinin ağırlıklı olarak yer aldığı karma bir akid olduğu da söylenebilir.

### 3.2. Menfaat Satımına Dayalı Sukuk (İcâre Sukuk)

Menfaat satımına dayalı sukuk, finansman ihtiyacının varlıkların doğrudan satılması yerine, menfaatinin kiralanması yoluyla yapılan faizli bankacılıktaki faaliyet kiralaması işleminin katılım bankacılığındaki uygulamasıdır. Burada kaynak kuruluş bir varlığını eşit paylara bölünmüş şekilde, özel amaçlı kuruluş aracılığıyla sukuk yatırımcısına satar. Bu nitelikteki standart evraklara kira sertifikası (sukuku'l-icare) adı verilir. Bu yolla sukuk yatırımcısı, o varlığın kira bedelini almaya hak kazanır. Özel amaçlı kuruluş burada yatırımcılara kiralama, satış ve mülkiyetin devri konusunda vekâlet eden aracı konumundadır. Kaynak kuruluş malın bizzat maliki olabileceği gibi sukuk çıkarma yetkisine sahip kiracı da olabilir.<sup>54</sup>

Sukuk ihraç eden kaynak kuruluş, varlığın maliki ise sukuk çıkartması halinde söz konusu malını yatırımcılara kiraya vermiş olmaktadır. Maliki değil de kiracı ise kiralanmış varlık üzerinden sukuk çıkartma imkânı elde etmektedir. Bu uygulama ikincil piyasalarda işlem görebilmesi nedeniyle dünyada daha çok tercih edilmektedir. Türkiye'de ihraç edilen menfaat satımına dayalı sukuk için "kira sertifikası" ifadesi, özel amaçlı kuruluş için ise "varlık kiralama şirketi" ismi kullanılmaktadır.<sup>55</sup>

#### 3.2.1. Taraflar

Bu sözleşmede en az üç taraf bulunmaktadır:

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket/varlık kiralama şirketi
- c) Menfaati satın alan kiracı/yatırımcı

#### 3.2.2. Aşamalar

<sup>54</sup> Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 376; Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 106-107; Durmuş, "Sukuk ve Fıkhi Açından Tahlili", s. 145; Şensoy, "Sukuk Uygulamaları", s. 341.

<sup>55</sup> Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 106-107.

a) Fon taliplisi kaynak kuruluş öncelikle özel amaçlı varlık kiralama şirketi kurar veya bu işleri yapan başka bir şirketle anlaşma yapar.

b) Kaynak kuruluş kira konusu varlığını varlık kiralama şirketine fon temin etmek üzere arz eder.

c) Varlık kiralama şirketi ise talebi uygun bulması halinde yatırımcılardan fon temin etmek üzere varlığın menfaatini eşit paylara bölerek sukuk ihraç eder.

d) Özel amaçlı şirket, toplanan bu nakit fonları mal sahibine aktarır.

e) Özel amaçlı şirket söz konusu varlığı ikinci bir sözleşmeyle ilk sahibine veya bir başkasına kiralar.

f) Kiracı belirlenen taksitlerle malın bedelini öder.

g) Özel amaçlı şirket, ödemeleri yatırımcılara dağıtır.

h) Sürenin sona ermesiyle birlikte varlık kaynak kuruluşu teslim edilir.

### 3.2.3. Akid Yapısı

Menfaat satımına dayalı sukuk klasik icâre akdine benzemektedir. Ancak klasik icâre akdiyle mukayese edildiğinde akdin yapı ve niteliğiyle ilgili birçok değişimler olduğu görülmektedir. Şöyle ki klasik icâre akdi iki taraflı bir sözleşmeyken menfaat satımına dayalıyken sukuk ise üç tarafı bulunan ve birçok akdi içinde barındıran paket bir akittir. Şöyle ki ilk önce kaynak kuruluş özel amaçlı şirkete kira konusu varlığın menfaatini bazı kayıtlarla satar. Özel amaçlı şirket bunları sukuk haline getirerek yatırımcılara satar ve biriken fonu kaynak kuruluşu aktarır (ikinci satım akdi). Bu aşamada özel amaçlı şirket söz konusu varlığı kaynak kuruluşu kiralar (kira akdi). Sonuç itibariyle menfaat satımına dayalı sukuk, iki satım akdiyle birlikte varlığın kiralanması yönünden icare akdinin baskın olduğu bir akiddir. Fakat herbirinde klasik unsurlarının dışında yeni bazı kayıtların bulunması nedeniyle karma bir akid olduğu söylenebilir.

### 3.3. Ortaklık Esasına Dayalı Sukuk

Ortaklığa dayalı çıkartılan sukuk denildiğinde müşârake, mudârabe, müzâra'a<sup>56</sup>, müsâkât<sup>57</sup> ve müğârâse<sup>58</sup> ortaklıklarına göre çıkarılan sukuk türleri

<sup>56</sup> Sukûk yatırımcısının üretilen ürünlerde “müzâra'a” ortaklığı hükümlerine göre ortak olmasını sağlayan sukûk türüne “müzâra'a sukûku” denir. (Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 378).

<sup>57</sup> Meyve ağaçlarının “müsâkât” ortaklığı hükümlerine göre sulanması ve bakılması amacıyla çıkartılan ve yatırımcılarının üründe pay sahibi olmasını sağlayan sukûk çeşidine “müsâkât sukûku”denir. (Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 379).

ifade edilmektedir. Bunlar arasında özellikle müşârake ve mudârabe sukuku ön plana çıkmaktadır.<sup>59</sup>

### 3.3.1. Müşârake Sukuku

Müşârake sukuku, herhangi bir meşru ticaretin ortaklığa dayalı olarak finanse edilmesi gayesiyle ihraç edilen eşit paylara bölünmüş senetlere denir. Müşârake sukukunda, sukuk çıkartan taraf başkalarından, belirli bir iş veya projede kendisine ortak olmasını isteyen, yatırımcılar ise bu isteğe müspet cevap veren ortak durumundadır. Yani girişimin nakdi sermayesi hem özel amaçlı şirket hem de kaynak kuruluş tarafından karşılanır. Ortak girişimin yönetimi, ortaklardan biri tarafından yapılabileceği gibi üçüncü bir kişi de tayin edilebilir. Yatırımcılar bu yolla ilgili varlığa borç ve alacaklarıyla birlikte oluşacak kâr ve zarara ortak olmaktadır.<sup>60</sup>

#### 3.3.1.1. Taraflar

Bu sözleşmede en az üç taraf bulunmaktadır:

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket
- c) Ortak olan yatırımcı

#### 3.3.1.2. Aşamalar

a) Kaynak kuruluş üreteceği mal veya yapacağı projeyi ortak bulmak amacıyla özel amaçlı şirket kurar veya bu işleri yapan bir kuruluşla anlaşır.

b) Özel amaçlı şirket ise belli bir projeyi müşârake usulüyle yapmak isteyen kaynak kuruluşla ortak olmak isteyen yatırımcılardan fon temin etmek üzere müşârake sözleşmesine dayalı sukuk ihraç eder.

c) Özel amaçlı şirket, müşârake akdi gereği toplanan bu nakit fonları proje sahibi veya üretici işletmeye iş tamamlandıkça öder.

d) Özel amaçlı şirket yapılmakta olan varlığı ikinci bir sözleşmeyle kaynak kuruluşla veya bir başka müşteriye satar.

<sup>58</sup> Ağaç dikip yetiştirme işlerini finanse etmek amacıyla “müğârase” ortaklığı hükümlerine göre yürütülmek üzere çıkartılan ve sukuk sahiplerinin üzerinde anlaşılan şartlara göre pay sahibi olmasını sağlayan sukuk türüne “müğârase sukûkû” denir. (Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, s. 379).

<sup>59</sup> Durmuş, “Sukuk ve Fıkhi Açından Tahlili”, s. 146.

<sup>60</sup> Bayındır, *İslâmî Finans*, s. 142-143.

e) Özel amaçlı şirket, ödemeleri yatırımcılara dağıtır. Elde edilen kârdan paylarını alır. Ortaklardan birinin kusurundan kaynaklanan zararlar dışında faaliyetten kaynaklanan zarara sermayeleri nispetinde katlanırlar.

### 3.3.1.3. Akid Yapısı

Müşârike sözleşmesine dayalı sukuk ortaklık esasına göre yapılır. Klasik müşârike akdiyle mukayese edildiğinde akdin yapı ve niteliğiyle ilgili bazı değişimler olduğu görülmektedir. Şöyle ki klasik müşârike iki taraflı bir sözleşmeyken müşârikeye dayalı sukuk üç taraflı bir akiddir. Buradan hareketle müşârike sukukunun mürekkebe bir akid olduğu söylenebilir.

### 3.3.2. Mudârabe Sukuku

Mudârabe sukuku, “mudârabe” ortaklığı hükümlerine göre işletilen ve ortaklardan birinin “mudârib” (işletici) olarak belirlendiği en çok tercih edilen sukuk türleri arasında yer alan bir sukuk türüdür. Bu tür bir sukukta kaynak kuruluş veya onun tayin edeceği “mudârib” (işletici), sukuku ihraç eden özel amaçlı şirket ise sukuk yatırımcısı adına “rabbü'l-mâl” (sermaye sahibi) yerindedir. Bu işlem neticesinde kâr gerçekleşirse daha önceden yapılan anlaşma şartlarına göre taraflar arasında kâr paylaşılır. Zarar olması halinde ise sermaye sahibi bu zararı üstlenmek zorundadır.<sup>61</sup>

#### 3.3.2.1. Taraflar

Bu sözleşmede en az üç taraf bulunmaktadır:

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket
- c) Ortak olan yatırımcı/rabbü'l-mal

#### 3.3.2.2. Aşamalar

a) Kaynak kuruluş, üreteceği mal veya yapacağı projeyi mudârabeye dayalı ortak bulmak amacıyla özel amaçlı şirketle veya yetkili bir başka kuruluşla anlaşma yapar.

b) Özel amaçlı şirket yatırımcılardan fon temin etmek üzere mudârabe sözleşmesine dayalı sukuk ihraç eder.

c) Özel amaçlı şirket, rabbü'l-mal olarak mudârabe akdi gereği toplanan bu nakit fonları proje sahibi veya üretici işletmeye iş tamamlandıkça öder.

<sup>61</sup> Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, 370; Bayındır, *İslâmî Finans*, 142-143; Durmuş, “Sukuk ve Fikhi Açıdan Tahlili”, s. 147.

d) Özel amaçlı şirket ikinci bir sözleşmeyle yapılmakta olan varlığı kaynak kuruluşu veya bir başka müşteriye satar.

e) Özel amaçlı şirket, elde edilen kâr ile birlikte ödemeleri yatırımcılara dağıtır. Yatırımcılar iş bitiminde ürünün satış bedeli ile üreticiye baştan ödenmiş bulunan tutar arasındaki kârı getiri olarak alır.

### 3.3.2.3. Akid Yapısı

Mudârabe sözleşmesine dayalı sukuk ortaklık esasına göre yapılır. Klasik mudârabe akdiyle mukayese edildiğinde akdin yapı ve niteliğiyle ilgili bazı değişimler olduğu görülmektedir. Şöyle ki klasik mudârabe iki taraflı bir sözleşmeyken mudârabeye dayalı sukuk üç taraflı bir akiddir. Buradan hareketle mudârabe ve satım akdinin bir akid içinde yer aldığı mürekkebe bir akid olduğu söylenebilir.

### 3.4. Melez Sukuk

Sukuka kaynaklık eden varlık havuzunun istisnâ', murâbaha ve icâre şeklinde alacaklardan meydana gelmesi halinde "hibrid, melez ya da karma sukuk" denir. Murâbaha ve istisnâ' alacaklarının kârları sabit oranla daha önce tespit edildiğinden buradaki varlık havuzunun en az yüzde 51'inin icâreden oluşan varlıklardan oluşması gerekir. Farklı özelliklere sahip varlık havuzu, fonların daha işlevsel olmasına imkân sağlar.<sup>62</sup>

İcâre, murâbaha ve istisnâ sukuktan oluşan melez sukuk ilk defa İslam Kalkınma Bankası tarafından ihraç edilmiştir. Bu sukuka uluslararası pazarlanabilirlik sağlamak amacıyla İslam Kalkınma Bankası garantör olmuştur.<sup>63</sup>

#### 3.4.1. Taraflar

- a) Kaynak kuruluş
- b) Sukuku çıkaran özel amaçlı şirket
- c) Yatırımcı

#### 3.4.2. Aşamalar

a) Kaynak kuruluş, duran varlıkları ve Murâbaha işlerini özel amaçlı kuruluşu transfer eder. Üreteceği mal veya yapacağı projeyi mudârabeye dayalı

<sup>62</sup> Yardımcıoğlu ve.Dğr., "Türkiye'de Sukuk", s. 210; Ö. Doğan, "İslami Sermaye Piyasası Araçları - Dünyadaki Büyüklüğü -Türkiye'deki Uygulanabilirliği ve Geliştirilebilmesine Yönelik Öneriler", *Sermaye Piyasası Kurulu Ortaklıklar Finansmanı Dairesi*, Yeterlilik Etüdü, Ankara 2011, s. 47.

<sup>63</sup> Yardımcıoğlu, ve.Dğr., "Türkiye'de Sukuk", s. 210.

ortak bulmak amacıyla özel amaçlı şirketle veya yetkili bir başka kuruluşla anlaşır.

b) Özel amaçlı şirket yatırımcılardan fon temin etmek üzere söz konusu varlığa dayalı katılım sertifikası ihraç eder ve böylece fonları toplar.

c) Kaynak kuruluş özel amaçlı şirketten bu varlıkları aralarında anlaşılan bir zaman periyodu üzerinden satın alır. toplanan bu nakit fonları proje sahibi veya üretici işletmeye iş tamamlandıkça öder.

d) Özel amaçlı şirket, elde edilen kâr ile birlikte ödemeleri yatırımcılara dağıtır. Yatırımcılar iş bitiminde ürünün satış bedeli ile üreticiye baştan ödenmiş bulunan tutar arasındaki kârı getiri olarak alır.

### 3.4.3. Akid Yapısı

Melez sukuk icâre, murâbaha ve istisnâ sukuktan oluşur. Buradan hareketle bu akdin icâre, murâbaha ve istisnânın bir akid içinde birleştiği karma bir akid olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Sözleşmeler insanlığın mal ve mübadele ihtiyacını karşılayan araçlardır. İktisadi alanda meydana gelen değişime bağlı olarak bazı klasik akidler ya işlevselliğini kaybetmekte ya da şekil ve mahiyet olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Bu durumun ortaya çıkardığı hukuki sorunlar -bileşik, karma ve kendine özgü akidler- sadece İslam hukukunun değil pozitif hukuk sistemlerinin de çözümlenmeye çalıştığı ve bu amaçla çeşitli teorilerin üretildiği konulardan biridir.

Sukuk, her ne kadar klasik bir isimlendirme taşısa da gerek şekil gerek ise mahiyet bakımından son dönemlerde geliştirilen birçok faizsiz ürünü de kapsayan yeni bir sözleşmedir. Faizsiz finansman ihtiyacını karşılama bağlamında üretilen sözleşmeler incelendiğinde bu akdin nihai bir noktaya ulaşmadığı fakat diğerlerine göre daha ileri bir aşamayı ifade ettiği söylenebilir. Bu aşamada sukuk, İslâmî değerlere uygun para ve sermaye piyasalarının gelişmesinde, çıkaran ülke ve kurumların ekonomik büyümesi ve zenginleşmesinde önemli rol oynayan küresel ölçekte kabul gören bir akit hüviyetini kazandığı görülmektedir.

Netice itibariyle her bir sukuk türünün teoride birbirinden bağımsız sözleşmeler şeklinde gözükse de aslında birbirine bağlı paket sözleşmelerden oluştuğu söylenebilir. Bu sözleşmeler her ne kadar klasik fıkıh literatürüne ait

adlandırmalar taşıyor olsalar da gerek taraf sayısı gerek ise içerdiği akidler ve bunların sözleşme içindeki konumu itibariyle şekil ve mahiyet bakımından yeni özellikler kazandığı görülür. Bu bağlamda bazı sukuk türlerinin mürekkep, bazılarının ise karma bir sözleşme olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sukukun meşruiyetine dair yapılacak çalışmalarda klasik akidlerin esas alınması isabetli tespitlere götürmeyeceği düşünülmektedir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yay., 1982.
- Akkanat Halil, Emrehan İnal ve Dğr., *Özel Borç İlişkileri (Ders Notları)*. Erişim .  
[http://hukuk.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2015/01/ders\\_notlari.pdf](http://hukuk.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2015/01/ders_notlari.pdf).  
 (07 Haziran 2015)
- Azzâm, Hamid Fahri, “Hükmü ictimâ’ul-ukûd fi safkatin vâhidetin-Dirâsetün Te’sîliyyetün Tatbîkiyyetün Muâsıratün”. *Mecellet’ün-Ürdüniyyetün fi’l-dirâseti’n-İslâmiyye*, Ürdün 1428/2007, Cilt: III, Sayı: 1, s. 167-184
- Bayındır, Servet, *Fikhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2015.
- “Menkul Kıymetleştirme Uygulamaları ve Fıkıhtaki Yeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2007, Sayı: 16, s. 249-273.
- Ceylan, Ali - Korkmaz, Turhan, *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*, Bursa: Ekin Kitapevi, 2000.
- Durmuş, Abdullah , “Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukuk ve Fıkhi Açından Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, Sayı 16, s. 141-156.
- Erdenk, Erdem, *İş Hukukunda İsimli (Karma ve Kendine Özgü) Sözleşmeler*, İstanbul: Legal Yay., 2008.
- Hammâd, Nezih Kemâl, *el-Ukûdü’l-mürekkebe fi’l-fıkhi’l-İslâmiyyi*, Dımeşk: Dâru’l-kalem, 1325/2004.
- \_\_\_, “el-Muvâtaatü alâ icrâi’l- ukûdi’l müteaddideti fî safkatin vâhidetin”, *Mecellet-ü mecmei’l-fıkhi’l-İslâmiyyi*, 1426/2005, Sayı: 27, s.74-108.
- \_\_\_, *Kadâyâ Fıkhiyye Muasıra fi’l-Mâlî ve’l-İktisad* Dımeşk: Darü’l-Kalem, I. Baskı, 1421/2001.



- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-II, Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- İmrânî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah, *el-Ukudü'l-maliyyeti'l-mürekkebe: dirasetün fıkhiyyetün ta'siliyyetün ve tatbikiyyetün*, Riyâd: Dâr-u Künûzü İşbîliyâ, 1431/2010.
- İnanır, Ahmet, *İslâm Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*, Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015.
- Kallek, Cengiz, "Sak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2008, cilt: XXXV, s. 584-586.
- Kisbet, Mustafa "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, 2010, s. 477-490.
- Kister, M. J., "Peygamber'in Pazarı", çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2002, sayı: VI/II, 25-29.
- Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, Çev. İshak Emin Aktepe/Mehmet Odabaşı, İstanbul 2012.
- Kuntalp, Erden, *Karışık Muhtevalı Akit*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (Yay. No: 291), Ankara 1971.
- Öcal, Nurcan, *Türkiye'de Menkul Kıymetleştirme Uygulaması, Etkileri, Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları, 1997.
- Şensoy, Necdet, "İslamî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukuk Uygulamaları", *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzâkereler-, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 27-28 Nisan 2012, Konevi Kültür Merkezi, Konya: Meram Yay., İstanbul: Ensar Yay., 2012, s. 329-346.
- Topal, Şevket, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 1, s. 213-226.
- Yardımcıoğlu, Mahmut- Ayriçay, Yücel- Sabuncu, İbrahim-Gerekli, İsa, "Türkiye'de Sukuk: Kira Sertifikaları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2014, cilt: IV, Sayı 1 (Haziran), s. 199-222.
- Yeniçeri, Celal , *İslam İktisâdının Esasları*, İstanbul: Şamil Yay., 1980.



## SIHRİYETİN OLUŞMASINDA ZİNANIN ETKİSİ\*

Ali KUMAŞ\*\*

Muharrem YILMAZ\*\*\*

### Öz

İslam hukukunda sürekli evlenme engellerinden biri olan ve nikâh akdi neticesinde oluşan akrabalık bağına, sıhriyet adı verilmektedir. Bu çalışmada sıhriyet bağının teşekkülünde, zina vasıtasıyla erkek ve kadın arasında kurulan ilişkinin etkisi, fıkıh doktrinleri ekseninde ele alınarak incelenmiş, söz konusu meseleye ilişkin mezhep görüşleri yanında, tartışmanın ortaya çıkmasında etkili olan ana unsurlar irdelenmiş ve bu noktada mezheplerin görüşlerini temellendirme hususunda ortaya koydukları gerekçeler üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Nikâh, Sıhriyet, Zina, Evlenme engelleri.

### INFLUENCE OF ADULTERY IN THE REVELATION OF AFFINITY

#### Abstract

In Islamic law, it is called “affinity (by marriage)” to the concept, which is one of the permanent wedding impediments and emerges in consequence of marriage agreement. In this study, the effect of relationship between man and woman through adultery in the formation of affinity relationship was examined within the scope of law doctrines. Besides Islamic sects` opinions about affinity, the effective main factors on the emergence of debates related to this subject were examined, and thus the justifications suggested by sects for grounding their opinions were discoursed.

\* Geliş Tarihi / Received Date : 26.05.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 21.07.2017

Bu makale, “*Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Arasındaki İhtilâfların Sebepleri*” adlı doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kumas1@hotmail.com.

\*\*\* Arş. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muharrem.yilmaz@gop.edu.tr.

**Key Words:** Marriage contract, Affinity, Adultery, Wedding impediments.

## Giriş

İslam'da aile kurumunun meşruiyeti, ancak nikâhla mümkündür. Bu sebeple evlilik bağının kendisiyle hukuki nitelik kazandığı nikâh akdi, taşıdığı öneme binaen İslam hukukunda “kitabü'n-nikâh” adı verilen özel bir bölümde ele alınarak incelenmiş ve bu sözleşmeye ilişkin geniş hükümler ortaya konmuştur.

İslam hukukunda evlenme akdinin geçerliliği (sihhat) için öngörülen bir takım şekil şartlarının<sup>1</sup> yanında, tarafların nikâh akdine ehil olmaları, irade beyanı ve evlenme engellerinin olmaması (mevânî'u'z-zevâc) gibi esasa ilişkin kurulum (in'ikâd) şartları bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bunlar içerisinde yer alan evlenme engelleri ise devamlı ve geçici olmak üzere ikiye ayrılıp<sup>3</sup> bunlardan devamlılık arz edenler, Nisâ suresinin 22 ve 23.<sup>4</sup> âyetlerinde düzenlendiği haliyle; kan, sıhriyyet ve süt bağı sebebiyle haram olanlar (muharremât) şeklinde üç guruptan oluşmaktadır.<sup>5</sup>

## 1. BİR EVLENME ENGELİ OLARAK SİHRİYET BAĞI

Evlenme manileri arasında yer alan ve kelime anlamı itibariyle “eritmek, karıştırmak ve yaklaştırmak”<sup>6</sup> manalarına gelen sıhriyyet, fıkıh literatüründe “Bir erkeğin kendisi, babası, oğlu veya mahrem akrabaları tarafından yapılan evlilikler vasıtasıyla oluşan hısımlık”<sup>7</sup> anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu bağa Kur'ân'da “O, sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve hısımlık meydana getirendir.

<sup>1</sup> Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Malatya: Medipres Yay., 2013, ss. 107-112.

<sup>2</sup> Çolak, a.g.e., s. 55-106.

<sup>3</sup> Atar, Fahrettin, “Muharremât”, *DİA*, XXXI, 6, 7.

<sup>4</sup> Geçmişte olanlar hariç, artık babalarımızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur. Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarımız, kızlarımız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kızkardeşleriniz, karılarımızın anneleri, kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarımızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarımız, -eğer anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarımızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir. (Nisa, 4/22-23).

<sup>5</sup> Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, I, 324, 325.

<sup>6</sup> İbn Fâris, Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lüğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), ys: Dârü'l-fıkr, 1979, “s-h-r-” mad., III, 315; Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr , *Muhtârü's-sihâh*, (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, “s-h-r-” mad., s. 180; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim , *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1990, “s-h-r-” mad., IV, 472.

<sup>7</sup> Aktan, Hamza, “Sihriyyet”, *DİA*, XXXII, 111.

*Rabbin, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" (Furkan 25/54) şeklinde değinilmekte olup bu durum, Allah'ın kudretinin emarelerinden biri olarak nitelenmektedir.<sup>8</sup>

İslam hukukunda adı geçen akrabalık bağının evlenme engeli doğurmasına "hürmet-i musahare", bu bağ sebebiyle evlenilmesi yasak olan kadınlara ise "muharremât" adı verilmektedir.<sup>9</sup> Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şekliyle sıhriyet yoluyla haram olan kadınlar (muharremât) dört gurup olup bunlar: üvey anne (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ), gelin (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ), kayınvalide (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) ve de üvey kız (وَوَرَثَاتُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) olarak zikredilmektedir.<sup>10</sup> Bunlardan üvey anne, gelin ve kaynana ile kişinin sıhriyet bağının oluşması sadece sahih nikâh akdine, üvey kızın ise akit sonrası zifafa bağlıdır.<sup>11</sup>

İslam hukukunda sıhriyet bağının evlenme engeli doğurmasının hukuki niteliği yanında, taşıdığı maksatlar üzerinde de durulmuştur.<sup>12</sup> Bir kimsenin evlendiği hanımı vasıtasıyla kendileriyle akrabalık bağı kurduğu diğer fertlerle evlenmesi, sevgi, saygı ve hürmete dayalı akrabalık ilişkilerini zedeleyeceği gibi, kişinin kendi hanımının da izzeti nefsinde rencide edecektir.<sup>13</sup> Öte yandan söz konusu bağa rağmen kurulan evlilik ilişkilerinin tıbbi anlamda doğurduğu mahzurlar da söz konusu yasaklığın hikmet boyutunun bir diğer yönünü oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

## 2. ZİNA-SİHRİYET İLİŞKİSİ

İslam hukukunda hürmet-i musahare yoluyla haram olan kadınların kimler olduğu yanında, bu bağın oluşma keyfiyeti de önem arz etmektedir.

Sadece evlilik akdi veya akitle meşruiyet kazanmış cinsel ilişkinin sıhriyet bağını oluşturabileceği ve neticede zikredilen kişiler arasında evlenme engelinin meydana geleceği hususunda mezhepler arasında ittifak vardır. Ancak, mezkûr

<sup>8</sup> Heyet, (Hayrettin Karaman ve diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2014, IV, 131.

<sup>9</sup> Aktan, "Sihriyet", *DİA*, XXXII, 111.

<sup>10</sup> Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2007, s. 47, 48; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 325; Atar, "Muharremât", *DİA*, XXXI, 6.

<sup>11</sup> Cezîri, Muhammed b. Ahmed, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, IV, 61.

<sup>12</sup> Hurmet-i musaharanın hikmet boyutuna ilişkin geniş izahlar için bkz. Bilmen, Ömer, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, II, 98, 99; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, s. 73.

<sup>13</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 323.

<sup>14</sup> <http://www.jinekolojivegebek.com/2007/09/akraba-evlilik.html>. (28.04.2017)

evlenme engelinin oluşmasında nikâh akdinden bağımsız vuku bulan zina fiilinin etkisi, doktrinde tartışma konusu olmuştur.<sup>15</sup>

Zinanın evlenme engeli oluşturup oluşturmayacağı tartışmasının esasını, dilde hem mutlak anlamda cinsel ilişki, hem de evlilik akdi manasında kullanılan “nikâh” “نكاح” kelimesi teşkil etmektedir.<sup>16</sup> Fıkıh mezhepleri, “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarımızın evlendiği/cinsel ilişkiye girdiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur”<sup>17</sup> (Nisâ 4/22) âyetinde geçen “nikâh” kelimesinin lügavî ve şer’î manalarına yönelik tercihleri doğrultusunda ihtilâf etmişlerdir.<sup>18</sup> Tartışmanın esasını teşkil eden “ne-ke-ha” “نكح” fiili, hakikat olarak “cinsel ilişki ve bir şeyin diğer bir şeye eklenmesi, katılması” manalarına gelmektedir. Arap dilinde, “birbirlerine doğru eğilerek dalları dolaşan ağaçlar” için de bu fiil kullanılır. Aynı zamanda bu kelime, mecaz olarak “evlenme akdi” anlamında kullanılmıştır. Çünkü evlenme akdi, cinsel ilişkinin bir sebebidir.<sup>19</sup> Nikâh kelimesiyle alakalı bir diğer değerlendirme ise “cima ve akit” manalarının her ikisini de hakikat olarak kapsayan müşterek bir kelime olduğu yönündedir.<sup>20</sup> Kur’an’da nikâh kelimesi, hem zifaf<sup>21</sup> hem de evlenme akdi<sup>22</sup> anlamında kullanılmıştır.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed Ahmed, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2004, III, 57.

<sup>16</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Ali Şâhin), Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1994, II, 143; İbn Rüşd, a.g.e., III, 58; Muhammed Muhyiddin Abdu’l-Hamid, a.g.e., s. 48; Cezîrî, a.g.e., IV, 62; Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi’l-fukahâ*, Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2010, s. 254; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû fi’l-hilâfi’l-fikhî*, y.y.: Dâru İbn Hazm, 2005, s. 491; Ali Hasan Tavîl, *ed-Delâlatü’l-lafziyye ve eseruha fi istinbatî’l-ahkâm mine’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, y.y.: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmîyye, 2006, s. 163.

<sup>17</sup> “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا”

<sup>18</sup> İbn-i Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 59; Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcü’l-fürû’ ale’l-usûl*, (thk. Muhammed Edib Salih), Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1398, s. 273.

<sup>19</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, II, 141, 142; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts, IX, 147; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbaa*, IV, 7; Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühü*, Dımaşk: Dârü’l-Fikr, ts, IX, 6514. “Nikâh”, *Mv.F*, XXXXI, 207.

<sup>20</sup> Kâsânî, Ebû Bekr b. Mesud, *Bedâi’u’s-sanâi fi tertîbi’ş-şerâi’*, ys: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1986, II, 261.

<sup>21</sup> Yetimleri deneyin. Evlenme çağına erdiklerinde eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. (Nisâ, 4/6)

<sup>22</sup> “Ey inananlar! Mümin kadınlarla nikâhlanıp, sonra onlarla zifafa girmeden boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.” (Ahzâb, 33/49); “İçinizden bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin.” (Nur, 24/32); “Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz.” (Nisâ, 4/3).

Dilde mecaz olarak akit manasına gelmekle birlikte, şeriattaki yaygın kullanımı dikkate alarak nikâh kelimesini şer'î hakikat olarak akit manasında değerlendirenler, âyetteki ifadeyi “*babalarınızın akit yoluyla beraber olduğu kadınlarla evlenmeyin*”<sup>23</sup> şeklinde yorumlamışlardır. Buna bağlı olarak zina yoluyla kurulan ilişkinin âyetteki yasaklamanın kapsamına dâhil olmayacağı ve neticede sıhriyet bağı doğurmayacağı sonucuna varmışlardır. “*Nikâh*” kelimesinin lügavî hakikat olan cinsel ilişki manasını tercih edenler ise âyetteki “*لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ*” ifadesini “*babalarınızın (helal veya haram yolla) cima ettiği kadınlarla evlenmeyin*” şeklinde anlamış ve buradan hareketle zinanın sıhriyet bağına sebebiyet vereceği görüşünü ortaya koymuşlardır.<sup>24</sup>

### 3. KONUYLA İLGİLİ MEZHEPLERİN GÖRÜŞ VE DELİLLERİ

Zina neticesinde erkek ve kadın arasında sıhriyet bağının tesisinin imkânı hususunda İslam hukuk ekolleri iki guruba ayrılmaktadır.<sup>25</sup> Çalışmanın esasını teşkil eden bu bölümde, mezhep görüşleri yanında bu görüşlere gerekçe teşkil eden argümanlar ele alınıp incelenmiştir.

#### 3.1. Zinanın Sıhriyet Bağı Oluşturmayacağı Görüşü

Mâlikî<sup>26</sup> ve Şafii mezheplerine göre zina ile sıhriyet bağı meydana gelmez. Bir kimse zina yaptığı kadının usul ve furuuyla evlenebileceği gibi, bu kimsenin oğlu veya babası da o kadınla evlenebilir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> “لَا تَنْكِحُوا مَنْ عَقَدَ عَلَيْهَا آبَاؤُكُمْ”

<sup>24</sup> İbn-i Rüşd, *a.g.e.*, III, 59; Zencânî, *a.g.e.*, s. 273; “*Nikâh*”, *Mv.F.*, XXXXI, 207.

<sup>25</sup> Erturhan, Sabri, Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikâh Akdine Fıkhî Bir Bakış, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2(2003): s. 173.

<sup>26</sup> Malîkî mezhebindeki mutemed görüşü bu olmakla beraber İmam Mâlik'ten zinanın sıhriyet bağı doğuracağı yönünde bir rivayet de kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak bu görüş mezhebin geneli tarafından tercih edilmemiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 59; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, (thk. Ahmed el-Berdûnî, Kahire): Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, V, 115; Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'aleş-Şerhi'l-kebîr*, II, 251; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6631; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, 64; “*Nikâh*”, *Mv.F.*, XXXXI, 207.

<sup>27</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990, V, 164; Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, (thk. Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, IX, 214; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb*, (thk. Abdülazîm Mahmude ed-Dîb), ys: Dâru'l-minhâc, 2007, XII, 240; Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, IV, 204; Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Musa Muhammed Ali), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405, II, 383; Zencânî, Tahrîcî'l-fürû' 'ale'l-usûl, s. 272; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970, XVI, 219; Lahmî, Ahmed b. Farh, *Muhtasarü Hilafiyâtî'l-Beyhakî*, (thk. Zeyyâb Abdülkerîm), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997, IV, 139; Zuhaylî, *a.g.e.*, IX, 6631; Cezîrî, *a.g.e.*, IV, 64; Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid, *el-Ehvaluş şahsiye*, s.49; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, s. 491; “*Nikâh*”, *Mv.F.*, XXXXI, 207.

Zinanın sıhriyet bağı doğurmayacağını savunan Mâlikî ve Şâfiîler'e göre âyeti kerimede geçen "*nikâh*" kelimesi Kur'an ve Sünnette mutlak olarak zikredildiğinde şer'î hakikat olarak sadece akit manasını ihtiva eder,<sup>28</sup> cima manası ise şer'î mecaz haline gelir.<sup>29</sup> Bu durumda âyette babanın nikâhlanmasından kastedilenin evlenme akdi olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>30</sup> Nikâh kelimesinin Kitap ve Sünnetin birçok yerinde evlenme akdi anlamında kullanılmış olması da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim "*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.*"<sup>31</sup> (Bakara, 2/230); "*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.*"<sup>32</sup> (Nur 24/32) âyeti kerimleri buna örnek olarak gösterilebilir. Bu ayetlerde önceden de belirtildiği üzere "*nikâh*" kelimesi, "evlenme akdi" anlamında kullanılmıştır.<sup>33</sup>

Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ayrıca Allah (c.c.) Nisâ suresinin 23 ve 24. âyetlerinde evlenilmesi yasak olan kadınları saymış ve bunun dışında kalanların helal olduğunu açıkça beyan etmiştir. Mezkûr ayetlerde zina yoluyla kurulan ilişki sonrasında her hangi bir kadının bir başkasına hürmet-i musahare nedeniyle haram olacağından bahsedilmemiştir. Bu sebeple kendisiyle zina edilen kadın da "*Bunların dışında kalanlar size helal kılındı*"<sup>34</sup> ibaresiyle ifade edilen kendisiyle evlenilecek kadınlar sınıfında değerlendirilmelidir.<sup>35</sup> Öte yandan şeriatıta cinsel ilişkinin sıhriyete sebep olması sadece meşru evlenme akdi sonrası gerçekleşmesiyle mümkündür ki, bunun delili de: "*...kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız da...size haram kılındı*" (Nisa 4/23) âyetidir. Bunun dışında gayr-ı meşru yolla sıhriyetin tesisine delâlet eden her hangi bir nass yoktur.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 383; Zencânî, *a.g.e.*, s. 272; Tilemsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftahü'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1998, s. 517; İsnvî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Hîtû), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981, 190; a.mlf., *Nihayetü's-sûl şerhu Minhâcü'l-vusûl*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1999, s. 139; Abdullah 'Îzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne 'ale'l-ahkâm min haysü'l-beyân ve'l-icmal ve'z-Zuhûr ve'l-hafâ*, ys: Dâru'l-Cem', 2001, s. 578; Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'lüğa fî ihtilâfi'l-müctehidîn*, Kahire: Dâru's-Selam, 2000, s. 122.

<sup>29</sup> Tilemsânî, *a.g.e.*, s. 517.

<sup>30</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *a.g.e.*, II, 383.

<sup>31</sup> "وَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"

<sup>32</sup> "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ"

<sup>33</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 216; Cezûrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, 7.

<sup>34</sup> "وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ"

<sup>35</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, IX, 6632.

<sup>36</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 383.



Zinanın sıhriyet bağı doğurmayacağıyla alakalı kullanılan bir diğer delil ise, zina yapan erkeğin, beraber olduğu kadın veya onun kızıyla nikâhlanmasının hükmü sorulduğunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "*Haram bir fiil, helal bir fiili haram kılmaz. Haram ancak nikâh sebebiyle meydana gelir.*" şeklindeki değerlendirmeleridir.<sup>37</sup> Buna göre hadiste geçen "*Haram bir fiil, helal bir fiili haram kılamaz*" ilkesi, zinanın aile bağını tesis edip normalde evlenilmesi yasak olmayan kadınların hürmet-i musahare yoluyla haram olan kadınlar kapsamında değerlendirilmesine manidir.<sup>38</sup>

Şâfiî ve Mâlikîler zina ile hürmet-i musaharenin teşekkül edemeyeceğini, hadisteki ilkeye istinaden helal ve haram olma bakımından nikâh ve zina arasında var olan farklılığa vurgu yaparak ispatlama yoluna gitmişlerdir.<sup>39</sup> Onlara göre evlilik yoluyla kurulan akrabalık bağı, Allah'ın (c.c.) lütfettiği nimetlerden biridir.<sup>40</sup> Bu nimetin taşlanma, kırbaçlanma ve kınanmayla cezalandırılan zina yoluyla tesis edilmesi asla düşünülemez. Çünkü haram ile helal birbirine zıt olduğu halde, Allah'ın (c.c.) helal bir fiil olan nikâh sebebiyle yasakladığı akrabalar arası evlenme durumunu, haram bir fiil olan zina ile de yasaklaması mümkün değildir. Nikâh ile zina birbirine zıt olduğundan şeriatta bu iki durum her bakımdan ayrı muamele görmelidir. Nitekim Allah (c.c.) insanları nikâha yönlendirmiş ve evlenmeyi emretmiştir. Nikâh bağı, "*O, sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve hısnılık meydana getirendir. Rabbin, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" (Furkan 25/54) âyetinde belirttiği gibi soy; sıhriyet, eşler arasında ülfet ve muhabbetin kaynağı kılmış, evlilikten önce haram olan birçok durumu evlilik nedeniyle helal hale getirmiştir. Zina ise Kur'ân'da "*Zinaya yaklaşmayın. Zira o bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur*" (İsra, 17/32) hitabıyla kınanmış ve kesin ifadelerle yasaklanmıştır. Şeriatta zina ile nikâh fiillerine yaklaşım bu suretteyken haramlık doğurma açısından ikisini aynı kefeye koyarak zinanın sıhriyete neden

<sup>37</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Târik b. Avdullah), Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y., V, 104; Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, IV, 401; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003, VII, 274.

<sup>38</sup> Mâverdî, a.g.e., IX, 215; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 204; Lahmî, *Muhtasarü Hilafiyâtü'l-Beyhakî*, IV, 140; Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, V, 35; Zuhaylî, a.g.e., IX, 6131; Erturhan, *Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikâh Akdine Fikhî Bir Bakış*, s. 174.

<sup>39</sup> Şâfiî mezhebine ait kaynaklarda İmam Şâfiî'nin konuyla alakalı karşıt görüşte olanlarla gerçekleştirdiği geniş bir münazara için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 217, 218.

<sup>40</sup> Hanefîler zina ile sıhriyet bağının teşekkülünü bir ceza olarak nitelendirmişlerdir. Buna göre zanî beraber olduğu kadının usûl ve furuuyla evlenme imkânından yoksun bırakılmakla bir bakıma cezalandırılmış oluyor. Nitekim katilin kendisine kalması muhtemel mirastan mahrum bırakılması da bu minvalde tayin edilmiş bir cezadır. Bkz. Bilmen, Kamus, II, 97.

olacağını savunmak doğru değildir.<sup>41</sup> Kanaatimize göre, Mâlikî ve Şâfiîler'in ifade edilen hadis ekseninde konuyu temellendirme adına yürüttükleri bu mantık eleştiriye açık bir yaklaşımdır. Zira bir duruma sebep olan şeyin hukuki niteliği ile doğurduğu sonucun hukuki niteliği ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken hususlardır. Vasitanın gayr-ı meşru olması sonucun da hükümsüz olacağı manasını ortaya çıkarmaz. Örneğin bir kişi namaz için farz olan avret mahallini örtme şartını çalıntı bir elbise ile yerine getirse, bu durum namazın zimmetinden sakıt olmaması sonucunu doğurmaz. Öte yandan ileride söz edileceği üzere, ilgili hadisle alakalı farklı değerlendirmelerin yapılması da mümkündür.

### 3.2. Zinanın Sıhriyet Bağı Oluşturacağı Görüşü

Hanefi mezhebine göre ise, bir erkeğin, bir kadınla, ön taraftan yaklaşarak helal veya haram yolla cinsel ilişkiye girmesi neticesinde taraflar arasında sıhriyet bağı oluşur. Artık bu erkeğin, kendisiyle zifafa girdiği kadının usul ve fıruuyla evlenmesi caiz olmaz.<sup>42</sup> Hanbeli mezhebinin sahih görüşüne göre de, zina hısımlık mahremiyetini oluşturur. Ancak bu bağı oluşması için kadının ölü olmayıp en az on yaşında olması, erkeğin cinsel uzvunun kadının cinsel organı içerisinde kaybolması gibi şartların gerçekleşmesi gerekmektedir.<sup>43</sup>

Zinanın sıhriyet bağı tesis edeceği kanaatinde olan Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, başta mezkûr âyetteki nikâh kelimesiyle alakalı ortaya koydukları mütalaalar olmak üzere bir takım aklî ve naklî delillerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Hanefi ve Hanbelî mezheplerine göre, nikâh kelimesi hem şer'î hem de lugavî hakikat<sup>44</sup> olarak cinsel ilişki, mecaz olarak ise akit manalarına gelmektedir. Buna göre nikâh kelimesi söz konusu âyeti kerimede mutlak olarak

<sup>41</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, V, 164, 165; Kudûrî, Ahmet b. Muhammed, *et-Tecrîd*, (thk. Muhammed Ahmed Sirac vd.), Kahire: Dâru's-Selâm, 2006, IX, 4457; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 204, 205; Kiya el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 385.

<sup>42</sup> Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, (thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417, II, 309; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 143; Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4449; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 204; 'Aynî, *el-Binâye*, V, 33; İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Mumammed b. Abdilvahid, *Fethu'l-kadîr*, ys: Daru'l-Fikr, ts, III, 219; Muhyiddin Abdu'l-Hamid, *el-Ehvalu's şahsiyye*, s. 48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6627, 6628; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, 62; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl*, s. 491; "Nikâh", *Mv.F.*, III, 207.

<sup>43</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968, VII, 117; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 134; "Nikâh", *Mv.F.*, XXXI, 207; Muhyiddin Abdu'l-Hamid, *el-Ehvalu's şahsiyye*, s. 49; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, IV, 65.

<sup>44</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 187.

zikredildiğinden cima manasındadır.<sup>45</sup> Nikâh kelimesinin cima manası dışındaki kullanımları, şer'î hakikat dahi olsa, vaz' olunduğu mana dışında kullanılıyor olmasına binaen mecaz olarak değerlendirilir ve tercih noktasında karine gerekir.<sup>46</sup> Ayetteki nikâh kelimesi, evlenme akdi neticesinde helal yolla kurulan bir ilişki biçiminde kayıtlanmayıp mutlak olarak zikredilmiştir. Bu sebeple mutlak ve karînesiz olarak zikredilen bu lafzı hakikat manası olan cinsel ilişkiye yormak, mecaz manası olan evlilik akdine yormaktan daha evladır.<sup>47</sup> Nitekim "Bir şeyin diğer bir şeye eklenmesi, katılması" şeklindeki lügat manası da, her bakımdan bu anlamı desteklemektedir.<sup>48</sup> Nikâh kelimesi, Kitab veya Sünnette karînesiz olarak kullanıldığında, cinsel temas anlamını ifade eder.<sup>49</sup> Âyette yer alan "nikâh" kelimesiyle cinsel ilişki manasının murad edildiği yine âyetin sonunda, üvey anneyle evlenme fiilinin "hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iş" olarak ifade edilmesiyle ilişkilendirilerek ıspatlanmaya çalışılmıştır. Zira âyette olayın ağır sıfatlarla nitelenmesi, bunun normal akitten daha öte, çirkin bir durumu ifade ediyor olmasını gerektirir.<sup>50</sup>

Hanefî fakihler nikâh lafzının, hakikat ve mecaz anlamları birlikte kapsayacak nitelikte (umûmu'l-mecaz) olduğu yönünde de değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Buna göre âyet-i kerîmede geçen "نكح" fiili, zifaf manasında hakikat olup akit anlamını da ihtiva etmektedir. Çünkü burada "nikâhlamayın" "لا تَنْكِحُوا" şeklindeki yasaklama, onlarla helal veya haram yolla cinsel temasta bulunmayın anlamı da taşımaktadır. Dolayısıyla bu kelime "sadece evlenme akdi düzenlemeyin" manasıyla sınırlandırılmaz, her ikisini de ihtiva eder.<sup>51</sup> Aynı şekilde Allah (c.c.) Nisa suresinin 32. ayetinde<sup>52</sup> üvey kızla evlenme engelinin

<sup>45</sup> Cessâs, *a.g.e.*, I, 48, 285, 369; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 142, 143; Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4449; Serahsî, *a.g.e.*, IV, 205; Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 85, 86; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 220; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 59; Abdullah 'Îzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, s. 578; Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'lüğa*, s. 122.

<sup>46</sup> Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 272; Tilemsânî, *Miftahü'l-vusûl*, s. 517; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl*, s. 492.

<sup>47</sup> Siğnakî, Hüseyin b. Ali, *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî*, (thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanıt), y.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, I, 241, 242; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 86.

<sup>48</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 142; Neşemî, Uceyl Casim, *Turuku istinbâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kuveyt: Câmîatu'l-Kuveyt, 1997, s. 107; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa*, IV, 7.

<sup>49</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6514; Neşemî, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>50</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 118.

<sup>51</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 142; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 260; Buhârî, *a.g.e.*, II, 45; Cezîrî, *a.g.e.*, IV, 7.

<sup>52</sup> وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (Nisa, 4/32).

ortaya çıkmasını cinsel temasa bağlamış, ancak bu ilişkiyi nikâhtan evvel veya sonra şeklinde her hangi bir kayıtle sınırlandırmamıştır. Bu sebeple buradaki beraberlik mutlak anlamda helal veya haram yolla yapılan cima olarak anlaşılmalıdır.<sup>53</sup>

Fıkıh mezhepleri “nikâh” kelimesinin Arap dilinde hakiki anlam olarak cinsel ilişkiyi, mecazî anlam olarak ise nikâh akdini karşıladığı noktasında aynı görüştedir. Hanefî ve Hanbelîler’de söz konusu kelimenin lügavî ve şer’î anlamları arasında bir fark gözetilmeyip her iki durumda da cinsel ilişki hakiki anlam, akit ise mecazî mana olarak değerlendirilir. Bu durumda Mâlikî ve Şâfiîler’i Hanefî ve Hanbelîler’den ayıran nokta, onların şeriatta çok kullanılmasına bağlı olarak nikâh kelimesinin akit manasını, şer’î hakikat olarak kabul etmeleridir. Şâfiî ve Mâlikîler bu kullanıma nispetle diğer mana olan cinsel ilişki anlamını da şer’î mecaz olarak değerlendirmişlerdir. Muasır çalışmaların çoğunda Şâfiî ve Mâlikîler’in şer’î hakikat ve şer’î mecaz nitelendirmeleri bağlamından koparılıp lügavî anlamla karıştırılmış ve karşıt görüşteki mezheplerin aksine lügavî olarak ilgili kelimenin hakiki anlamını akit, mecazî anlamını ise cinsel ilişki şeklinde değerlendirdikleri yönünde bilgiler verilmiştir ki bu isabetli değildir.<sup>54</sup>

Zina neticesinde hürmet-i musaharenin imkânı, zinanın helal olmasa da üreme yoluyla kadın ve erkek arasında kuracağı bağa vurgu yapılarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Buna göre, zina yoluyla da olsa erkeğin dölü bir şekilde kadına ulaşmakta ve bu vesileyle kadın ve erkeğin bir cüzü sayılan çocuk meydana gelmektedir.<sup>55</sup> Zinayla kadın ve erkek arasında meydana gelen bu bağ, sadece kadınla sınırlı kalmayıp onun annesi ve kızının da bu neticeyle akrabalık bağı açısından etkilenebileceği şüphesini doğurmaktadır. Haramlığın gerçekleşmesiyle alakalı meydana gelen şüphe, gerçek gibi değerlendirilir ve buna göre hareket edilir. Çocuğun anne babasından bir parça olması sebebiyle aralarında teşekkül eden bağ, söz konusu kişilerin akrabaları arasında da hürmet-i musahare yoluyla bir yakınlığın ve neticesinde evlenme engelinin tahakkukuna sebebiyet vermektedir.<sup>56</sup> Hanefî ve Mâlikîler’in sıhriyet bağının oluşumunda zina

<sup>53</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 143, 144.

<sup>54</sup> Bu konuyla alakalı değerlendirmeler için bkz. Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, y.y.: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994, I-IV., I, 48, 285; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 383; Zencânî, *a.g.e.*, s. 272, 273; Karafî, Şihabüddîn Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, (thk. Taha Abdürraûf), y.y.: Şirketü't-tıbaatü'l-fenniyye el-Müttehîde, 1973, s. 44; Tilemsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 517; İsnvî, *et-Temhîd*, 190; a.mlf., *Nihâyetü's-sûl*, s. 139; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 220.

<sup>55</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, V, 33; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 220.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 205.

ile vuku bulan fiziki yakınlığı yeterli görmeleri ve bu ilişkiye istinaden evlenme yasağının gerçekleşmesi yönünde görüş beyan etmeleri, özellikle günümüz tıbbi verileri ışığında değerlendirildiğinde, sakat doğumları engellemeye yönelik bir yaklaşım ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Yapılan fiilin meşru veya gayr-ı meşru olması, biyolojik anlamda meydana gelecek bağı her hangi bir şekilde etkilemeyecek, zina ile de olsa birbirine yakınlığı söz konusu olan kişiler arasında gerçekleşecek akraba evlilikleri neticesinde sakat doğumlar söz konusu olabilecektir.

Zina yoluyla kurulan ilişkinin sıhriyet bağına gerektirmesi, psikolojik açıdan da temellendirilmeye çalışılmıştır. Şöyleki; önceden haram yolla cinsel temasın söz konusu olduğu bir kadının kızı veya annesiyle evlenilmesi durumunda yeni evliliğin gereği olan cinsel yakınlık esnasında kişi önceden beraber olduğu ve hâlihazırdaki eşinin annesi veya kızı olan kadınları hatırlayabilir. Kişinin nikâh vesilesiyle annesi veya kızı makamına kaim olan söz konusu kadınlarla ilgili hatıraları, evliliğinin nezaheti ve eşiyile kuracağı sağlıklı bir münasebetin tesisi için büyük sorun teşkil edecektir.<sup>57</sup> Zinanın sıhriyeti gerektirmeyeceği iddiasında olanlar tarafından meşru olmayan yolla doğan çocukla, babası veya babasının birinci dereceden yakınları arasında meydana gelecek yakınlığın hukuki olarak hükümsüzlüğü ispatlansa bile toplum vicdanında söz konusu kişilerin evliliklerinin kabul görmeyeceği ve tepkiyle karşılanacağı aşikârdır. Bu durum, teorik olarak ortaya konan mezkûr görüşün, uygulama açısından toplum nezdinde karşılık bulmasının zor olacağını göstermektedir.

Zinanın sıhriyete sebep olması, benzer durumlarda zina fiiline yönelik var olan hukuki yaptırımlar üzerinden de ispatlanmaya çalışılmıştır. Buna göre şeriatla dinin tasvib etmediği zina fiili, gerek recm gerek celde cezası, gerekse ahiretteki büyük azabın varlığıyla tehdit edilme suretinde olsun hiçbir şekilde karşılıksız bırakılmamış, bu fiil ağır müeyyideli suçlar kapsamına alınmıştır. Zina sonucu hürmet-i musaharanın ortaya çıkması durumu da bu minvalde değerlendirilmeli ve hürmet-i musahare, zina fiilinin zorunlu hukuki neticesi olarak düşünülmalıdır.<sup>58</sup>

Zinanın sıhriyet bağına sebep olacağı görüşünde olanlar, ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhtelif hadislerini delil olarak kullanmışlardır. Rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek: "Ya Resûlullah! Ben cahiliyede bir

<sup>57</sup> Bilmen, *Kamus*, II, 97.

<sup>58</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 144.

*kadınla zina ettim, şimdi kızını nikâhlayabilir miyim?" diye sorar. Resulullah da (s.a.v.): "Bunu doğru bulmuyorum. Kendisiyle beraber olduğun kadının kızıyla nikâhlanman, münasip değildir"*<sup>59</sup> diye cevap vermiştir.<sup>60</sup> Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) bir başka hadisinde: "*Kim bir kadının cinsel uzvuna bakarsa artık o kadının annesi ve kızı o kişiye haram olur.*"<sup>61</sup> buyurmuştur.<sup>62</sup> Konuyla alakalı delil olarak kullanılan bir diğer rivayet ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cüreyc adlı bir kişinin başından geçen ibretlik bir olayı haber verdiği hadisidir. Hadiste ifade edildiğine göre Cüreyc, Allah'a kendisini adanmış bir kul iken annesiyle yaşadığı bir olayla ilgili annesi ona beddua eder ve bunun neticesinde kötü yola düşmüş bir kadın, başkasında olma bebeğinin Cüreyc'den olduğunu iddia ederek ona iftira eder. Bunun üzerine Cüreyc bir keramet göstererek çocuğa: "*Ey çocuk baban kim?"* diye seslenir. Çocuk ise: "*Falanca çobandır*" diye cevap vererek Cüreyc'i aklar.<sup>63</sup> Bu rivayeti delil olarak kullananlara göre hadiste, zinadan olma bir çocuğa "*baban kim*" şeklinde yöneltilen bir soruyla, çocuk ve onun doğumuna gayri meşru yolla da olsa neden olan kişi arasında kurulan bir bağa vurgu yapılmıştır. Neticede bu nitelme, dolaylı da olsa zina ile sıhriyyetin tahakkukuna işaret etmektedir.<sup>64</sup> Tarafların delil olarak kullandıkları hadisler dikkate alındığında Mâliki ve Şâfiiler'in görüşlerini bina ettikleri rivayetle konu arasındaki bağlantı belli bir tevil neticesinde sağlanabilirken Hanefî ve Hanbelîler'in esas aldıkları hadislerde, zinanın sıhriyete mahal olacağı yönündeki mana açık bir şekilde yer almaktadır. Bu itibarla rivayet yönünden de ikinci gurubun esas aldığı delillerin daha güçlü olduğu görülmektedir.

Zinanın sıhriyet bağını doğurmayacağını savunan Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin delil olarak kullandıkları "*Haram bir fiil helal bir fiili haram kılmaz*" hadisi, Hanefî ve Hanbelîler tarafından farklı yorumlanmıştır. Onlara göre, hadiste geçen bu cümle, harama bakmak veya zinaya götüren fiillerin sıhriyet bağını doğurabileceği tevehhümünü izale sadedinde zikredilmiştir. Burada haram olarak nitelenen fiil, cima değil de ona götüren diğer davranışlardır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisi şeriflerinde: "*Gözlerin zinası bakmak, ayakların zinası da (harama) yürümektir.*"<sup>65</sup> buyurmaktadır. Bu ve benzeri hadislerin, harama

<sup>59</sup> San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-rahman el-Azamî, Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, t.y., VII, 201.

<sup>60</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 221; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, IX, 6630.

<sup>61</sup> İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, III, 480.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 261; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 118.

<sup>63</sup> Müslim, *Kitabü'l-birr*, 8.

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, V, 116.

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, *Nikâh* 44.

bakmak ve buna benzer fiillerin hakiki anlamdaki zina gibi düşünülmesine sebebiyet verebileceği aşikârdır. Mâlikî ve Şâfiîler tarafından delil olarak kullanılan “*haram bir fiil, helal bir fiili haram kılmaz*” ilkesini barındıran bu hadis-i şerifin senedindeki ravilere, karşıt görüşteki mezhep imamı tarafından eleştiriler yöneltilip, hadislerin sıhhatiyle alakalı olumsuz görüş beyan edilmiştir.<sup>66</sup>

### Sonuç

Nikâh akdi sonrasında meydana gelen cinsel ilişkinin hukuki bir neticesi olan sıhriyet bağının zina ile oluşup oluşmayacağı şeklindeki ihtilâfın esası, evlenilmesi yasak olan kadınların tanımlandığı âyette geçen nikâh kelimesine dayanmaktadır. Arap dilinde hem hakiki hem de mecazî kullanımı olan nikâh kelimesinin manalarıyla alakalı mezheplerin ortaya koyduğu farklı tercihler, konuyla alakalı görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.

Mâlikî ve Şâfiî fıkıhçılar nikâh kelimesinin Arap dilinde hakikat olarak cinsel ilişki, mecaz olarak akit manasında kullanıldığını kabul etmekle birlikte, ayetteki nikâh kelimesinin lugavî anlamdan ziyade, yaygın kullanımına bağlı olarak kazandığı şer’î hakikat anlamı üzerinden hareket etmiş ve bu kelimenin şer’î hakikat olarak akit manasını tercih etmişlerdir.

Hanefî ve Hanbelîler ise, âyeti kerimede kullanılan nikâh kelimesinin hakikat manası dışında yorumlanmasını gerektirecek her hangi bir karinenin bulunmayışını gerekçe göstererek söz konusu kelimenin cima manasında anlaşılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre dilde asıl olan hakiki manadır, mecazî mana ise ancak karinenin bulunması sebebiyle tercih edilebilir. Âyetteki mutlak kullanım, bu kaide gereği cima manasının öncelenmesini gerektirmektedir.

Mezhepler, zina sıhriyet ilişkisiyle alakalı görüşlerini bazı mantıki izahlarla da takviye etmeye çalışmışlardır. Bu noktada Mâlikî ve Şâfiî fakihler, konuya haram ve helal olma yönüyle yaklaşmış, zina ve helal yolla tesis edilen nikâh akdinin sıhriyete sebep olma bakımından aynı surette değerlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Hanefî ve Hanbelîler ise, zina yoluyla gerçekleşen cinsel beraberliğin helal veya haram olmasından ziyade, fiziki olarak kadın ve erkek arasında kuracağı bağa vurgu yapmışlardır. Onlar, zina sebebiyle de olsa söz konusu kişiler arasında kurulacak yakınlığı sıhriyet sebebi addetmiş ve buradan hareketle sıhriyet bağının varlığını temellendirmeye çalışmışlardır.

<sup>66</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, II, 145; İlgili hadise yönelik Hanefîler’in ortaya koyduğu eleştirilerin geniş izahı için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4453-4456; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, III, 220.

Konuyla alakalı tarafların yaklaşımı ve esas aldıkları deliller dikkate alındığında, zinanın sıhriyete sebep olacağı kanaati daha güçlü bir zemine dayanmaktadır. Zira dinde esas olan her durumda ihtiyatın göz önünde bulundurulmasıdır. Zina ile kadın ve erkek arasında oluşan yakınlaşma, meşru olmanın dışında her halükarda sıhriyete sebep olan evlilikteki yakınlaşmayla aynıdır. Bu durumda akdi esas olarak sıhriyeti sadece meşru olan cinsel ilişkiyle sınırlandırmak, diğer yaklaşıma göre daha zayıf kalmaktadır.

Zina ile sıhriyetin tahakkuk etmeyeceği yönünde ortaya konan görüşün esas alınması durumunda, biyolojik olarak da olsa birbirinin yakını sayılan kişiler arasında evlenmelere kapı aralanmış olacak ve bu durum, ahlaki ve psikolojik mahzurlar yanında tıbbi açıdan da problemlere sebebiyet verecektir.

Konunun bir diğer veçhesini de insan fitratı oluşturmaktadır. Zina ile doğan çocuğunun nesebi hukuken babaya nispet edilmese de hakikatte onun evladıdır ve aralarında fitratın gerektirdiği ünsiyet her halükarda teşekkül edecektir. Bu durum göz ardı edilerek söz konusu kişiler arasında evlenme engelinin tahakkuk etmeyeceği görüşünü ortaya koymak, özellikle günümüz toplumunda reel hukuk mantığını bir kenara bırakıp hümanist düşüncenin etkisiyle olayı değerlendiren çevrelerce suistimale ve İslam'a yönelik haksız ithamların ortaya konmasına zemin hazırlayacağından kanaatimize göre mahzurludur.

### Kaynaklar

Abdullah 'Îzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne 'ale'l-ahkâm min haysü'l-beyân ve'l-icmal ve'z-Zuhûr ve'l-hafâ*, ys: Dâru'l-Cem', 2001.

Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2010.

Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn*, Kahire: Dâru's-Selam, 2000.

Aktan, Hamza, "Sihriyet", *DİA*, XXXII, s. 111-112.

Ali Hasan Tavîl, *ed-Delâletü'l-lafziyye ve eseruha fi istinbatil-ahkâm mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, y.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.

Atar, Fahrettin, "Muharremât", *DİA*, XXXI, s. 6-8.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed , *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, I-XII.



- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, e-Sünenü'l-Kübrâ, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003, X.
- Bilmen, Ömer, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, I-VIII.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali Şâhin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1994, I-II.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, y.y.: Vizâretü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1994, I-IV.
- Cezîri, Muhammed b. Ahmed, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, I-V.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb*, (thk. Abdülazîm Mahmud d-Dîb), ys: Dâru'l-minhâc, 2007, I-XX.
- Çolak, Abdullâh, *İslam Aile Hukuku*, Malatya: Medipres Yay., 2013.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, es-Sünen, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, I-V.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'aleş-Şerhi'l-kebîr*, y.y.: Dâru'l-Fıkr, t.y., I-IV.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eşas, *es-Sünen*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, I-IV.
- Erturhan, Sabri, Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikâh Akdine Fıkhî Bir Bakış, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003), s. 157-183.
- Heyet, el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye, Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1983-2006, I-XXXXV.
- Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fıkhî*, y.y.: Dâru İbn Hazm, 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, I-VII.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris el-Kazvînî er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lüğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), ys: Dâru'l-fıkr, 1979.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y., I-XII.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968, I-X.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükri, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1990, I-XV.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanife en-Nu'mân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004, I-IV.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Mumammed b. Abdilvahid, Fethu'l-kadîr, ys: Daru'l-Fikr, t.y., I-X.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Hîtû), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâcü'l-vusûl*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Karafî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Şihâbü'd-dîn Ahmed b. İdris, (thk. Taha Abdürraûf), y.y.: Şirketü't-tıbaatü'l-fenniyye el-Müttehîde, 1973.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2014, I-V.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, I-III.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mesud, *Bedâi'u's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*, ys: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, I-VII.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Musa Muhammed Ali), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405, I-IV.
- Kudûrî, Ahmet b. Muhammed, *et-Tecrîd*, (thk. Muhammed Ahmed Sirac vd.), Kahire: Dâru's-Selâm, 2006, I-XII.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Ahmed el-Berdûnî), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, I-XX.
- Lahmî, Ahmed b. Farh, *Muhtasarü Hilafiyyâti'l-Beyhakî*, (thk. Zeyyâb Abdülkerîm), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997, I-V.

- Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, (thk. Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, I-XIX.
- Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2007.
- Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbakî), Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, I-V.
- Neşemî, Uceyl Casim, *Turuku istinbâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kuveyt: Câmiatu'l-Kuveyt, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mülhezzeb*, Beyrut: Dârul-Fikr, 1970, I-X.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârü's-sihâh*, (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- San'ânî, Adürrezzâk hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, (thk. Habîbü'r-rahman el-Azamî), Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, t.y., I-XII.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, I-XXX.
- Siğnakî, Hüseyin b. Ali, *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*, (thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kant), y.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, I-V.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990, I-VIII.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Târik b. Avdullah), Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y., I-X.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, (thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417, I-V.
- Tilemsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftahü'l-ousûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl*, Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Edib Salih), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1398.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, t.y., I-X.

### **Elektronik Kaynaklar**

<http://www.jinekolojivegebelik.com/2007/09/akraba-evlili.html> (28.04.2017)



الأحاديث التي لا أصل لها في كتاب الشفا للقاضي عياض (544هـ)\*

Anas AL-JAAD\*\*

### ملخص

من أجل الكتب التي تحدثت في سيرته وشمائله صلى الله عليه وسلم كتاب "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم" للقاضي عياض رحمه الله وهو أفضل كتبه، وفوائده كثيرة، ولكن القاضي رحمه الله ترك فيه بعض الأحاديث التي ليس لها أصل والموضوعة وهي قليلة جداً، ونبه على ذلك الذهبي (748هـ) فقال: "توالبغه نفيسة وأجلها وأشرفها كتاب الشفا لولا ما قد حشاه بالأحاديث المفتعلة" وخرج السيوطي (911هـ) رحمه الله أحاديث الكتاب وبين الصحيح والمعلول والضعيف فيها في كتاب سماه "مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا" فخرج أكثر من ألف وثلاثمائة حديث أغلبها من الحسن والصحيح، وقال عن بعضها لا أصل لها وبعضها موضوعة وبعضها لم أجده، وفي هذا البحث درست الأحاديث التي لم يجدها أو قال عنها بأنها لا أصل لها أو لا إسناد لها أو نقل ذلك عن أحد من الأئمة، مع بيان الفرق بين الحديث الموضوع وبين الحديث الذي لا أصل له أو لا يعرف مبينا أحكام ذلك.

الكلمات المفتاحية: لا أصل له، القاضي عياض، حديث، الإمام السيوطي.

## KADI İYAZ'IN KİTABU'Ş-ŞİFA ADLI ESERİNDE ASILSIZ/UYDURMA HADİSLER

### Öz

Kâdî İyâz'ın, eş-şifâ bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ isimli kitabında Resûlüllah (s.a.s)'in sîret ve şemâili ile ilgili pek çok fayda vardır; ancak o, çok az da olsa bazı asılsız ve mevzû hadisleri eserine almıştır. İmam Zehebî bunlara dikkat çekerek şöyle demiştir: "Kâdî

İyâz'ın telifleri oldukça güzeldir, bu eserlerin en kıymetli ve en şerefli de eş-Şifâ adlı eseridir, keşke mevzû hadisleri eserine almasaydı." İmam Suyûtî de söz konusu kitaptaki hadisleri 'menâhilüs's-safâ fî tahrîcî ehâdîsi's-şifâ' adlı eserinde tahrîc edip hadislerin sahih, illetli ve zayıf yönlerini belirtmiştir. İmam Suyûtî bu eserinde ekseriyetinin sahih ve hâsen olduğu üç bin üç yüz küsur hadis tahrîc etmiştir. O, "eş-şifadaki bazı hadisler için asılsız, bazıları için mevzû, bazıları için de rivâyetin senedini bulamadım" der. Biz bu çalışmamızda Kâdî İyâz'ın biyografisini kısa bir şekilde ve İmam Suyûtî'nin eş-Şifâ'daki sadece , asılsız hadis olarak belirttiği veya herhangi bir âlimden hadisin , asılsız hadis olduğu yönünde nakilde bulunduğu hadisleri ele aldık.

**Anahtar Kelimeler:** Uydurma/asılsız, Kadı İyaz, hadis, İmam Suyûtî.

## THE FABRICATED HADITH IN KADI İYAD'S BOOK NAMED AL SHİFA

### Abstract

In Kadi İyad's book named Al Shifa Bi-Tarifi Huquqil Mostapha, there are many useful hints about the life and personal appearance of the Messenger of Allah(pbh); nevertheless he included in his work some weak and fabricated hadiths, though small in number. Pointing out these hadiths, Imam Al-Zahabi said: "The compilations of Kadi İyad are pretty good, of which the most precious and illustrious is his Al Shifa; if only he would not include fabricated hadiths in his work." Imam Al-Suyuti, in his work named menâhilüs's-safâ fî tahrîcî ehâdîsi's-şifâ', analyzed and identified the sound, problematic and weak aspects of the hadiths in the aforesaid book. In his work, Imam Al-Suyuti analyzed and found more than three thousand and three hundred hadiths, most of which is sound and good. He says about "the hadiths in Al Shifa that some are weak, some are fabricated and for some I could not find the chain of reporters." In this study, we have given a short biography of Kadi İyad and we have dealt with the hadiths that Imam Al-Suyuti identified as fabricated or that any scholar told them being fabricated.

**Key words:** Fabricated, Kadi İyad, hadith, Imam Al-Suyuti.

## التمهيد

الحمد لله حمدا كاملا، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين  
ومن وآله وبعد:

فإن كتاب الشفا في أحوال المصطفى للقاضي عياض (544هـ) رحمه الله كتاب عظيم الفائدة لا يُستغنى عنه لما له من فوائد جمّة في شمائل وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، أورد فيه القاضي رحمه الله أكثر من ألف وثلاثمائة حديث جلها من الصحيح والحسن، في ترتيب جميل أثنى على ذلك بعض العلماء، ولكن القاضي رحمه الله أدخل فيه بعض الأحاديث المتكلم فيها والتي ليس لها أصل والموضوعة والضعيفة والشديدة الضعف، وهي وإن كانت قليلة إلا أنها أصبحت محل نقد من المحدثين، منهم الذهبي (748هـ) الذي قال عن الكتاب: "توآلفه نفيسة، وأجلها وأشرفها كتاب الشفا لولا ما قد حشاه بالأحاديث المفتعلة، عمل إمام لا نقد له في فن الحديث ولا ذوق، والله يثبته على حسن قصده وينفع بشفائه، ونبينا صلوات الله عليه وسلامه غني بمدحة التنزيل عن الأحاديث وبما تواتر من الأخبار عن الآحاد وبالآحاد النظيفة الأسانيد عن الواهيات، فلماذا يا قوم تتشبع بالموضوعات فيتطرق إلينا مقال ذوي الغل والحسد ولكن من لا يعلم معذور<sup>1</sup>".

والسيوطي (911هـ) رحمه الله خرج أحاديث الكتاب وبين الصحيح والسقيم فيه في كتاب سماه "مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا" فخرج أكثر من ألف وثلاثمائة حديث عامتها من الحسن والصحيح، وقال عن بعضها لا أصل له وبعضها موضوع وبعضها لم أجده، وقد كتبت مقالا سابقا جمعت فيه الأحاديث التي قال عنها السيوطي بأنها موضوعة نشر في هذه المجلة في عام 2016، واشتمل البحث على الأحاديث التي قال عنها السيوطي بأنها موضوعة وخرجتها وذكرت أقوال العلماء فيها مع تحقيق كامل للأحاديث، ولإتمام الفائدة جمعت في هذا البحث الأحاديث التي قال عنها السيوطي بأنها لا أصل لها أو لم يجدها أو لا تعرف أو نحو ذلك أو نقل عن أحد من الأئمة قوله نحو ذلك كالعراقي (806هـ)، فإنه أكثر ما ينقل عن العراقي في ذلك، وخرجتها وذكرت كلام العلماء فيها إن وجد، مع تحقيق ذلك، وسبب اختياري لهذا البحث هو أن أجعل بين يدي القارئ الكريم هذه الأحاديث الموضوعية والتي لا أصل لها ليتنزه عن روايتها وذكرها لأن رواية الحديث الموضوع والذي لا أصل له لا تجوز إلا لبيان أنها موضوعة، وشرعت في مقدمة البحث بذكر الفرق بين الحديث الموضوع والحديث الذي لا أصل له أو لا يعرف أو لم يجده، أما ترجمة القاضي عياض رحمه الله فقد سبقت في المقالة السابقة التي نشرت في هذه المجلة بعنوان "الأحاديث الموضوعية

<sup>1</sup> سير أعلام النبلاء: 20، 216.

في كتاب الشفا للقاضي عياض".

### الفرق ما بين الحديث الموضوع وما بين الحديث الذي لا أصل له أو لا يعرف:

لا فرق بينهما من حيث النتيجة لأن كليهما لم يقله النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن من حيث التعريف هناك فرق، فمن المعلوم والمعروف أن الحديث الموضوع هو الذي في إسناده راو كذاب أو وضاع، أما معنى قولهم: حديث لا أصل له، ويشبه هذه العبارة في المعنى قولهم في حديث "ليس له إسناد"، فإنه حكم بكونه لا أصل له، وقولهم أيضا: "لا يعرف" أو قول محقق محدث كبير كابن حجر (852هـ) والعراقي (806هـ) والسيوطي وغيرهم: "لم أجده"، وهذه العبارات تستعمل ويراد منها معنى واحدا وهو أنه لا سند له، قال السيوطي<sup>2</sup>: "قولهم هذا الحديث ليس له أصل، أو لا أصل له: قال ابن تيمية (728هـ): معناه: ليس له إسناد"، وقد يكون له إسناد ولكنه باطل فكثيرا ما يستعمل هذه العبارة أبو حاتم (275هـ) وأبو زرعة (264هـ) الرازيان والعقيلي (322هـ) وابن عدي (365هـ) وابن حبان وغيرهم في الخبر الذي له إسناد لكنه باطل أو كذب، والمتأخرون استعملوا العبارة أيضا فيما يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من المتون الموضوعية، ولا تروى عنه بإسناد، وقول الأئمة الحفاظ: لم أجده أو لا يعرف يدخل أيضا في الموضوع وفي الحديث الذي لا أصل له، قال الحفاظ العلائي (761هـ)<sup>3</sup>: "وهذا إنما يقوم به الحفاظ الكبير الذي قد أحاط حفظه بجميع الحديث أو معظمه كالإمام أحمد، وعلي بن المديني (234هـ) ويحيى بن معين (233هـ)، ومن بعدهم: كالبخاري، وأبي حاتم (275هـ)، وأبي زرعة، ومن دونهم: كالنسائي ثم الدارقطني...، قال الحفاظ ابن عراق معقبا على ذلك: فاستفدنا من هذا أن الحفاظ الذين ذكرهم وأضربهم إذا قال أحدهم في حديث لا أعرفه أو لا أصل له كفى ذلك في الحكم عيه بالوضع والله أعلم".

وبعض العلماء عدوا تلك الألفاظ من الألفاظ الدالة على الوضع فقال<sup>4</sup>: "الألفاظ الدالة على الوضع: من ذلك قولهم: هذا حديث موضوع، أو كذب، أو باطل، أو لا أعرفه إذا صرح بذلك أحد الأئمة الكبار، وكذا قولهم: هذا الحديث لا أصل له، أي ليس له إسناد يعرف"، وقال بعضهم<sup>5</sup>: "وللعلماء عبارات متعددة للتعريف بالموضوع والإشارة إليه ومنها: التصريح بوضعه فيقولون: موضوع، باطل، كذب، ومنها: قولهم في الحديث: لا أصل له، لا أصل له بهذا اللفظ، ليس له أصل، أو نحو هذه الألفاظ".

<sup>2</sup> تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: 1، 350.

<sup>3</sup> منهج النقد في علوم الحديث: 313.

<sup>4</sup> الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: 320.

<sup>5</sup> الآثار السبئية للوضع في الحديث: 116.



مما مر من أقولهم نجد أن معنى لا أصل له أو لا يعرف أو لم أجده يراد بذلك الحديث الذي لا سند له كما ذكر ابن تيمية (728هـ) أو الحديث الموضوع إذ عدّه العلماء من الألفاظ التي تدل على الوضع.

### دراسة الأحاديث التي لا أصل لها في كتاب الشفا للقاضي عياض

**الحديث (1)** قال القاضي عياض (544هـ)<sup>6</sup>: "وروي أنه كان لا يجلس إليه أحد وهو يصلي إلا خفف صلاته وسأله عن حاجته فإذا فرغ عاد إلى صلاته".

قال السيوطي (911هـ): حديث: "كان لا يجلس إليه أحد وهو يصلي إلا خفف صلاته... قال العراقي (806هـ) في تخريج الإحياء: "لم أجده أصلاً"<sup>7</sup>، وقال: أبو المحاسن الطرابلسي<sup>8</sup>: "لم يوجد له أصل، وإن ذكره في الشفاء"، وذكره محمد طاهر بن علي الفتني في تذكرة الموضوعات وقال<sup>9</sup>: "لم يوجد"، وقال ابن السبكي<sup>10</sup>: "لم أجده له إسناداً".

**الخلاصة:** تبين من كلام الأئمة أنه حديث موضوع.

**الحديث (2)** قال القاضي عياض<sup>11</sup>: "وما روي عن إبراهيم بن حماد بسنده من كلام الحمار الذي أصابه بخير وقال له اسمي يزيد بن شهاب فسماه النبي صلى الله عليه وسلم يعفوراً وأنه كان يوجهه إلى دور أصحابه فيضرب عليهم الباب برأسه ويستدعيهم وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مات تردى في بئر جزعا وحزنا فمات".

هذا الحديث أخرجه بطوله ابن عساكر (571هـ) عن ابن منظور فقال<sup>12</sup>: "أخبرنا أبو غالب وأبو عبد الله قالاً أنبأ أبو سعد بن أبي علانة أنا أبو طاهر المخلص وأبو أحمد بن المهدي حدثني أبو الحسن الأسدي عمر بن بشر بن موسى نا أبو حفص عمر بن يزيد نا عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الصهباء نا أبو حذيفة عبد الله بن حبيب الهذلي عن أبي عبد الله السلمي عن أبي منظور قال: لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني خير أصاب أربعة أزواج فقال: أربعة أزواج خفاف وعشر أواقى ذهب وفضة

<sup>6</sup> الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 1، 122.

<sup>7</sup> مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا: 70 رقم 225، تخريج أحاديث الإحياء " المعنى عن حمل الأسفار " 848.

<sup>8</sup> اللؤلؤ المرصوع: 138 رقم 387.

<sup>9</sup> تذكرة الموضوعات للفتني: 38.

<sup>10</sup> تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: 3، 1412.

<sup>11</sup> الشفا: 1، 314.

<sup>12</sup> تاريخ دمشق لابن عساكر: 4، 232.

وحمار أسود مكبلا قال: فكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمار فكلمه الحمار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ما اسمك؟ قال: يزيد بن شهاب أخرج الله عز وجل من نسل جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم إلا نبي قد كنت أتوقعك أن تركبني لم يبق من نسل جدي غيري ولا من الأنبياء غيرك قد كنت قبلك لرجل يهودي وكنت أتعتز به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري قال: فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: فأنت يعفور يا يعفور قال: لبيك قال: أنتتهي الإنانث؟ قال: لا قال: فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركبه في حاجته وإذا نزل عنه بعث به إلى باب الرجل فيأتي الباب فيقرعه برأسه فإذا خرج إليه صاحب الدار أو ما إليه أن أجب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى بئر كانت لأبي الهيثم بن التيهان فتردى فيها جزعا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت قبره".

وأخرج بعضه أبو نعيم عن معاذ بن جبل فقال<sup>13</sup>: "حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى العنبري قال: ثنا أحمد بن محمد بن يوسف قال: ثنا إبراهيم بن سويد الجدوعي قال: ثنا عبد الله بن أذينة الطائي، عن ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بخير حمار أسود فوقف بين يديه فقال: من أنت؟ فقال: أنا عمرو بن فلان كنا سبعة إخوة، كنا ركبنا الأنبياء وأنا أصغرهم وكنت لك فملكني رجل من اليهود فكنت إذا ذكرتك كبأت به فيوجعني ضربا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: فأنت يعفور".

قال السيوطي<sup>14</sup>: حديث: "الحمار الذي أصابه بخير إلى آخره ابن حبان(354هـ) في الضعفاء من حديث أبي منظور وقال: لا أصل له وإسناده ليس بشيء"، وذكره السيوطي في اللآلئ وقال: "موضوع"<sup>15</sup>، وذكره ابن حبان في المجروحين عن أبي جعفر محمد بن يزيد مولى بني هاشم وقال<sup>16</sup>: "هذا حديث لا أصل له وإسناده ليس بشيء ولا يجوز الاحتجاج بهذا الشيخ"، وقال ابن الأثير(630هـ)<sup>17</sup>: "هذا حديث منكر جدا إسنادا ومتنا، لا أحل لأحد أن يرويه عني إلا مع كلامي عليه"، وذكره الجوزي(597هـ) في الموضوعات وقال<sup>18</sup>: " هذا حديث موضوع فلعن الله واضعه فإنه لم يقصد إلا القدر

<sup>13</sup> دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني: 386 رقم 288.

<sup>14</sup> مناهل الصفا: 133 رقم 624.

<sup>15</sup> اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: 1، 253.

<sup>16</sup> المجروحين لابن حبان: 2، 308 رقم 1017

<sup>17</sup> أسد الغابة: 6، 298

<sup>18</sup> الموضوعات لابن الجوزي: 1، 294.

في الإسلام، والاستهزاء به "، وقال الذهبي (748هـ)<sup>19</sup> " خير باطل "، وقال ابن كثير<sup>20</sup>: " وقد أنكره غير واحد من الحفاظ الكبار "، وقال أبو عبد الله ابن حديدة<sup>21</sup>: " هذا حديث غريب وفي إسناده غير واحد من المجهولين "، وذكره القسطلاني (923هـ) في المواهب وقال<sup>22</sup>: " ولكن الحديث مطعون فيه "، وقال يحيى بن أبي بكر العامري<sup>23</sup>: " قال الحفاظ هو حديث منكر إسنادا وممتنا "، وذكره الكنايني في موضوعاته وقال<sup>24</sup>: " ذكره السيوطي في كتاب المعجزات والخصائص معزوا إلى تخريج ابن عساكر، وقد قال إنه نزهه عن الأحاديث الموضوعية، فلا أدري أغفل عن كلام هذين الحافظين فيه، أم تبين له أنه غير موضوع فغفل عن التعقب عليهما والله أعلم ".

**الخلاصة:** تبين من كلام الأئمة أنه حديث موضوع.

**الحديث (3)** قال القاضي عياض<sup>25</sup>: " وأفتى فقهاء القيروان وأصحاب سحنون بقتل إبراهيم الفزاري، وكان شاعرا متفننا في كثير من العلوم، وكان ممن يحضر مجلس القاضي أبي العباس بن طالب للمناظرة، فرفعت عليه أمور منكورة من هذا الباب في الاستهزاء بالله وأنبيائه ونبينا صلى الله عليه وسلم، فأحضر له القاضي يحيى بن عمر وغيره من الفقهاء، وأمر بقتله وصلبه، فطعن بالسكين، وصلب منكسا، ثم أنزل وأحرق بالنار، وحكى بعض المؤرخين أنه لما رفعت خشبته، وزالت عنها الأيدي استدارت، وحولته عن القبلة، فكان آية للجميع، وكبر الناس، وجاء كلب فولغ في دمه، فقال يحيى بن عمر: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر حديثا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يبلغ الكلب في دم مسلم ".

وذكر الحديث مع القصة تقي الدين المقرئ<sup>26</sup>، ومحمد بن يوسف الصالحي الشامي<sup>27</sup>.

قال السيوطي<sup>28</sup>: حديث: " لا يبلغ الكلب في دم مسلم " لم أجده وبلغني عن ابن حجر (852هـ)

أنه قال لا أصل له.

<sup>19</sup> ميزان الاعتدال: 4، 34.

<sup>20</sup> معجزات النبي صلى الله عليه وسلم: 173.

<sup>21</sup> المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي: 1، 261.

<sup>22</sup> شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 6، 553.

<sup>23</sup> بحجة المخالف وبغية الأمثال: 2، 166.

<sup>24</sup> تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعية: 1، 326.

<sup>25</sup> الشفا: 2، 218.

<sup>26</sup> إمتاع الأسماع: 14، 378.

<sup>27</sup> سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 12، 25.

<sup>28</sup> مناهل الصفا: 241 رقم 1319.

الخلاصة: تبين من كلام الأئمة أنه حديث موضوع.

الحديث (4) أورد القاضي عياض هذا الحديث<sup>29</sup>: " أنا أفصح العرب بيد أني من قريش ونشأت في بني سعد ".

قال السيوطي<sup>30</sup>: حديث: "... بيد أني من قريش ونشأت في بني سعد أورده أصحاب الغريب ولا يعرف له إسناد، وللطبراني من حديث أبي سعيد الخدري: أنا أعرب العرب، ولدت في قريش ونشأت في بني سعد فأني يأتيني اللحن"، وذكره في عقود الزبرجد<sup>31</sup> تحت عنوان أحاديث مرسله لم يقف على صحابته، ولا على أسانيدها.

قال العجلوني<sup>32</sup>: " أنا أفصح من نطق بالضاد؛ بيد أني من قريش: قال في اللآلئ: معناه صحيح، ولكن لا أصل له كما قال ابن كثير وغيره من الحفاظ، وأورده أصحاب الغريب ولا يعرف له إسناد، ورواه ابن سعد عن يحيى بن يزيد السعدي مرسلًا بلفظ: أنا أعربكم، أنا من قريش، ولساني لسان سعد بن بكر، ورواه الطبراني (360هـ) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: "أنا أعرب العرب، ولدت في بني سعد، فأني يأتيني اللحن"<sup>33</sup>، كذا نقله في مناهل الصفا بتخريج أحاديث الشفا للجلال السيوطي، ثم قال فيه: والعجب من المحلي حيث ذكره في شرح جمع الجوامع من غير بيان حاله، وكذا من شيخ الإسلام زكريا حيث ذكره في شرح الجزرية، ومثله: أنا أفصح العرب؛ بيد أني من قريش، أورده أصحاب الغرائب ولا يعلم من أخرجه ولا إسناده"، وذكره علي الهروي القاري في الأخبار الموضوعة<sup>34</sup>، وفي المصنوع في الحديث الموضوع<sup>35</sup>، وقال مرة<sup>36</sup>: " وأما حديث أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش؛ فصريح الحفاظ بأنه موضوع"، وقال محمد بن يوسف الصالح الشامي<sup>37</sup>: " أفصح العرب كذا ورد في حديث ذكره أصحاب الغريب بهذا اللفظ: قال الحافظ العلامة عماد الدين بن كثير والشيخ رحمهما الله تعالى: ولم نقف على سنده".

الخلاصة: تبين من كلام الأئمة أنه حديث موضوع لا أصل له وإن كان معناه صحيحاً.

<sup>29</sup> الشفا: 1، 80.

<sup>30</sup> مناهل الصفا: 52 رقم 122.

<sup>31</sup> عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد: 3، 278 رقم 1711.

<sup>32</sup> كشف الخفاء: 1، 228 رقم 609.

<sup>33</sup> المعجم الكبير للطبراني: 6، 35 رقم 5437.

<sup>34</sup> الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: 117 رقم 69.

<sup>35</sup> المصنوع في معرفة الحديث الموضوع: 60 رقم 40.

<sup>36</sup> جمع الوسائل في شرح الشمائل: 2، 8.

<sup>37</sup> سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 1، 429.

الحديث (5) أورد القاضي عياض (544هـ) هذا الحديث فقال<sup>38</sup>: " روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في كلام بكى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عند الله أن بعثك آخر الأنبياء وذكرك في أولهم فقال (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح)<sup>39</sup> الآية بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن أهل النار يودون أن يكونوا أطاعوك وهم بين أطبقها يعذبون يقولون (يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولاً)<sup>40</sup> "، وأورد تمامه في غير هذا الباب فقال<sup>41</sup>: "وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في بعض كلامه: " بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد دعا نوح على قومه فقال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً)<sup>42</sup> ولو دعوت علينا مثلها لهلكنا من عند آخرنا فلقد وطئ ظهرك وأدمي وجهك وكسرت رباعتك فأبيت أن تقول إلا خيراً فقلت اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون "، وكذلك ذكره يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري<sup>43</sup>.

قال السيوطي (911هـ)<sup>44</sup>: حديث عمر أنه قال: " بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عند الله أن بعثك آخر الأنبياء... الحديث لم أجده "، وقال عن بعضه الآخر<sup>45</sup>: " حديث ابن عمر قال: بأبي أنت وأمي... الحديث لا يعرف ".

وأورد نحو هذا الحديث شهاب الدين القسطلاني القتيبي المصري فقال<sup>46</sup>: " وقد روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد بلغ من فضيلتك عند الله أن أقسم بحياتك دون سائر الأنبياء، ولقد بلغ من فضيلتك عنده أن أقسم بتراب قدميك فقال: لا أقسم بهذا البلد"

وقال: "ولما تحقق عمر بن الخطاب رضي الله عنه موته صلى الله عليه وسلم بقول أبي بكر، ورجع إلى قوله، قال وهو يبكي: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد كان لك جذع تخطب الناس عليه،

38 الشفا: 1، 45.

39 الأحزاب: 7.

40 الأحزاب: 66.

41 المصدر السابق: 1، 105.

42 نوح: 26.

43 بحجة المخافل وبغية الأمثال: 1، 14.

44 مناهل الصفا: 38 رقم 47.

45 المصدر السابق: 60 رقم 169.

46 المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 2، 575.

فلما كثروا اتخذت منبرا لتسميعهم، فحن الجذع لفراقك، حتى جعلت يدك عليه فسكن، فأمتك أولى بالحنين عليك حين فارقتهم، بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد بلغ من فضيلتك عند ربك أن جعل طاعتك طاعته، فقال: من يطع الرسول فقد أطاع الله، بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد بلغ من فضيلتك عنده أن بعثك آخر الأنبياء وذكرك في أولهم، فقال تعالى: (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح..)<sup>47</sup> الآية، بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد بلغ من فضيلتك عنده، أن أهل النار يودون أن يكونوا أطعوك وهم في أطباقها يعذبون، (يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولاً)<sup>48</sup> . ثم قال: الخبر ذكره أبو العباس القصار في شرحه لبردة البوصيري".

الخلاصة: لم أقف على غير ذلك، وتبين من كلام السيوطي أنه حديث لا أصل له موضوع.

الحديث (6) قال القاضي عياض<sup>49</sup>: حكى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل عليه السلام: "هل أصابك من هذه الرحمة شيء قال: نعم، كنت أخشى العقاب فأمنت لثناء الله عز وجل علي بقوله (ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين)<sup>50</sup>".

قال السيوطي (911هـ)<sup>51</sup>: "حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل: هل أصابك من هذه الرحمة شيء... الحديث لم أجده".

وذكره القسطلاني(923هـ) في المواهب ونقله عن القاضي عياض وعن السمرقندي فقال<sup>52</sup>: "وذكره السمرقندي في تفسيره بلفظ: وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل يقول الله تعالى: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فهل أصابك من هذه الرحمة شيء؟ قال: نعم، أصابني من هذه الرحمة شيء، كنت أخشى عقاب الأمر فأمنت بك، لثناء الله تعالى علي في قوله: ذي قوة عند ذي العرش مكين".

الخلاصة: لم أقف على غير ذلك، وتبين من كلام السيوطي أنه حديث لا أصل له موضوع.

الحديث (7) قال القاضي عياض<sup>53</sup>: "وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كذبه قومه:

47 الأحزاب: 7.

48 الأحزاب: 66.

49 الشفا: 1، 17.

50 التكوير: 20.

51 مناهل الصفا: 31 رقم 11.

52 المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 2، 544.

53 الشفا بتعريف حقوق المصطفى وحاشية الشمسي: 1، 30.

حزن، فجاءه جبرئيل عليه السلام فقال: ما يحزنك؟ قال: كذبي قومي، فقال إنهم يعلمون أنك صادق، فأنزل الله تعالى الآية (فإنهم لا يكذبونك...) 54 ."

قال السيوطي 55: " حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كذبه قومه حزن فجاءه جبرئيل فقال: ما يحزنك؟ فقال: كذبي قومي فقال: إنهم يعلمون أنك صادق فنزلت الآية لم أجده "

الخلاصة: لم أف على غير ذلك، وتبين من كلام السيوطي (911هـ) أنه حديث لا أصل له موضوع.

الحديث (8) روى القاضي عياض حديثنا عن النظافة 56 فقال: " قال صلى الله عليه وسلم: بني الدين على النظافة ."

قال السيوطي 57 حديث: بني الدين على النظافة: قال الحافظ أبو الفضل العراقي (806هـ) في تخريج الأحياء: لم أجده هكذا، وفي الضعفاء لابن حبان من حديث عائشة: تنظفوا فإن الإسلام نظيف، وللطبراني في الأوسط من حديث ابن مسعود: والنظافة تدعو إلى الإيمان، وسندها ضعيف "، قال السيوطي: " قلت: روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص مرفوعا: إن الله نظيف يجب النظافة فنظفوا أفنيتمكم، وأخرج الرافعي في تاريخ قزوين بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: تنظفوا بكل ما استطعتم فإن الله بنى الإسلام على النظافة ولن يدخل الجنة إلا كل نظيف ."

والحديث ذكره الفتني في الموضوعات 58، وكذلك علي القاري 59، وكذلك الشوكاني 60، وذكره السبكي تحت: " وهذا فصل جمعت فيه جميع ما في كتاب الأحياء من الأحاديث التي لم أجد لها إسنادا من كتاب العلم 61 "، وذكره مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي في الموضوعات 62، وذكر العجلوني 63 كلام السيوطي وزاد عليه: " وروى الطبراني (360هـ) وأبو نعيم عن ابن عمر مرفوعا: إن من كرامة المؤمن

54 الأنعام: 33.

55 مناهل الصفا: 35 رقم 33.

56 الشفا: 1، 62.

57 مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا: 40 رقم 61.

58 تذكرة الموضوعات للفتني: 31.

59 الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية: 153 رقم 127.

60 الفوائد المجموعة: 12 رقم 17.

61 طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: 6، 287.

62 الفوائد الموضوعية في الأحاديث الموضوعية: 96 رقم 64.

63 كشف الخفاء: 1، 330 رقم 922.

على الله عز وجل نقاء ثوبه، ورضاه باليسير، ولأبي نعيم عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً وسخة ثيابه، فقال: أما وجد هذا شيئاً ينقي به ثيابه؟ ورأى رجلاً أشعث الرأس، فقال: أما وجد هذا شيئاً يسكن به شعره؟ وفي لفظ رأسه، وروي في المرفوع: نظفوا أفئيتكم، ولا تشبهوا باليهود: تجمع الأكباء في دورها، وروى الديلمي عن أنس رفعه: نظفوا أفواهكم؛ فإنها طرق القرآن".

الخلاصة: هذا ما وقفت عليه فيما يتعلق بالحديث، وبالخلاصة لفظ الحديث ليس له أصل لكن معناه له شواهد كما ذكرها السيوطي والعجلوني.

الحديث (9) قال القاضي عياض<sup>64</sup>: "وقد حكى عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يرى في الثريا أحد عشر نجماً".

قال السيوطي<sup>65</sup>: "حديث: أنه كان يرى في الثريا أحد عشر نجماً لم أجده.

وقال ابن الملقن<sup>66</sup>: "وذكر القاضي عياض في الشفا أنه عليه الصلاة والسلام كان يرى في الثريا أحد عشر نجماً، وذكر السهيلي أنه كان يرى فيها اثني عشر نجماً كما قال القرطبي (671هـ) في كتاب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم وصفاته أنه لا تزيد على تسعة أنجم"، وقال الزرقاني<sup>67</sup>: "وقال الحيزري: ما ذكره القرطبي والسهيلي: لم أف له على سند، ولا أصل يرجع إليه، والناس يذكرون أنها لا تزيد على تسعة أنجم، فيما يرون".

الخلاصة: لم أف على غير ذلك، وتبين من كلام الأئمة أنه حديث لا أصل له موضوع.

الحديث (10) قال القاضي عياض<sup>68</sup>: "وروي عنه أنه كان من حيائه لا يثبت بصره في وجه أحد وأنه كان يكني عما اضطره الكلام إليه مما يكره".

قال السيوطي (911هـ)<sup>69</sup>: "حديث أنه كان لا يثبت بصره في وجه أحد... " ذكره صاحب الإحياء ولم يجده العراقي (806هـ)".

<sup>64</sup> الشفا: 1، 68.

<sup>65</sup> مناهل الصفا: 46 رقم 88.

<sup>66</sup> غاية السؤل في خصائص الرسول: 305.

<sup>67</sup> شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 5، 271.

<sup>68</sup> الشفا: 1، 119.

<sup>69</sup> مناهل الصفا: 67 رقم 209.



وذكره ابن السبكي تحت<sup>70</sup>: " هذا فصل جمعت فيه جميع ما في كتاب الإحياء من الأحاديث التي لم أجد لها إسنادا " .

**الخلاصة:** لم أقف على غير ذلك، وتبين من كلام الأئمة أنه حديث لا أصل له موضوع.

**الحديث (11)** قال القاضي عياض (544هـ)<sup>71</sup>: وردت آثار بمعرفته صلى الله عليه وسلم حروف الخط وحسن تصويرها كقوله: لا تمدوا باسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن شعبان من طريق ابن عباس.

قال السيوطي<sup>72</sup>: " حديث ابن عباس: لا تمد بسم الله الرحمن الرحيم لم أجده وللديلمي من حديث أنس: إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم " .

**الخلاصة:** لم أقف على غير ذلك، وتبين من كلام السيوطي أنه حديث لا أصل له موضوع.

**الحديث (12)** قال القاضي عياض<sup>73</sup>: " وعن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسيح " .

قال السيوطي<sup>74</sup>: " حديث جعفر بن محمد عن أبيه: مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه فسيح لم أجده " .

**الخلاصة:** لم أقف على غير ذلك، وتبين من كلام السيوطي (911هـ) أنه حديث لا أصل له موضوع.

**الحديث (13)** قال القاضي عياض<sup>75</sup>: " وفي حديث آخر أن جبريل نزل عليه فقال له: إن الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك أتحب أن أجعل هذه الجبال ذهبا وتكون معك حيثما كنت؟ فأطرق ساعة ثم قال يا جبريل إن الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له قد يجمعها من لا عقل له، فقال له جبريل ثبتك الله يا محمد بالقول الثابت " .

قال السيوطي<sup>76</sup>: " حديث: أتحب أن أجعل هذه الجبال... الحديث لم أجده هكذا ولكن أخرجه

<sup>70</sup> طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: 6، 287.

<sup>71</sup> الشفا: 1، 357.

<sup>72</sup> مناهل الصفا: 168 رقم 853.

<sup>73</sup> الشفا: 1، 307.

<sup>74</sup> مناهل الصفا: 127 رقم 596.

<sup>75</sup> الشفا: 1، 141.

<sup>76</sup> مناهل الصفا: 81 رقم 296.

في الزهد وغيره من طريق عطاء عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل يوماً "ما أمسى لآل محمد كف سويق ولا سفة دقيق فأثاه إسرائيل فقال إن الله سمع ما ذكرت فبعثني إليك بمفاتيح الأرض وأمرني أن أعرض عليك إن أحببت أن أسير معك جبال تمامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فعلت، وأخرجه ابن سعد وابن عساكر (571هـ) في تاريخه من حديث عائشة: لو شئت لسارت معي جبال الذهب، ولأحمد (241هـ) في الزهد عنها: والله لو شئت لأجرى الله معي جبال الذهب والفضة، وللطبراني نحوه من حديث أم سليم: لو سألت الله أن يجعل جبال تمامة كلها ذهباً لفعّل، وأخرجه أحمد: الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له قد يجمعها من لا عقل له مختصراً هكذا من حديث عائشة إن كنا آل محمد نمكث شهراً هكذا من حديث عائشة.

وقال العراقي (806هـ)<sup>77</sup>: "هذا ملفق من حديثين فروى الترمذي من حديث أبي أمامة: عرض علي ربي ليجعل لي بطحاء مكة ذهباً، قلت: لا يا رب، ولكن أشبع يوماً وأجوع يوماً... الحديث وقال: حسن، ولأحمد من حديث عائشة: الدنيا دار من لا دار له... الحديث".

الخلاصة: تبين من كلام العراقي أنه حديثان: الحديث الأول: قَالَ الترمذي<sup>78</sup>: "عَرَضَ عَلَيَّ رَبِّي لِيَجْعَلَ لِي بَطْحَاءَ مَكَّةَ ذَهَبًا، قُلْتُ: لَا يَا رَبِّ وَلَكِنْ أَشْبِعُ يَوْمًا وَأَجُوعُ يَوْمًا أَوْ قَالَ ثَلَاثًا أَوْ نَحْوَ هَذَا فَإِذَا جُعْتُ تَصَرَّعْتُ إِلَيْكَ وَذَكَرْتُكَ، وَإِذَا شَبِعْتُ شَكَرْتُكَ وَحَمِدْتُكَ «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ» وأخرجه غير الترمذي.

الحديث الثاني أخرجه أحمد<sup>79</sup> عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ، وَمَالٌ مَنْ لَا مَالَ لَهُ، وَهَذَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، والبيهقي<sup>80</sup>، وأخرجه البيهقي<sup>81</sup> وابن أبي شيبة<sup>82</sup> من حديث ابن مسعود موقوفاً، وهو حديث ضعفه بعض الأئمة وصححه البعض.

مما تبين أن الحديث الذي أورده القاضي هما حديثان لهما أصل يحتاج به.

**الحديث (14)** قال القاضي عياض<sup>83</sup> "ومن ذلك حديث أنس رضي الله عنه أن جبريل عليه

<sup>77</sup> تخريج أحاديث الإحياء: 1547.

<sup>78</sup> سنن الترمذي: 4، 575 رقم 2347.

<sup>79</sup> مسند أحمد: 40، 480 رقم 24419.

<sup>80</sup> شعب الإيمان: 13، 185 رقم 10154.

<sup>81</sup> المصدر السابق: 13، 184 رقم 10153.

<sup>82</sup> مصنف ابن أبي شيبة: 7، 243 رقم 35707.

<sup>83</sup> الشفا: 1، 302.

السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم وراه حزينا: أتحب أن أريك آية قال نعم فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شجرة من وراء الوادي فقال ادع تلك الشجرة فجاءت تمشي حتى قامت بين يديه قال مرها فلترجع فعادت إلى مكانها، وعن علي نحو هذا ولم يذكر فيها جبريل قال اللهم أرني آية لا أبالي من كذبي بعدها فدعا شجرة وذكر مثله".

قال السيوطي<sup>84</sup>: حديث علي: لم أجده وإنما ورد أيضا من حديث جابر أخرجه أبو نعيم.

وهذا الحديث أخرجه الإمام أحمد<sup>85</sup> عن أنس وقال: "عن أنس بن مالك قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو جالس حزينا، قد خضب بالدماء ضربه بعض أهل مكة قال: فقال له: ما لك؟ قال: فقال له: «فعل بي هؤلاء وفعلوا»، قال: فقال له جبريل عليه السلام: أتحب أن أريك آية؟ قال: «نعم»، قال: فنظر إلى شجرة من وراء الوادي، فقال: ادع بتلك الشجرة، فدعاها، فجاءت تمشي حتى قامت بين يديه، فقال: مرها فلترجع، فأمرها فرجعت إلى مكانها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حسبي".

وكذلك أخرجه ابن ماجه<sup>86</sup>، والدارمي<sup>87</sup> وغيرهم عن أنس، وأخرجه الفاكهي<sup>88</sup> عن عمر رضي الله عنه، ولم أجده عن علي كما بين السيوطي (911هـ)، ولم أقف على طريق جابر التي ذكرها السيوطي.

#### خاتمة:

توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى بعض النتائج:

- كتاب الشفا للقاضي مؤلف عظيم الفائدة أثنى عليه العلماء كثيرا، وهو من أفضل ما ألف في هذا الفن، وأفضل مؤلفات القاضي.
- أحاديث الكتاب تجاوزت الألف والثلاثمائة حديث غالبها من الصحيح والحسن، وفيها من الأحاديث الموضوعة والتي لا أصل لها والتي لا تُعرف ما يقارب العشرين حديثا.
- من حيث التعريف هناك فرق بين الحديث الموضوع والحديث الذي لا أصل فالحديث الموضوع

<sup>84</sup> مناهل الصفا: 125 رقم 582.

<sup>85</sup> مسند أحمد: 19، 165 رقم 12112.

<sup>86</sup> سنن ابن ماجه: 2، 1336 رقم 4028.

<sup>87</sup> سنن الدارمي: 1، 172 رقم 23.

<sup>88</sup> أخبار مكة للفاكهي: 3، 396 رقم 2329.

- هو الذي في إسناده راو كذاب أو وضاع، أما الحديث الذي لا أصل له فالمعنى: ليس له إسناد.
- لا فرق بين الحديث الموضوع والحديث الذي لا أصل له من حيث النتيجة فكلاهما لم يقله النبي صلى الله عليه وسلم.
  - قول المحدثين: هذا حديث موضوع، أو كذب، أو باطل، أو لا أعرفه أو لا أصل له، أو ليس له إسناد يعرف، أو نحو هذه الألفاظ عدها العلماء من الألفاظ الدالة على الوضع.
  - إذا قال أحد من المحدثين الحفاظ كالإمام أحمد، وعلي بن المديني (234هـ)، ويحيى بن معين (233هـ)، والبخاري (256هـ)، وأبي حاتم (275هـ)، وأبي زرعة (264هـ)، والنسائي (303هـ)، والدارقطني (385هـ)، والسيوطي، والعراقي (806هـ)، وابن حجر (852هـ)، وأصراهم في حديث لا أعرفه أو لا أصل له كان ذلك حكما منهم عليه بالوضع.
  - لا تخل رواية الحديث الذي لا أصل له أو الذي لم يعرفه العلماء أو الذي لم يجده لأنه حديث موضوع، إلا إذا كانت روايته لبيان وضعه وحاله أو للتنبيه عليه.

## المصادر

- الأثار السيئة للوضع في الحديث، عبد الله بن ناصر الشقاري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1423هـ/2003م أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، محمد بن إسحاق الفاكهي (المتوفى: 272هـ)، دار خضر - بيروت، 1414.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415هـ - 1994م.
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، علي بن محمد الملا الهروي القاري، دار الأمانة / مؤسسة الرسالة - بيروت.
- إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تقى الدين أحمد بن علي المقرئ، دار الكتب العلمية بيروت، 1999/1420.
- بجعة المحافل وبغية الأمثال في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، يحيى بن أبي بكر الحرزي، دار صادر - بيروت.
- تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م.
- تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، المؤلفون: العراقي، ابن السبكي، الزبيدي، استخراج: أبي عبد الله محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة للنشر - الرياض، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1987م
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار طيبة.

- تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، 1419هـ - 1998م
- تذكرة الموضوعات، محمد طاهر الفتني إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة: الأولى، 1343 هـ
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1399هـ
- تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- جمع الوسائل في شرح الشمائل، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري المطبعة الشرفية - مصر، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وإخوته.
- دلائل النبوة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالح الشامي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م.
- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1407.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: 1427هـ-2006م.
- شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، 1417هـ-1996م.
- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة منزل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، أبو الفضل عياض اليحصبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1409 هـ - 1988 م.
- طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 1403.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.
- عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1414 هـ - 1994 م.
- غاية السؤل في خصائص الرسول صلى الله عليه وسلم، عمر بن علي الأنصاري الشهير بابن الملقن، دار البشائر الإسلامية - بيروت، 1414 هـ - 1993م..
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، المكتب الإسلامي - بيروت، 1407.
- الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، دار الوراق - الرياض، 1419 هـ - 1998م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني، المكتبة العصرية، 1420هـ - 2000م.
- المؤلّف المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، محمد بن خليل بن إبراهيم، أبو المحاسن القاوقجي الطرابلسي الحنفي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.

الآلعي المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م.

المجروحين من المحاضرين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان، دار الوعي حلب، الطبعة: 1، 1396 هـ.

مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 2001 م.

المصباح المضي في كتاب النبي الأمامي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي، محمد بن علي بن أحمد، جمال الدين ابن حديدة، عالم الكتب - بيروت.

المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1398 هـ.

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخریج ما في الإحياء من الأخبار، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

معجزات النبي صلى الله عليه وسلم (من كتاب البداية والنهاية)، إسماعيل بن عمر بن كثير، المكتبة التوفيقية.

مناهل الصفا في تخریج أحاديث الشفا، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، مؤسسة الكتب الثقافية - دار الجنان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين محمد عتر الحلبي، دار الفكر دمشق-سورية، 1418 هـ - 1997 م.

المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أحمد بن محمد القسطلاني القتيبي المصري، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.

الموضوعات، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، 1966 م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1382 هـ - 1963 م.

الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، محمد بن محمد بن سويلم (ت: 1403 هـ)، دار الفكر العربي.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان، دار صادر- بيروت، 1994.

## DORIS LESSING'İN YAŞLI ŞEF MIŞLANGA'SINA SÖMÜRGEÇİ GÖNDERMELER\*

Ayla OĞUZ\*\*

### Öz

Sömürgecilik, on altıncı yüzyıldan itibaren kapitalist üretim tarzının küreselleşmesiyle birlikte anılır. Terim köken olarak Latince “colonia” sözcüğünden türemiş olup, anayurtlarına bağlantısını koparmadan bir başka ülkede topluluk oluşturan insanlara göndermede bulunmaktadır. Günümüzde ise yaşananlara bağlı olarak yeni bir ifade biçimi edinmiş ve “başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi ve doğrudan kontrolü” şeklinde tanımlanmıştır. Kontrolü elde edilen topraklarda yıkıma toplumsal, psikolojik ve ekonomik olarak yıkıma uğraticı süreçler işletilmiştir. Bu uygulamalar arasında değişim topluluğu bozmakla başlarken süreç içerisinde ticaret, savaş, soykırım, köleleştirme gibi yıkıma uğraticı uygulamalar sömürgecilerin başvurduğu uygulamalar olmuştur. Yaşlı Şef Mışlanga adlı kısa öyküsünde Doris Lessing Britanyalı sömürgeciler tarafından sömürülen bir Afrika ülkesinin panoramasını verir ve ben ve öteki ikilemi içinde yaşlı şef Mışlanga ile küçük beyaz kızın deneyimlerini anlatır. Böylelikle, sömürge deyiminin sosyal, psikolojik ve kültürel zararlarını ortaya çıkarır.

**Anahtar Kelimeler:** Sömürgecilik, Lessing, ben, öteki, Mışlanga.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 17.11.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 05.12.2017

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, aylabay@hotmail.com.

## COLONIAL REFERENCES TO DORIS LESSING'S THE OLD CHIEF MSHLANGA

### Abstract

Colonialism is associated with the globalization of the capitalist mode of production since the sixteenth century. The term originates from the Latin word "colonia" and is sent to the people who make up the community in another country without linking to their homeland. Today, however, it has been described as a new form of expression depending on the living and "conquest and direct control of the land and property of other people". In the soil obtained from the control, demolition, social, psychological and economic demolition processes were carried out. While these practices have begun to disrupt the community of change, demolishing practices such as trade, war, genocide, and enslavement have been practices that colonists resorted to in the process. In her short story called The Old Chief Mshlanga, Doris Lessing gives the panorama of an African country colonised by the British colonialists and tells the experiences of a little white girl with the chief Mshlanga of the natives in a dichotomy of the self and the other. By this way she brings out social, psychological and cultural damages of colonial experience.

**Key Words:** Colonialism, Lessing, self, other, Mshlanga.

### Giriş

İnsanlık tarihindeki etkisi geçmişten bugüne süregelen kavramlardan birisi olarak çeşitli şekillerde tanımlanan sömürgecilik bilim adamları tarafından sıklıkla kullanıldı. On beşinci ve on altıncı yüzyıllar Avrupa'da sömürgecilik faaliyetlerinin başlamasını, uzak toprakların idaresini, yeni yerleşim yerlerinin ortaya çıkışını ve yeni bir düzeni beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup> Bu bağlamda sömürgecilik, Avrupalıların kıtalararası yayılmacılığında İkinci Dünya savaşı sonrasına kadar devam eder. Bu sürecin sonunda ise sömürgeler çözülmeye başlar.

Sömürgecilik, on altıncı yüzyıldan itibaren kapitalist üretim tarzının küreselleşmesiyle birlikte anılır. Terim köken olarak Latince "colonia"

---

<sup>1</sup> Eugene, Melvine. Sonnenburg, Penny, M.; *Colonialism: An International Social, Cultural, and Political Encyclopedia*, ABC-Clio, Santa Barbara, 2003, s. XXI



sözcüğünden türemiş olup, anayurtlarına bağlantısını koparmadan bir başka ülkede topluluk oluşturan insanlara göndermede bulunmaktadır. Günümüzde ise yaşananlara bağlı olarak yeni bir ifade biçimi edinmiş ve “başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi ve doğrudan kontrolü”<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Kontrol altına alınan topraklarda toplumsal, psikolojik ve ekonomik olarak yıkıma uğraticı süreçler işletilmiştir. Bu uygulamaların yol açtığı değişim topluluğu bozuş ve süreç içerisinde ticaret, savaş, soykırım, köleleştirme gibi yıkıma uğraticı uygulamalar sömürgecilerin başvurduğu uygulamalar olmuştur.

### 1. Sömürgecilik Kavramı ve Yaşlı Şef Mışlanga’daki Yansımaları

Sömürgeciliğe kronolojik açıdan bakıldığında zaman içerisinde sömürgecilik anlayışının modern sömürgecilik anlayışına dönüştüğü görülür. Yani, Avrupa emperyalizminin yükselişi ve yayılcı imparatorlukların ortaya çıkışı modern sömürgeciliği beraberinde getirdi. Böylelikle sömüren ve sömürülen ülkeler arasında ve sömürgecilik, emperyalizm ve imparatorluk sözcükleri özdeşleşmeye başladı.<sup>3</sup> Ayrıca, sömüren ve sömürülen ülkeler arasında iç içe geçmiş bir ekonomik ilişkiler ağı oluştu. Sömürgeciler kontrol altına aldıkları ülkelerin hammadde ve işgücünü kullanırken bunları ülkelerinde işleyip tekrar onlara satarak iki katı kazanç elde etmişler ve bu ülkelerin ekonomilerini derinden sarsmışlardır.

Sömürgecilik, kapitalizm ve emperyalizm terimleri birbirini tamamlayıcıdır. Said’e göre emperyalizm ideolojiyi sömürgecilik ise onun uygulama alanını temsil eder gibidir. Sömürgeci ve sömürge ülkeler arasında sömürgecinin lehine gelişen kaynak akışı kapitalizmi güçlendirmiş ve bunu sömürgeci yayılmayla pekiştirmiştir. Lenin bu küresel sistemi emperyalizm olarak tanımlar. Emperyalizm, bir ekonomik pazar ve ekonomik nüfuz denetimini görev edinir.<sup>4</sup> Bu anlamda on dokuzuncu yüzyıl sömürgeciliğin son yüzyılıdır.<sup>5</sup>

Sömürgecilikten sömürgeci söyleme geçilirken bu egemenliğin son bulmasını isteyen aydınlar ırk, kültür, dil, sınıf tanımlarının değişmesini de isterler. Batılı bilginin tanımını da değiştirmek ister. Bunun temel nedeni Avrupa dışında yaşayanlara karşı sergiledikleri ayrımcı tutumdur. Bu kendine

<sup>2</sup> Sim, Stuart; *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil, Ankara, 2006, s. 359.

<sup>3</sup> Eugene-Sonnenburg, a.g.y., s. XXII.

<sup>4</sup> A.g.y., *Key Concepts in Postcolonial Studies*, s. 46

<sup>5</sup> Leonard, M. Thomas ;*Encyclopedia of the Developing World*, Routledge, London, 2006, s. 355

benzemeyeni ayrı ve daha aşağı bir yere koymak anlamına gelir. Dolayısıyla, sömürgecilik Avrupalı ve ötekiler arasındaki farklılığı düşünceler bağlamında yeniden üretmiştir.<sup>6</sup>

Sömürge söylemleri toplumsal varoluşu ve yeniden yapılanmayı düzenler ve merkezle kenar arasındaki ifadeler bütününden oluşan bir sisteme gönderme yapar.<sup>7</sup> Bu anlamda sömürgecilik giderek daha çok olumsuz anlamlar kazanmaya başlamıştır. Örneğin Aime Cesaire'e göre sömürgecilik, insani bir ilişkiden ziyade tahakkümü ve boyun eğdirmeyi ilke edinen bir ilişkidir.<sup>8</sup> Bunun sonucunda kolonyal rejimlerin ırksal ve kültürel ayrıma değer verdikleri ortaya çıkmaktadır. Söz konusu durum edebi metinlere de yansımıştır. Kolonyal kültürün karmaşası bu metinlerde kendini gösterir. Avrupalı, sömürge söylemini "ben" ve "öteki" karşıtlığı ile simgeleştirirken kendine benzemeyeni merkezden kaydirmiştir. Bunu yaparken siyah, dinsel açıdan pis ve şeytani olanı simgeler. Sömürgeciler siyahlara yaptıkları işgal ve tecavüzü Nuh'un kötü oğlu Ham'ın soyundan gelenlere verdikleri bir ceza olarak algıladılar<sup>9</sup> ve bu şekilde kendilerini haklı görürler.

Sömürgecilik edebiyatta gerek edebi metinlerde gerekse edebi olmayan metinlerde klişeler üretmiştir. Sömüren ülke efendi ya da tecavüzcü, sömürülen ülke ise çıplak bir kadına benzetilmiştir.<sup>10</sup> Bir kültür kuramcısı ve eleştirmeni olarak Edward W. Said (1935) ben ve öteki kavramlarını Şarkiyatçılık (Orientalism) adlı yapıtında vurgular. Hristiyan-Arap kimliğiyle Said de ötekiliğinin farkında bir yazardır. Said'e göre doğulu kavramı Avrupa'ya aittir ve doğu-batı kavramı bir düşünme biçimi olarak ontolojik ve epistemolojik değerdedir<sup>11</sup>.

Bu anlamda Doris Lessing'in Yaşlı Şef Mışlanga adlı öyküsü sömürgeciliğin yansımalarını olanca açıklığıyla sergilemektedir. Mekân olarak Afrika'da geçen öykünün ilk cümlelerinden ayrımcı bir yaklaşımın var olduğu hissedilir: "O yıllar güzeldi, babasının çiftliğinde bir uçtan öbür uca dolaştığı yıllar. Çiftlik beyazlara ait tüm çiftliklerde olduğu gibi, aralarına küçük, ekili dikili bölgelerin serpiştirilmiş olduğu, kullanılmayan, boş alanlardan oluşuyordu,

<sup>6</sup> Loomba Ania. *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, çevr., Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2000, s. 79.

<sup>7</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Key Concept In Post-Colonial Studies*, Routledge, London, 1998, s. 80.

<sup>8</sup> Bertens-Chandler, a.g.y., s. 206

<sup>9</sup> Loomba, a.g.y., s. 130

<sup>10</sup> A.g.y., s. 102

<sup>11</sup> Said, Edward W., *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, İstanbul: Metis yayınları, 2001, s.12.

büyük ölçüde”<sup>12</sup>. Öyküde söz edilen kişi siyahların kendisine hanım şef anlamına gelen Nikosikaas diye seslendikleri küçük bir İngiliz kıızıdır. Öyküde küçük beyaz kızın etrafındaki yerlileri tanıma ve onlarla iletişim kurmayı öğrenme deneyimi sömürgeci söylem bağlamında aktarılır. Nikosikaas’ın babası beyaz çiftlik patronlarından. Öykü, Nikosikaas’ın siyah şef yaşlı Mışlanga ile karşılaşmasıyla sömürgecinin bakış açısındaki olası değişiklikleri yansıtmaya başlar.

Nikosikaas için doğadan tutun da yerlilere kadar çiftlikteki her şey ona yabancıdır. Öyle ki siyah insanlar onun için yok gibidir. Çünkü onları önemsememesi kendisine bizzat öğretilmiştir. Onun bu hali şöyle aktarılır: “Çiftlikteki siyah insanlar da ağaç ve kayalar kadar uzaktı. Şekilsiz, siyah bir kütleyle; bir araya gelir, seyrelir ve yoğunlaşırlardı, kurbağa yavruları gibi. Çehresizdiler ve yalnızca hizmet edip, peki patron deyip, paralarını alıp gitmek için var olmuşlardı sanki”.<sup>13</sup>

Ayrıca beyazların siyahlara ürkerek yaklaşması onları kendilerine benzetmemelerinden yani ötekileştirmelerindedir. Çocuklara uyguladıkları yasaklar bağlamında Nikosikaas’ın annesi de ona aynı şeyi yapar. Bu yüzden onlara arkadaşça yaklaşmasının olasılığı yoktur: “Evde çalışan siyahları dost olarak görmek olanaksızdı, çünkü eğer biriyle konuşacak olsa, annesi endişeyle koşar gelir, “Gel buraya yerlilerle konuşulmaz” derdi.<sup>14</sup>

Bu anlamda Nikosikaas’a hatırlatılanlar hep siyahları aşağılayıcı davranışlardır. Siyah çocuklar beyaz çocukların eğlencesidir. Siyahların gülünç duruma düşmesi onların pek hoşuna gider: “Beyaz çocuklar kırk yılda bir toplandıklarında, eğlence olsun diye, belki oradan geçen bir yerliye seslenir, onu maskaraya çevirir, belki de üstüne köpekleri salıp kaçmasını seyrederdiler –bir farkla köpeğe vicdanları rahatsız olmadan taş ve sopa atamazlardı.<sup>15</sup>

Nikosikaas çiftlikteki her şeyi merak eder. Fakat zamanla çiftlik ona yetersiz gelmeye başlar ve yanına tüfeğini ve iki köpeğini alarak daha uzaklara açılır. Ne var ki bu açılma sırasında uçsuz bucaksız Afrika topraklarında kaybolur. Yolda giderken karşılaştığı Afrikalı yerli grubu ve yaşlı adam çok dikkatini çeker. Çünkü normalde çocuk ya da yetişkin bir beyaz geldiğinde bütün yerliler onun önünde eğilip yol verirken onlar vermemişti. Bu grup yaşlı şef Mışlanga ile onun

<sup>12</sup> Lessing Doris, *Yaşlı Şerif Mışlanga*, [Britanya Edebiyatından Öyküler], Haz: Lale Akalın, Esra Melikoğlu, Notos Kitap Yayınevi, 2010, s. 163.

<sup>13</sup> Lessing, s. 164.

<sup>14</sup> Lessing, s. 165.

<sup>15</sup> Lessing, s.165.

halkıdır. Düşüncelerini şöyle açıklar: “ Bir yerlinin sizi görür görmez yol vermemesi haddini bilmemektir”.<sup>16</sup>

Buna karşın Nikosikaas onların diğer çalışmaya gelen yerlilerden farklı olduğunu fark eder: “Grup sıradan bir grup değildi. Bu insanlar iş arayan yerliler değildi. Vakur bir halleri vardı ve sessizce amaçlarına yönelmişlerdi”.<sup>17</sup>

Mışlanga ona selam vererek konuşur. Nikosikaas, konuşmalardan onun şef olduğunu öğrenince bir yerlinin şef olmasının daha fazla bir şey olması anlamına geldiğini fark ederek bir algı değişimi geçirir: “Şefmiş! Diye düşündüm. Yaşlı adamın karşımda benim eşitmiş gibi durmasına yol açan gururu anlıyordum. O benim eşitim değil daha fazlasıydı, çünkü o saygı göstermiş, ben göstermemiştim”.<sup>18</sup>

Nikosikaas'ın algısını değiştiren bir başka şey de bu yolculuk esnasında eski bir kitapta okuduğu “Şef Mışlanga'nın ülkesi” ifadesidir. Bu ifade bir aitlik ve sahiplik bildirmektedir. Nikosikaas bu ifadeyle ülkenin asıl sahiplerinin oılar olduğunu fark eder: “Pek de uzun olmayan bir süre sonra bir kâşifin yazdığı eski bir kitapta “Şef Mışlanga'nın ülkesi” ifadesini okudum. Şöyle diyordu: Hedefimiz nehrin kuzeyine doğru, Şef Mışlanga'nın ülkesiydi; topraklarında altın aramak için iznini istemek arzusundaydık”.<sup>19</sup> Kitapta geçen bu ifade onun için yeniydi. Bunu şöyle anlatır: “Yaşlı Şef'in Ülkesi”; burası için bizim kullandığımız ismi kullanmıyordu -başkasının malına el konarak elde edilmiş bir mülkü anıştırmayan”.<sup>20</sup>

Nikosikaas'ın yolculuğundaki bu dönüm noktası ona yerlilerden korkmamayı öğretir ve onlarla dost olma arzusu taşımaya başlar. Çünkü bu ülkenin kendisinin olduğu kadar eski sahiplerinin de olduğunu kavrar. Artık tüfeğini özgüven sağlamak için değil avlanmak için kullanıp yerlilerle selamlaşmaya başlar ve bundan şöyle söz eder: “Bir yerli gördüğümde selam veriyor ve alıyordum ve yavaş yavaş, zihnimdeki öteki manzara silindi ve ayağım doğrudan Afrika toprağına basmaya başladı”.<sup>21</sup>

Nikosikaas'ın değişen algısı sahiplenme ve aitlik noktasında bir ortak paylaşımın gerekliliğini vurgular. Yalnızlığının ağırlığını taşıyarak yürürken

---

<sup>16</sup> Lessing, s. 166.

<sup>17</sup> Lessing, s. 166.

<sup>18</sup> Lessing, s.166-167.

<sup>19</sup> Lessing, s. 167.

<sup>20</sup> Lessing, 168.

<sup>21</sup> Lessing, s. 168.

değişik duygular içinde kendisine seslenildiğini hisseder. Seslenen onun kendi kaygılarıdır aslında. Bunu şu şekilde aktarır:

Bana sanki şöyle diyordu. Sen burada bir yok edici olarak yürüyorsun. Eve yavaş yavaş ve boş bir kalple gidiyordum: İnsanın bir ülkeye bir köpeğe verdiği gibi itaat emri veremeyeceğini ve bir duygu seli içinde geçmişi bir gülümsemede göz ardı edemeyeceğini öğrenmişim, benim ne kabahatim var diyordum, ben de bir kurbanım (Lessing, s.174-175).

### **Sonuç**

Sonuç olarak, Nikosikaas'ın yolculuğu onu düşünsel ve ruhsal bağlamda eğitmiş, daha önce farkına varmadığı gerçeklerle yüzleşmesine ve ruhsal bir olgunluğa ulaşmasına yol açmıştır. Nikosikaas, bir çocuk olmasına karşın ben ve öteki, merkez-kıyı, siyah- beyaz kavramlarına karşı oryantalist tutumunu kısmen de olsa değiştirerek yeni bir benlik algısı oluşturmuştur. Bunu yaparken de siyahların uğradığı haksızlığı anlayabilmiş ve orada doğmuş, büyümüş bir beyaz olarak kendisini de sömürge sisteminin bir kurbanı olarak ilan etmiştir. Sistem onu da kendi öz ülkesi İngiltere'nin uzağına düşürerek yabancılaştırmıştır.

Bu anlamda Şef Mışlanga'nın ülkesi sömürgeciliğin ve kapitalizmin hegemonyasındadır. Sömürgeciler, yerli toplumun yerini alan sömürgeci bir toplum oluşturarak siyaset ve kültürün yanı sıra nüfusu da baskı altına alırlar. Bu bağlamda Şef Mışlanga ötekidir, sömürülendir ve bu yüzden toprakları elinden alınır. Onun toprağı sömürgecilerin kurduğu hükümet toprağı olmuştur ve beyaz yerleşime açılacaktır. Bu yüzden o ve halkı 300 kilometre ilerdeki bir resmi yerli kampına yerleştirilirler. Bu yerinden edilmeler bir bakıma onları marjinalleştirir. Böylece öyküde ezilenle ezen, bir başka deyişle ben ile öteki arasındaki farkların resmi kanallarla da belirginleştiği görülür.

Sömürgeci bilginin kaynağı fethedilen ülkeler ve onların halklarıdır. Bu anlamda emperyalizm Batılı düşünceleri sömürgelerin kültürüne dayatarak onların öz-yapısını sarsmaya ve bozmaya çalışmıştır. Bu şekilde üretilen bilgiler bir başka kültüre aktarılmıştır: "Bu insanların yaşamları maddi ve ideolojik olarak bu yabancılar tarafından yeniden biçimlendirilmişti elbet."<sup>22</sup>

Sonuç olarak öyküde sembolik anlamda sömürgeciliğin, emperyalizmin ve kapitalizmin kıskacında bir Afrika ülkesi olarak resmedilen Şef Mışlanga'nın ülkesi sömürgecilerin elinde yeniden yapılandırılmış, yerli halkla ilgili yeni ve

<sup>22</sup> Loombaa, a.g.y., s. 92.

ikincilleştiren bilgiler üretilerek varlık olarak yerinden edilmiş, ötekileştirilmiş ve yabancılaştırılmıştır. Bu anlamda yirminci yüzyıl İngiliz yazarı olarak Doris Lessing sömürgeciliği hem batının hem de doğunun bakış açısından birlikte yaşamanın yollarını gösterme duyarlılığı içinde Yaşlı Şef Mıslanga adlı öyküsünde olanca samimiyetiyle yansıtmıştır.

### **Kaynaklar**

- Eugene, Melvine. Sonnenburg, Penny, M.; Colonialism:An International Social, Cultural, and Political Encyclopedia, ABC-Clio, Santa Barbara, 2003.
- Leonard, M. Thomas ;Encyclopedia of the Developing World, Routledge, London, 2006.
- Lessing Doris, *Yaşlı Şerif Mıslanga*, [Britanya Edebiyatından Öyküler], Haz: Lale Akalın, Esra Melikoğlu, Notos Kitap Yayınevi, 2010.
- Loomba Ania. Kolonyalizm Postkolonyalizm, çevr., Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2000.
- Said, Edward W. Şarkiyatçılık (Çev. Berna Ünler), Metis yayınları, İstanbul, 2001.
- Sim, Stuart; Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, çevr. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil, Ankara, 2006.

## FAL BAKMA GELENEĞİ VE BİR FÂL-I KUR'ÂN\*

Hanifi VURAL\*\*

### Öz

Fal geleneği, insanlık tarihi kadar eskidir denebilir. Yaşadıklarını, başka bir deyişle geçmişte bıraktıklarını tarihe tevdi eden insanlar, içinde bulunulan zamanda/hâlde bir tarafta anı soluklarken diğer taraftan da yarını, geleceği de merak ederler. Bu merak, onu kimi arayışlara sevk etmiştir. Bu arayışların, gelecek kapılarını merak anahtarıyla kurcalamaların en eski yollarından biri de 'fal bakma' geleneğidir. Burada söz konusu gelenekten söz edilecek ve bir fal metninin transkripsiyonlu aktarımı yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fal geleneği, fal bakma, Falnâme

## FORTUNE-TELLING TRADITION AND A KUR'AN FORTUNE

### Abstract

Fortune-telling tradition can be considered as old as the history of humanity. People who leave behind their past experiences are also curious about the future while living the moment. This curiosity has led them some quests. One of these quests, the oldest ways to force the door of future with the curiosity key, is 'fortune-telling' tradition. In this study, the mentioned tradition will be discussed and transcription of the text of fortune will be done.

**Key Words:** Fortune-telling tradition, fortune-telling, Falnâme

### Giriş

Arapçadan dilimize geçen fal kelimesinin sözlük anlamı “*uğur, iyi tâli’, baht*” demektir. Hz. Muhammed de hayırlı işler için “*fal*” tabirini kullanmış ve

\* Geliş Tarihi / Received Date : 15.11.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 12.12.2017

\*\* Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, hanifi.vural@gop.edu.tr.

gelecek hakkında bazı karinelere dayanarak iyimser tahmin ve yorumlarda bulunmayı tasvip etmiştir. Ancak hiçbir zaman geleceğe dair bilgi sağlamayı veya uğursuzluk ve ümitsizlik hislerine kapılmayı meşru saymamıştır.<sup>1</sup> “Fal” kelimesinin anlamı zaman içerisinde genişleyerek “Geleceği öğrenmek, şans ve kısmeti anlamak amacıyla oyun kâğıdı, kahve telvesi, el ayası vb.ne bakarak anlam çıkarma, bakı.” anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Yine bu gelenekle ilgili olan başka bir terim de *tefeüldür*. “1. Fal açma, fal bakma. 2. Hayra yorma, uğursama, uğur sayma.”<sup>3</sup> demek olan bu terim, *tefeülde bulunma*, *tefeül etme* gibi birleşik yapılarda fal açma, fala bakma anlamlarında kullanılmaktadır.

Hemen her topluluğun, milletin hayatında var olagelen bu gelenek zamanla kullanılan araç, tarz ve yöntem bakımından farklı formlarda süregelmiştir.<sup>4</sup>

Yeryüzündeki çiçeklerden gökteki yıldızlara, kuşların uçuş tarzlarından kimi hayvanların hareketleri esnasında toprakta bıraktıkları izlere, insanların kıyafetinden vücut uzuvlarının seğirmelerine kadar birçok nesneyi, durumu fal bakma aracı kılan insanlar bu maksatla zaman zaman kutsal olanlara da müracaat etmişlerdir.

İslâm dininin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de fal konusu ile ilgili olarak şöyle buyrulmaktadır: “Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkasının adı anılarak kesilen; boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, canavar yırtmış olup da canlı iken kesmedikleriniz; dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet (şans) aramanız size haram kılındı. Bunların hepsi doğru yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, dininize karşı ümitsizliğe düşmüşlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı beğendim. Kim açlıktan daralır, günaha istekle yönelmeden bunlardan yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Çünkü Allah bağışlayan, merhamet edendir.”(Maide/3). Aslında bu ayetle yasaklanmış olan fal, eski geleneğin bir bakıma ‘İslâmîleştirilme’si ve “hayra yorma, uğursama, uğur sayma” anlamı merkeze alınma yoluyla varlığını sürdürüegelmiştir denebilir. Durum böyle olunca İslâm toplumunda da fal, tefe’ül, fal-name gibi ilgili terimler hep var olagelmiştir.

1 Çelebi, İ., “Fal”. DİA, İstanbul, 1995, C. 12, s. 138-139.

2 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2009, s. 677.

3 Devellioğlu, F., Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi, 2006, Ankara, s.1233.

4 Bu konuda geniş bilgi için İsmail Hikmet Ertaylan’ın Falname adlı eserine bakılabilir (İst.,1951)



İslâmî ilimler arasında önemli bir yeri olan “ilmü’l-fal” içtimai meseleler üzerine etki etmeye başlayarak en hususi işlerden resmi ve maşerî faaliyetlere varıncaya kadar genişlemiş, bir işe girişmek için ava veya sefere gitmek için fala müracaat etmek İslâmî bir âdet hâlini alagelmıştır. Fal, ekabir indinde ve bilhassa Padişahlar katında fevkalade bir rağbet kazanmıştır.<sup>5</sup> Böylelikle toplum hayatında büyük bir öneme sahip olan bu ilmi, usulleriyle uygulayabilmek için “Falnâme” denilen eserler vücuda getirilmiştir.<sup>6</sup>

Fal ile ilgili olarak yazılan ve ihtilâc-nâme, kıyâfet-nâme, kehânet-nâme, tefeül-nâme, yıldız-nâme ve hûrşid-nâme gibi adlarla anılan eserlerin genel adı fal-nâme olup, bunların bir kısmı şiir, bir kısmı da nesir halindedir.<sup>7</sup> Arapça, Farsça ve Türkçe örnekleri bulunan ve fal açma şekillerini öğreten bu tür eserler çok fazla rağbet görmüşlerdir. Bununla birlikte Hz. Ali, Ca’fer-i Sadık ve Muhyiddin-i Arabî’ye izafe edilmiş falnameler de mevcuttur. “Ancak bu eserlerin onlara ait olması uzak bir ihtimal olup manevi otoriteleri dolayısıyla kendilerine izafe edildikleri söylenebilir.”<sup>8</sup> Divan edebiyatında ise fal, Ömer Rûşenî Dede’nin *Miskiname’si*, Zâifi’nin *Fâl-ı Murgân’ı*, Cem Sultan’ın *Falnâmesi*, Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın *Kıyâfetname’si* gibi müstakil eserlere konu olmuştur.<sup>9</sup>

Tefeülde bulunma, zamanla daha çok bir kitabı rastgele açarak oradan bir mesaj çıkarma yolunun adı olmuştur. Bakılan kitap, herhangi bir edebî, ilmî eser olabileceği gibi, kutsal bir metin hatta Kur’an-ı Kerim de olabilmektedir. Bunlardan en makbulü ve en fazla önem arz eden ise Kuran falıdır.<sup>10</sup> Bu hususta Ersoylu şu ifadelerle yer vermektedir: “Kur’an falı dolayısıyla İran’da basılan Kur’an’ların arkasına bir fal-nâme bölümü eklenmiştir. Hâfız *Divan’ı*, Sadî’nin *Gülistân’ı*, Mevlâna’nın *Mesnevî’si* ve bazı ünlü şairlerin divanları ile *Ahmediye*, *Muhammediye*, *Envâru’l-Âşıkîn* gibi geniş kitleler tarafından benimsenilmiş eserlerle açılması, kitap falının ne derece ilgi gördüğü, yayıldığı hakkında bir fikir vermektedir.”<sup>11</sup>

5 Ertaylan, İ. H. Falnâme, Sucuoğlu Matbaası, 1951, İstanbul, s.27.

6 Sümbüllü, Y. Z., “İlm-i Tefe’ül Ve Tefe’ül-nâme (Kur’an Falı) Üzerine Bir Değerlendirme”  
http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi2/sayi2pdf/sumbullu\_yusuf\_ziya.pdf

7 Ersoylu, H., “Fal, Falname ve Bir Çiçek Falı: “Der Aksâm-ı Ezhâr”. *Türkiyat Mecmuası*, 1997, İstanbul, S. 20, s. 195-254.

8 Uzun, M., “Falnâme”, *DİA*, 1995, İstanbul, s.142.

9 Duvarcı, A., Türkiye’de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser “Risâle-i Falnâme Li Ca’fer-i Sâdık” ve “Tefe’ulname”, *Ersa Matbaası*, 1993, Ankara, s.3.

10 Ertaylan, İ. H. Falnâme, a.g.e., s. 7.

11 Ertaylan, İ. H. Falnâme, a.g.e., s. 199-200.

Biz de burada İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'le tefeülde bulunmanın yollarını ve çıkan harflere göre ulaşılacak yorumları içeren bir metni ele alacağız<sup>12</sup>. Metin başı eksik olan bir dua kitabının son on altı varağında yer almaktadır. Kültürümüzde yazıla gelen bütün falnamelerin ortaya çıkmasına küçük bir katkı olması düşüncesiyle yazanı belli olmayan bu eseri de çeviri yazıyla vermeyi gerekli gördük.

1b

### Fâl-1 Kur'ân

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ûlün<sup>13</sup>

Anuñ adın direm ferd u eḫaddür  
 adim u adır ü ḫayy u ebeddür  
 Resûl âline olsun biñ taḫiyyât  
 Daḫı andan ılalum fâle bünyâd  
 Ğaraż ne oldı bu sözden oldu ma'ûlüm

2a

Ki Türkî söz düzdüm fâl-i manzûm  
 Bu nazma geldi bu fâl iy ḫuceste  
 Şafâsından şifâ bulurdı ḫaste  
 Ğanî müflis ulu kiçi budur ḫâl  
 Ki 'âdetdür dutarlar bir eyü fâl  
 açan kim utlu fâl olursa dilde

2b

<sup>12</sup> Eserin yazma bir nüshası, Tokat'ta bir sahaftan alınmıştır.

<sup>13</sup> Metnin kalıba göre eksik veya fazla heceleri düzeltilmedi, yazıldığı gibi okundu.

Feraḥ peydā olur bu cān u dilde  
 Nebīdendür ḥaḳīḳat bu rivāyet  
 Ki bundan yig bulunmaz fāli ḡāyet  
 Buyurmışdur heves eyleñ bu fāle  
 Münāsibdür bilesiz cümle ḥāle  
 İnanmayan kişi olmaya dīni  
 Müsülmān urmaḡıl hergiz adını  
 Dilerseñ ger dutasız fāl-i Ḳur'ān

### 3a

Arı ābdest alasin ibn-i ḡufrān  
 Oḳı üç fātiḥa üç ḳulhüvellāh  
 Saña ni'met viriserdür hüvellāh  
 Oḳı üç kerre hem bu du'ayı  
 Biri biri ardınca evlāyı

### Du'ā-ı tefe''ül

Bismillāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

### 3b

Şalavāt idesin üç kez Resül'e  
 Ki tā cümle işüñ döne uşüle  
 Oḳı lāḥevle'i el muşḥafa ur  
 Aḳub şaḡ yaña baḳ bir ne gelür gör  
 Yedinci satırdan çün saya ḥarfı  
 Ki 'āḳil ādemiler saya ḥarfı  
 Yedinci kāḡıdı aḳub oḳıḡıl

## 4a

Yedinci satıra çünkim anı çoğıl  
 ‘Aceb t̄ali‘dür bu fāl-ı hemze  
 Kimüñ ‘aqlı iriserdür bu remze  
 Bu fāluñ issine irdi sa‘adet  
 Zihī devlet bu resme kıldı ‘adet  
 Neye kim el şunarsa el viriser  
 İrüb maqşūda hem şafālar bulısar

## 4b

**ħarfu’l-elif**

Elif geldi mübārek oldu fāluñ  
 Ümīd oldur sevinmek oldu ħālūñ  
 Ne ğam yirsin saña devlet irübdür  
 Neden dirseñ murāduñ Ħağ virübdür  
 Gele şanmaduğūñ yirden diremler  
 Göresin düşmen elinden keremler

## 5a

**Ħarfu’l-bā**

Eger bî geldiyse devletüñ yaqındur  
 İrecek yirlerüñ ħoşca maqāmdur  
 Ulu yirden şafālar bulısarsın  
 Ki yārūñden vefālar bulısarsın  
 Mebādā kim kaçan ola diyesin

Çamışdan şabrıla şeker yiyessin

5b

**Harfu't-tā**

Eger tī geldise tevfiķe iresin  
 Ki hacca varmağa yola giresin  
 Şalāhiyyet maķāmında olasin  
 Gerek maķşūduñı anda bulasin  
 Sevinüben gelisersin hemişe  
 Ki eylüklü olıarsın hemişe

6a

**Harfu's-sā**

Eger şīdür fāluñ saña zihī fāl  
 Gele şanmaduğıñ yirden saña māl  
 Ki bundan daħı yekrek olısar hāl  
 Yidüğüñ hūb u şīrīn şerbet u bal  
 Şevāb işle hemişe hayra düriş  
 Ki tā saña daħı yig el vire iş

6b

**Harfu'z-zā**

Eger zīdür çekersin bunda zaħmet  
 Yine Haķ'dan irişe luţf u himmet  
 Ümizüñ kesmeyüb dāyim umasın  
 Kona devlet yuvasına hümāsın

Biliñ tevbe kuşığıla kuşatsın  
Hemīşe nefis putların uşatsın

**7a**

**Ḥarfı's-sin**

Eger sīndür selāmet olıarsın  
Ki cümle yirde ḥürmet bulıarsın  
İşidesin geliser hoş haberler  
Kılalar i'tibārı mu'teberler  
Ki Ḥaḫ'dan iriserdür saña yārī  
Bulursın şabrıla sevgülü yārī

**7b**

**Ḥarfı'ş-şin**

Eger şin ola düşmen düze şerri  
Kılalar ḥileler bu ins ü perri  
Ḥazer kıl sen yavuzdan şakla özün  
Ki tā eyelük yüzine baқа gözün  
Devādur ger dutasın dest-i tevbe  
Kılasın 'aḳıbet sen 'azm-ı Ka'be

**8a**

**Ḥarfı'ş-şad**

Eger şād ola az dem şabr idesin  
Nice serkeşleri anca yidesin  
Perākende işüñ cümle derile

Ki ölmüş gönül hoş yine dirile  
 Murāda iresin bī-gam olasin  
 Sa'ādet birle sen hemdem olasin

8b

**Ḥarfū'd-ḍād**

Eger ḍād geldise iş oldu düşvār  
 Nice ayaklara sen imdi düş var  
 Çü azğun oldu sende bunca ef'āl  
 Ya yatluva 'aceb kim neylesün fāl  
 İrişe devleti līk bir nefesde  
 Ziyāde olmağa ola hevesde

9a

**Ḥarfū't-tā**

Eger tıdur saña yār oldu ṭālī'  
 Ki devlet eyi oldu şimdi ṭālī'  
 Zārāfet bahtinuñ aq kıldı yüzün  
 Ululuk tācıdur ḥāl oldu ta'yīn  
 Mübārekdür bu fāluñ bahtuludur  
 Bu fāl ıssı hemişe bahtuludur

9b

**Ḥarfū'z-zā**

Eger zī geldise oldun muzaffer  
 Ki vaqtuñ olmaya hergiz mükedder

Eger toprak dutarsa ola altun  
 Gerek varduqça devlet arta her gün  
 Murāda iresin ivme yaqındur  
 Sevinesin ki hayr işler yaqındur

### 10a

#### Harfu'l-‘ayn

Eger ‘ayn ola cānum rāhatuñ var  
 Oñasın oqudukları yire var  
 Eger qaşd ide düşmen oñmaya hiç  
 Ne iş dutsa qala mühmil ola piç  
 Melül olma bu işde gam yeme[gil] sen  
 Ola mı olmaya mı dimegil sen

### 10b

#### Harfu'l-ğayn

Eger ğayn ola ğāyet ola teşviş  
 Çepürdük olısdur dutduĝuñ iş  
 Neye kim el şunasın el virmeye ol  
 Sefer kılmaklıĝından bağlana yol  
 Taşadduq eylesün tevbe kıluban  
 Sevine Teñri’den eylük buluban

### 11a

#### Harfu'l-fā

Eger fidür firāķi ayrılıqdur



Melâlet var içinde şayrılıkdur  
 Egerçi her ne kim yazdısa taq̄dır  
 Velikin tevbeye q̄almaya taq̄şir  
 Mazarrat var şoñında menfa'at var  
 Ki bundan tatlu sözden ma'rifet var

**11b**

**Harfu'l-kaf**

Açasın muşafı çünkim gele kâf  
 Kişile söyleşüben urmağıl lâf  
 Saña kuvvet irişe bil ki Haq'dan  
 Seçesin bātılı bir demde haqdan  
 Neye kim el şunasın el viriser  
 Saña düşmen olanlar yalvarısar

**12a**

**Harfu'l-kâf**

Eger kâf ola var sende kifâyet  
 Saña toğru direm yoqdur kinâyet  
 Serâser 'âleme meşhûr olasın  
 Halâyıq ortasında nûr olasın  
 Nice miskine hayruñdan irişe  
 Senüñile sa'âdet el virişe

**12b**

**Harfu'l-lâm**

Göresin fāluñı çün lām geldi  
 Ki üstüne şerif eyyām geldi  
 Bilürseñ t̄ali'üñ mes'ūd olubdur  
 Ki H̄aḫ'dan 'āḫıbet maḫmūd olubdur  
 Hemīşe sende 'ıḫḫ u hem ḫaleb var  
 Velīkin kimseden bunda sebeḫ var

### 13a

#### **H̄arfu'l-mīm**

Eger mīm ola fāluñ cem' ola māl  
 Sa'adet artuban ḫoş ola ḫāl  
 Açıla üstüne altun ḫapular  
 Niceler ḫarşuña ḫıla ḫapular  
 Olasın baḫtulu baḫtıla rāḫat  
 ḫılasın devletile ḫoş ferāḫat

### 13b

#### **H̄arfu'n-nūn**

ḫaçan görsen fāluñda nun geldi  
 Öñüñe bir dükenmez ḫon geldi  
 Şu dem kim muşḫafı girü yumasın  
 Ulu ni'metleri H̄aḫ'dan bulasın  
 Göñüldeñ geçmedin ni'met bulasın  
 Keremler ıssı bir server olasın

### 14a

**Ḥarfı'1-vāv**

Eger vāv ola varlık yüz dutısar  
 Vilāyet buyruğuña göz dutısar  
 Vefālar bulırsın her tarafından  
 Vaķārıla naşībūñ var şerefden  
 Mübārekdür bu fāluñ şād olasıñ  
 Sevingil guşşadan azād olasıñ

**14b****Ḥarfı'1-hā**

Eger hīdür ola māla helāket  
 İrer māl üstine andan felāket  
 Bu guşşadan girü zaḥmet çekiser  
 Melālet göre çün devlet çökiser  
 Taşadduķ tevbe birle ola çāre  
 Oñıla bu sebebden yine yāre

**15a****Ḥarfı'1-lāmü'1-elif**

Gelürse lām elif şerrindürür fāl  
 Hazer kıлмаķ gerek nite ola ḥāl  
 Yaķın müddetde līkin düşe düşmen  
 Ḥaķīkat bu yolda düşe düşmen  
 Ümīzin kesmesün bu fāluñ issi  
 Ki bir nev'ā degül bu fāluñ issi

**15b**

**Ḥarfı'l-yā**

Eger yī geldise çekmez kimse yayuñ  
 Geçer hoşlıgıla kışı vu yazuñ  
 Ulularla çü sen hemdem ölesin  
 Ki şāhib-ḥüsnile hemdem olasın  
 Eyülerden ola sende 'alāmet  
 Ki ḥayruñdan göre 'ālem tamāmet

**16a**

Uş tamām oldı bu yirde işbu fāl  
 Ümizüm var rüzī kıla eyü ḥāl

Temme ve kemule bi'avnihi ve luṭfihi velḥamdulillāhi vaḥdehu  
 tāriḥ fi sene 963

**Sonuç**

Aslında İslam dini açısından muteber olmayan fal bakma işi, zamanla kimi dinî yorumlar doğrultusunda meşrulaştırılarak bir geleneğe dönüştürülmüştür. Burada ele alınan metin bu geleneğin kayıtlara geçmiş, kaleme alınmış çok sayıda yansımalarından sadece bir tanesidir. H. 963/M. 1556 tarihli bu metinde, muhatap kitlenin yeterince istifade edebilmesi ve anlatılan tekniğin rahat uygulanabilir olması için ağdalı olmayan, açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Arkaik unsurlar bakımından zengin olan metinde; *bahtulu*, *çepürdük*, *derilmek*, *girü*, *is*, *kaçan*, *onmak*, *sayru*, *uş*, *uşatmak*, *yatlu*, *yavuz*, *yidmek* gibi kelimelerin yanı sıra Eski Türkiye Türkçesine ait olan *durur/-dürür -gıl/-gil*, *-ısar/-iser*, *-uban/-üben*, *-updur* gibi eklere de yer verilmiştir.

**Lugatçe**

|                       |   |
|-----------------------|---|
| <b>A</b>              |   |
| ' <b>aceb</b> Ar. :   | Acaba, hayret, gariplik, şaşılacak şey. |
| ' <b>âdet</b> Ar. :   | Görenek, usul, tabiat, alışkanlık.      |
| ' <b>âkabet</b> Ar. : | Nihayet, son.                           |
| ' <b>âkil</b> Ar. :   | Akıllı kimse.                           |

**'alâmet** Ar. : İşaret, iz, nişan, belge.

**'azm** Ar. : Kasıt, niyet, karar.

**âdemî** Ar. : Âdemoğlu.

**âl** Ar. : 1. Aile. 2. Evlat. 3. Sülale

**azâd** Far.: 1. Kurtulmuş, serbest olan, kimsenin kölesi olmayıp istediği gibi hareket eden. 2. Ayıpsız, kusursuz

## B

**baht** Far.: Talih, kader, kısmet.

**bâtıl** Ar. : Boş, beyhude, yalan; çürük.

**Bünyâd** Far.: 1. Asıl, esas, temel. 2. Bina, yapı

## C

**cem'** Ar. : 1. Toplama, yığma. 2. Birden fazla insan, hayvan ve eşyayı gösteren isim.

**cümle** Ar. : Bütün, hep, birikiş

## Ç

**çepürdük:** Karışık, çetrefil.

## D

**dem** Far.: 1. Soluk, nefes. 2. İçki. 3. An, vakit, saat, zaman.

**dest** Far. : 1. El. 2. Fayda, menfaat. 3. Zafer, galebe, üstünlük. 4. Güç, kuvvet.

**devâ** Ar. : 1. İlaç. 2. Çare, tedbir.

**devlet** Ar.: 1. Bir hükümet idaresinde teşkilatlandırılmış olan siyasi topluluk. 2. Büyük saadet, zenginlik. 3. Baht, talih, kut. 4. Büyük rütbe, mevki.

**direm** Far. : 1. Akça, para. 2. Dirhem. 3. Gümüş para.

**du'â** Ar. : Allah'a yalvarma, niyaz.

**düşvâr** Far.: Güç, zor.

## E

**ebed** Ar. : Sonu olmayan gelecek zaman

**ef'âl** Ar. : İşler, ameller.

**ehad** Ar. : Tek, bir, ilk sayı

**evlâ'** Ar. : Daha uygun, daha layık, daha iyi, üstün

**eylûklü:** İyilik sahibi, iyilik yapmayı sever

**eyyâm** Ar. : 1. Günler, gündüzler. 2. Zaman.

## F

**felâket** Osm. : 1. Musibet, bela. 2. Bahtsızlık.

**ferâgat** Osm. : 1. Vazgeçme, el çekme. 2. İstirahat, dinlenme. 3. Vazgeçecek kadar zengin olma.

**ferâh** Ar. : Gönül açıklığı, sevinç, sevinme

**ferd** Ar. : Tek, yalnız olan şey, çift olmayan, eşi bulunmayan

**firâkî** Ar. : Ayrılıkla ilgili.

## G

**gam** Ar. : Keder, tasa, kaygı, dert.

**ganî** Ar. : 1. Zengin, varlıklı, bol, doygun

**garaz** Ar. : Hedef, gaye, maksat, meyil, istek

**gâyet** Ar. : 1. Nihayet, uç, son. 2. Çok, fazla, son derece

**gussa** Ar. : Keder, kaygı, tasa.

## H

**hak** Ar. : 1. Allah, tanrı. 2. Doğruluk ve insaf. 3. Bir insana ait olan şey. 4. Dava ve iddiada hakikate uygunluk; doğruluk. 5. Geçmiş, harcanmış emek. 6. Pay, hisse. 7. Doğru, gerçek.

**hakikat** Ar.: 1. Bir şeyin aslı ve esası, mahiyeti. 2. Gerçek, doğru; gerçekten, doğrusu.

**hâl** Ar. : 1. Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek olmayan zaman. 2. Oluş, bulunuş, suret, keyfiyet, durum

**halâyk** Ar. : 1. Mahluklar, yaratıklar, insanlar. 2. Satın alınan kadın hizmetçi.

**hayr** Ar. : İyilik; iyi, faydalı iş; fayda.

**hayy** Ar. : 1. Allah'ın adlarından. 2. Diri, canlı

**hazer kıl-**: Sakınma, kaçınma, korunma, çekinme.

**Helâket** Osm. : 1. Mahvolma, ölme. 2. Harcanma. 3. Çok yorulma.

**hemdem** Far. : Sıkı fıkı, canciğer arkadaş.

**hemîşe** Far. : Daima, her vakit, her zaman.

**hergiz** Far.: Asla, katiyyen, hiçbir vakit, hiçbir suretle

**heves** Ar. : 1. Arzu, istek. 2. Gelip geçici istek

**hîle** Ar. : Oyun, aldatma.

**himmet** Ar.: 1. Gayret, emek, çalışma, çabalama. 2. Yüksek irade. 3. Ermiş kimsenin tesiri.

**hûb** Far. : Güzel, hoş, iyi.

**huceste** Far.: Uğurlu, meymenetli; hayırlı, saadetli, kutlu

**hon** Far.: Sofra

**hümâ** Far.: 1. Devlet kuşu. 2. Saadet, kutluluk.

**hürmet** Ar. : Saygı

**hüvallah** Ar.: O Allah'tır.

## I-İ

**i'tibâr** Ar. : 1. Saygı gösterme. 2. Ehemmiyet verme. 3. Şeref, haysiyet.

**inn-i gufran:**

**ins** Ar. : İnsan

**issi** : Sahip, malik.

## K

**kadîm** Ar. : 1. Eski. 2. Öncesini bilir kimse bulunmayan. 3. Başlangıcı olmayan, öteden beri mevcut bulunan. 4. Eski zaman

**kadîr** Ar. : Tükenmez kudret sahibi olan Allah

**kasd** Ar. : 1. Niyet, kurma. 2. Bile bile yapma. 3. Bir işe bilerek isteyerek girişme. 4. Dövme, öldürme, yaralama gibi işlere kalkışma.

**kerem** Ar. : 1. Asalet, asillik, soyluluk. 2. Cömertlik, elaçıklığı, lütuf, bağış, bahşış.

**kifâyet** Ar. : 1. Yetişme, elverme; yeterlik. 2. İktidar, yararlık.

**kinâyet** Ar. : 1. Maksudı, kapalı bir şekilde ve dolayısıyla anlatan söz. 2. Üstü örtülü dokunaklı söz. 3. Hakiki manasına alınması da caiz iken mecaz olarak kullanılan söz.

## L

**lâhavle Ar.** : Lâ havle velâ kuvvete illâ billah (Yetki ve kuvvet yalnız Allah'ındır).

**lâk Far.** : Lakin, fakat, amma, ancak.

**lutf Ar.** : 1. Hoşluk, güzellik. 2. İyi muamele; iyilik.

## M

**mahmûd Ar.** : Hamdolanmış, sena edilmiş; övülmeye değer.

**ma'lûm Ar.** : Bilinen, belli

**makâm Ar.** : 1. Kıyam edilen, durulan, durulacak yer; durak. 2. Memuriyet, memurluk yeri.

**maksûd Ar.** : Kasdolunan, istenilen şey, istek.

**manzûm Ar.** : 1. Nazmolunmuş, tanzim edilmiş, dizilmiş, düzenlenmiş, sıralanmış. 2. Vezinli, kafiyeli söz

**ma'rifet Ar.** : 1. Herkesin yapamadığı ustalık; her şeyde görülmeyen hususiyet. 2. Bilme, biliş.

**mazarrat Ar.** : Zarar, ziyan; zarar verme, dokunma.

**mebâdâ Far.** : Olmaya!, olmasın!, sakın!.

**melâlet Ar.** : 1. Usanç, usanma, bıkma. 2. Sıkılma, sıkıntı.

**melûl Ar.** : 1. Melalli, usanmış, bıkmış, bezmiş. 2. Mahzun.

**menfa'at Ar.** : Fayda, kar, çıkar, yarar.

**mes'ûd Ar.** : Saadetli, bahtlı, bahtiyar, kutlu.

**meşhûr Ar.** : Şöhretli, şöhret kazanmış, ün salmış, ün almış.

**miskin Ar.** : 1. Aciz, zavallı, beceriksiz, hareketsiz [adam]. 2. Cüzzam hastalığına tutulmuş olan.

**mu'teber Ar.** : 1. İtibarlı, hatırı sayılır, saygın. 2. İnanılır, güvenilir. 3. Yürürlükte olan, geçer.

**murâd Ar.** : 1. Arzu, istek. 2. Maksat, meram.

**mushaf Ar.** : 1. Sahife haline getirilmiş şey, kitap. 2. Kur'an.

**muzaffer Ar.** : Zafer, üstünlük kazanmış, üstün.

**mübarek Ar.** : 1. Bereketli, feyizli. 2. Uğurlu, hayırlı, mutlu, kutlu.

**müddet Ar.** : 1. Zaman, vakit. 2. Bir şeyin uzayıp sürdüğü zaman. 3. Muayyen vakit.

**müflis Ar.** : İflas etmiş, parasız, züğürt

**mühmil Ar.:** İhmal eden, boşlayan, savsaklayan.

**münâsib Ar.** : 1. Uygun, yerinde. 2. Yakışık, yaraşık

**mükedder Ar.** : 1. Bulandırılmış, bulanık. 2. Tekdir edilmiş, azarlanmış. 3. Kederli, üzüntülü, tasalı.

## N

**nasib Ar.** : 1. Pay, hisse. 2. Birinin elde edebildiği şey. 3. Allah'ın kısmet ettiği şey.

**nazm Ar.** : 1. Dizme, tertip etme, sıraya koyma. 2. Sıra, tertip 3. Vezinli, kafiyeli söz

**nefs Ar.** : 1. Ruh, can, hayat. 2. Kendi, şahıs. 3. Asıl, maya, cevher. 4. Bir şeyin ta kendisi.

**nev'â Ar.** : 1. Cins, tür. 2. Sınıf. 3. Türü.

**ni'met** Ar. : 1. İyilik, lütuf, ihsan, bahşiş. 2. Azık, yiyeceğe, içeceğe dair şeyler; ekmek. 3. Saadet, mutluluk

**nûr** Ar. : Aydınlık, parlılık, parlaklık.

## P

**perâkende** Far.: 1. Dağınık, darmadağın; dağıtma. 2. Azar azar(yapılan, satılan).

**peydâ** Far. : 1. Meydanda, açıkta. 2. Hazır, mevcut

**pîç** Far. : Büküm, kıvrım, dolaşık.

## R

**remz** Ar. : 1. İşaret, işaretle anlatma. 2. Gizli ve kapalı surette söyleme.

**rivâyet** Ar. : 1. Söylenti, bir haber, söz veya hadisenin hikayesi. 2. Hikâye edilen bir haber, söz veya hadise

**rûzî** Far. : 1. Gündüze ait, gündüzle ilgili. 2. Rızık, azık; nasip, kısmet.

## S

**sa'âdet** Ar. : Mutluluk.

**sabr** Ar. : Sabır, dayanma, katlanma.

**safâ** Ar. : 1. Saflık, berraklık. 2. Gönül şenliği, kedersizlik, neşe, zevk, eğlence

**salâhiyyet** Osm. : Yetki, bir işe karışmaya veya vazife icabı bir iş yapmaya, bir hakarete bulunmaya haklı olma.

**salavât** Ar. : Hz. Muhammed'e ve Onun soyundan gelenlere okunan dua

**sayruluk**: Hastalık.

**selâmet** Ar. : 1. Salimlik, eminlik, korku ve endişeden uzak olma. 2. Selamete çıkma, kurtulma. 3. İyi netice.

**serkeş** Far. : Dik başlı, başkaldıran; inatçı; itaatsiz.

**server** Far. : Baş, başkan, reis, ulu.

**sevâb** Ar.: 1. Allah tarafından mükâfatlandırılan hareket. 2. Hayırlı hareket, hayır işleme.

## Ş

**şâd** Far. : Sevinçli.

**şeref** Ar. : 1. Ma'nen büyüklük, yükseklik, ululuk. 2. Övünme. 3. Üstünlük.

**şerif** Ar. : 1. Şerefli, mübarek, kutsal. 2. Soylu, temiz.

**şerr** Ar. : 1. Fena, fenalık eden adam. 2. Daha kötü.

**şifâ** Ar. : Hastalıktan kurtulma, iyi olma, sağalma

**şirin** Far. : 1. Tatlı. 2. Sevimli, cana yakın, sempatik.

## T

**ta'yîn** Ar. : 1. Ayırma, belli etme. 2. Bir memuriyete koyma.

**tahiyyat** Ar. : "Allah ömürler versin!" demeler; selamlar, hayır, dualar

**takdîr** Ar. : 1. Beğenme, değer biçme. 2. Değerini, ehemmiyetini anlama. 3. Ezelde Allah'ın olmasını istediği şeyler.

**taksîr** Ar. : 1. Kısaltma. 2. Bir işi eksik yapma. 3. Bir şeyi yapabilir iken çekinip yapmama. 4. Kusur etme. 5. Kabahat, suç, günah.

**taleb** Ar. : 1. İsteme, istenme, dileme. 2. İstek.

**tâli'** Ar. : Talih, kısmet, kader, baht.

**tamâmet** Ar. : 1. Tamam olma, tam olma, tamlık. 2. Tamamiyle.



**tapu**: 1. Huzur, kat, nezd. 2. Hizmet, tazim, hürmet.

**tasadduk Ar.** : Sadaka olarak verme, verilme.

**tefe'ül Ar.** : 1. Fal açma, fala bakma. 2. Hayra yorma, uğursama, uğur sayma.

**teşviş Ar.** : Karıştırma, karmakarışık etme.

**tevbe Ar.** : Tövbe, işlenmiş bir günah veya suçun bir daha işlenmeyeceğine dair verilen söz.

**tevfik Ar.** : 1. Uydurma, uydurulma, uygunlaştırma. 2. Allah'ın yardımına kavuşma.

**Türkî** : 1. Türk'e mensup, Türk'le ilgili. 2. Türkçe yazılmış

## U

**usûl Ar.** : 1. Asıllar, kökler. 2. Bir ilmin veya tekniğin asıl mevzûundan önce öğrenilmesi gereken esas, başlangıç, bilgi. 3. Başlangıç. 4. Yol, yöntem, tertip, metod, nizam, kaide, düzen.

## Ü

**ümîz Far.** : Umut, umma.

## V

**vakar Ar.** : Ağırbaşlılık, temkinlilik.

**vefâ Ar.** : 1. Sözüde durma, sözünü yerine getirme. 2. Dostluğu devam ettirme.

**velîkin Far.** : Lakin amma, fakat, ancak.

**vilâyet Ar.** : 1. Bir şeyi kudretle elde etme. 2. Birine kefil olma. 3. Dostluk, muhabbet.

## Y

**yekrek** : 1. Çok iyi. 2. Çok temiz, kar gibi.

**yummak:** 1. Kapamak. 2. Üstüne koymak, örtmek, üstüne kapamak.

## Z

**zahmet Ar.** :1. Sıkıntı, eziyet, rahatsızlık. 2. Zor, güç.

**zarâfet Ar.** : 1. Zariflik, incelik, naziklik. 2. Davranış, söyleyiş, giyim ve kuşam inceliği.

**zihî:** Ar. : 1. Ne güzel, ne hoş. 2. Aferin, bravo!.

**ziyâde Ar.** : 1. Artma, çoğalma. 2. Artan, fazla kalan. 3. Çok bol. 4. Aşırı, fazla.

## Kaynaklar

Çelebi, İ. "Fal". DİA, 1995, İstanbul.

Devellioğlu, F., Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi, 2009, Ankara.

Duvarcı, A., Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme Li Ca'fer-i Sâdık" ve "Tefe'ulname", Ersa Matbaası, 1993, Ankara.

Enveri, H., Ferheng-i Rûz-ı Sühan. Tahran, 1398.

Ersoylu, H., “Fal, Falname ve Bir Çiçek Falı: “Der Aksâm-ı Ezhâr”. Türkiyat Mecmuası, 1997, İstanbul, S. 20, s. 195-254.

Ertaylan, İ. H. Falnâme, Sucuoğlu Matbaası, 1951, İstanbul.

Kanar, M., Büyük Farsça-Türkçe Sözlük, Birim Yay., İstanbul, 1998.

Sami, Ş., Kâmus-ı Türkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1317.

Sümbüllü, Y. Z., “İlm-i Tefe’ül Ve Tefe’ül-nâme (Kur’an Falı) Üzerine Bir Değerlendirme”

[http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi2/sayi2pdf/sumbullu\\_yusuf\\_ziya.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi2/sayi2pdf/sumbullu_yusuf_ziya.pdf)

Uzun, M., “Falnâme”, DİA, İstanbul, 1995.

<http://kubbealtilugati.com/index.aspx>

## KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE DİN\*

Hasan COŞKUN\*\*

### Öz

Küreselleşme, ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve dinsel politikalarıyla, yeni bir dünya düzeni oluşturma iddiasını savunmaktadır. Küreselleşme tüm dünyayı etkisi altına almasına ve kültürel, siyasi, sosyal ve dini hayatın tüm yönlerini etkilemesine rağmen çok farklı boyutlarda gerçekleşen güçlü bir olgudur. Küreselleşmenin bir olgu olarak kökleri XVIII. yüzyıldaki endüstri devrimi sürecine kadar götürülebilir. Fakat küreselleşmenin büyük ölçüde varlığını hissettirmeye başladığı dönem, XX. yüzyılın ortalarıdır. Bu dönemde dünya, yeni bir döneme, iletişim-bilişim çağına girmiş; iletişim teknolojisi devrimi (telefon) ile bilişim teknolojisi devriminin (bilgisayar, internet, sosyal medya) küreselleşmede çok önemli etkisi olmuştur. Bilişim ve iletişim teknolojilerindeki hızlı değişim ve gelişmeler adeta dünyayı küçük bir köy haline getirmiştir. Küreselleşmeyi tüm insanlık için büyük bir avantaj olarak kabul eden sosyal bilimciler olduğu gibi küreselleşme sürecini kaygı verici belirsizlikler çağı olarak değerlendirenlerin oranı da az değildir. Bu makalemizde küreselleşme ve din ilişkisini sosyolojik bir perspektiften ve sosyal bilimcilerin bakış açısına göre ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Küreselleşme, din, postmodernizm, modernleşme.

## RELIGION IN THE PROCESS OF GLOBALIZATION

### Abstract

According to some scholars, globalization advocates the claim of forming a new world order with economic, social, political, cultural and religious policies. Globalization is a powerful phenomenon in many different dimensions, although it affects all aspects of cultural, political, social and

\* Geliş Tarihi / Received Date : 13.10.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.11.2017

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasan.hcoskun@gop.edu.tr

religious life by influencing the whole world. Roots as a phenomenon of globalization goes back to the 18th-century industrial revolution. But the period when globalization begins to feel its greatest presence, It is the middle of the twentieth century. In this period, the world entered into a new era of revolution and communication-information; The revolution in communication technology (phone) and the revolution in information technology (computer, internet, social media) have been very important influences on globalization. The rapid changes and developments in information and communication technologies have almost transformed the world into a small village. Just as there are social scientists who regard globalization as a great advantage for all humanity, the rate of those who consider globalization process as an age of worrying uncertainty is also not small. In this article, we will try to reveal the relationship between globalization and religion from a sociological point of view and from the point of view of social scientists.

**Key Words:** Globalization, religion, postmodernism, modernization.

## Giriş

### 1. Küreselleşme Nedir?

Herhangi bir konuyu tartışırken öncelikle kavramsal çerçeveyi iyi tespit etmek gerekir. Günümüzün en ciddi bilimsel sorunlarından birisi kanaatimizce kavram kargaşasıdır. Küreselleşme kavramı da günümüzde üzerinde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Küreselleşme kavramı temelde sosyal bilimlerin konusudur. Batı'da ve İslam dünyasındaki sosyal bilimcilerin çoğu küreselleşme ile ilgili bir şeyler yazmış ya da söylemiştir. Küreselleşme tabiatı gereği sosyal, ekonomik ve kültürel evrensel bir olgu ve süreçler bütünüdür.

Son yıllarda küreselleşmeyi konu alan görece geniş bir literatür geliştirdi. Tartışmanın büyük bir bölümü, ilk bakışta emperyalizmin hiyerarşik doğasının bir yönü olarak görünen olaylarda yoğunlaştı: tikel merkezi kültürlerin giderek artan hegemonyası, Amerikan değerlerinin, tüketici mallarının ve yaşam tarzlarının başka kültürlerle sızarak yaygınlaşmasıdır.<sup>1</sup>

Yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim rüzgârı estiği bilinmektedir. Son yirmi yıl içinde büyük bir ivme kazanarak dünyamızı küçülten bu süreçten söz ederken

---

<sup>1</sup> Jonathan Friedman, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri" *Postmodernizm ve İslam* der: A. Topçuoğlu-Y. Aktay, Ankara, 1996, s.82.

çoğu zaman “küreselleşme” tabiri kullanılmaktadır. Küreselleşme kavramının deyimimizle “efradını câmi ağyarını mâni” bir tanımını yapmak mümkün değildir. Küreselleşme kavramı çok boyutlu bir kavramdır. İktisadi, malî, siyasî, hukukî boyutları vardır. Her genel kavramın başına gelen küreselleşmenin de başına gelmiştir. O kadar farklı tanımlar yapılıyor, kelimeye o kadar farklı anlamlar yükleniyor ki, kavram adeta anlam bunalımına giriyor.<sup>2</sup> Küreselleşme sözcük olarak, dünyanın bütünleşmiş tek bir pazar haline gelmesini ifade etmektedir. Küreselleşme, sermayenin küreselleşmesine bağlı olarak diğer alanlarında küreselleşmesi için ortaya atılan, ideolojik bir yapı taşıyan yeni bir olgu değil yeni bir terimdir. Küreselleşme olgusunun ideolojik yönü, ulus-devlet yapısını tehdit etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup> En önemli özelliği sermayenin yaygınlaşması olan küreselleşmenin, dünya ticaretinde bireysel girişimciliğin ulusal sınır tanımaması ve dünyanın hemen her yerinde özgürce faaliyette bulunması şeklinde ifade edilmesi mümkündür.<sup>4</sup> Küreselleşme, hem dünyanın küçülerek yoğunlaşması, hem de bir bütün olarak dünya bilincindeki yoğunlaşmaya gönderme yapan bir terimdir.<sup>5</sup> Küreselleşme, küreselleştirmeyi düşünsel, kültürel ve ekonomik bağlamda yani bütününde, öznesinden bağımsız düşünülemez. Kuşkusuz bu özne tarihsel, düşünsel ve ekonomik olarak Batı'nın, Batı medeniyetinin kendisidir.<sup>6</sup> Küreselleşme kavramının tanımları ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin, insanların bu kavram bakışlarını iki grupta toplayabiliriz.

Birinci gruba göre, küreselleşme tabiri insan haklarını, liberal demokrasiyi, piyasa ekonomisini, teknolojik gelişmeyi, yoksulluk, açlık ve sefaletin ortadan kaldırılmasını garanti eden bir süreç olarak görülür.

İkinci grupsa küreselleşmeyi, milletlerarası sermayenin dünyamızı yeniden fethetmesinin, dünyamızı tek bir köy haline getirmesinin yeni süslü ismi olarak görülebilir.<sup>7</sup>

## 2. Küreselleşmenin Kısa Tarihi

Küreselleşmenin ortaya çıkışının çok eskiye dayandığı, hatta kapitalizmin ortaya çıkışıyla başladığı söylenmektedir. Küreselleşmenin kesin olarak

<sup>2</sup> Mustafa Güçlü, “Küreselleşmenin Tarihi Seyri”, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 2006, Güz, sayı: 86, s. 115.

<sup>3</sup> Faruk Kocacık, “Kitle Toplumu, Küreselleşme ve Türkiye” *Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan*, Sivas 2000, s. 109.

<sup>4</sup> M. Ali Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar” *İslamiyat*, cilt: 8, (2005), s.101-111.

<sup>5</sup> J. Friedman, “Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri” *Postmodernizm ve İslam*, der. A. Topçuoğlu-Y. Aktay, Ankara, 1996, s. 83.

<sup>6</sup> Hatice Nur Erkızan, “Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine” *Doğu Batı Dergisi*, sayı.18, 2002, s. 62.

<sup>7</sup> S. Hayri Bolay, *Dini Araştırmalar*, 2003, cilt: VI, s.24.

belirginleşmesi, diğer bir deyişle yeni ekonomik düzenin ortaya çıkışı, 1970'li yılların sonu ve 1980'li yılların başında ABD'den "muhafazakârların piyasa ekonomisini kamu müdahalelerinden arındırma eylemiyle başladı. II. Dünya Savaşının sonundan 1970'li yılların başına kadar dünya ekonomisinin çizgisi, savaş sonrası koşulların etkisi ile oluştu. 1970'li yıllar geçiş dönemini simgeledi. Eski düzen yeni düzenden çok farklıydı. Dünya başlıca iki ideolojik kampa bölünmüştü. Bu yeni ekonomik düzenin belirginleşmesi tesadüfî bir olay değildi. Dünyayı etkileyen bir ekonomik kriz sonucu toplumsal, kültürel siyasal değişimin yaşanmasıyla ortaya çıkmıştır. Sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan kapitalizmin bir aşaması olan küreselleşmenin günümüzdeki durumuna bakacak olursak; küreselleşme günümüzde kimi görüşe göre kapitalizmin yeni bir aşaması, yeni bir ismi ya da emperyalizmin yeni maskesi olarak canlandırılmaktadır. Sosyal ve kültürel alanda geniş etkileri görülen küreselleşmenin asıl değişimi dünya ekonomilerinde yaptığı, geleneksel dengeleri kökünden sarstığı görülüyor. Ekonomik ve ticari alanda meydana gelen büyüme ve genişleme, ülkeler arasında önemli gelir farklılıklarına yol açarken, gelir dağılımlarında mevcut adaletsizlikler ve eşitsizlikler giderek artmaktadır. BM 1999 İnsani Gelişim Raporuna göre, küreselleşen dünyada en tepedeki 358 milyarderin toplam serveti, dünya nüfusunun % 45'ini oluşturan en yoksul 2,3 milyar insanın toplam gelirin eşittir. Dünya Nüfusunun % 80'ini oluşturan kesim servetin sadece % 22'ni elinde bulundurmaktadır. Zengin ülkelerde yaşayan %20 lik üst gelir dilimi ile alt kısım arasındaki gelir farkı, 1960'da otuz misli iken 1997'de 74 katına çıkmıştır. BM 1997 İnsani Gelişim Raporuna göre dünya nüfusunun % 10'unu temsil eden az gelişmiş ülkeler dünya ticaretinin % 0,3 pay almaktadır. Gelişmekte olan ülkelerin % 50'sinden fazlası doğrudan yabancı yatırım almazken, bu yatırımların üçte ikisi sekiz gelişmiş ülkeye gitmektedir, Kuzeyde 100 milyon insan yoksulluk sınırının altında yaşarken, Güneyde bir milyarın üzerinde insan temiz içme suyundan yoksun yaşamakta ve 840 milyonu açlık çekmekte ya da yeterince beslenememekte. Bunların yanında trilyonerlerin zenginliği 48 en az gelişmiş ülkenin toplam ulusal gelirin 1,5 katına çıkmıştır.<sup>8</sup> Tüm dünyada işsizlik, yoksulluk ve benzeri toplumsal sorunların yükselişi ile birlikte toplumsal eşitsizliğin ve adaletsizliğin her alanda yükselişi ve bu yükselişin kurumsallaşması bir anlamda meşruiyet kazanması sonucunu doğurmaktadır. Yolsuzluk, dolandırıcılık ve yasal olmayan yollarla belli kazanımlar elde edenlere saygı

<sup>8</sup> Mehmet Türkay, "Devlet, Ulusal Kalkınma ve Kapitalizmin Dinamikleri" *İktisat Dergisi*, sayı: 404, 2001, s. 7-15.

giderek artmaktadır.<sup>9</sup> Bu denli yüksek gelir adaletsizliğinin en önemli nedenlerinden birisi küreselleşme olsa gerektir. Global ekonomi tüm dünyayı kendisi için önemli bir hareket alanı olarak görmektedir. Yukarıda verilen rakamlardan da anlaşılacağı üzere; küreselleşme methiyesi yapan metinler, bu dünyada yaşamayan insanlar için ideal bir tasarı olarak oldukça çekici ve eğlencelidir. Bu dünyada yaşayan ve olup bitenlerin farkında olan insanlar küreselleştiren efendilerle, küreselleşmesi gereken köleler, beyazlar-zenciler, gelişmiş olanlarla azgelişmiş olanlar, merkezde yer alanlarla çevrede kalanlar arasındaki büyük çelişkiyi görür.<sup>10</sup> Günümüzde küreselleşmenin bir düşünce ve özlem olmanın ötesinde bir gerçeklik haline gelebilmesinin başlıca nedeni, teknolojinin gelişimi sonucunda dünyanın küçülmesidir. Ayrıca, görmek zorundayız ki küreselleşme 70'li yıllardan bu yana süregelen bir bunalım içinde yuvarlanmakta olan uluslararası sermayenin, bu bunalımdan kurtulmak için başvurduğu yollardan biridir. Özellikle son 30 yılda devlet-toplum yapılanmasında piyasa sistemini temel alan bir refah anlayışına sahip Yeni Liberalizm ise, devlet ve devletin işleyişi bakımından klasik ve Sosyal ya da Eşitlikçi Liberalizmden bir hayli farklılaşarak toplumsal eşitlik/adalet konusunda farklı sonuçların oluşumuna götüren bir döneme damgasını vurmaktadır.<sup>11</sup>

Birçok araştırmacı 20. yüzyılın ortalarında özellikle ikinci büyük savaştan sonra değişimin toplumsal yaşamda gözle görülür nicel farklılıklar beraberinde getirdiği konusunda hemfikir olmaktadır. Artık küreselleşme kavramından söz edilmektedir. Ve ekonomik anlamda "global" değişim sürecinin en önemli ögesi dünya ekonomisinin güç merkezinin Asya Pasifik ülkelerine kaymakta olduğudur. Son 15-20 yılda dünya ekonomisinde gözlenen ana yapısal değişim, dünya ekonomisindeki güç dengesinin Atlantik'ten yani ABD'nin liderliğini yaptığı Batılı gelişmiş ülkelere, öncelikle Japonya'dan başlayarak Uzakdoğu'ya doğru kaymış olmasıdır.<sup>12</sup> Günümüzde küreselleşme özellikle de ulus devletlerin işlevlerini yok etmeye yönelik, gelişmiş ülkelerin azgelişmiş ülkelere ve üçüncü dünya ülkeleri üzerinde sömürünün yeni bir ismi olarak görülmektedir. Daha önce de açıklandığı gibi günümüzde küreselleşmenin diğer boyutunda ise sanayi toplumunun bitmesi ile yaşamaya başlayan bilgi toplumu yer almaktadır.

<sup>9</sup> Hayriye Erbaş, "Küreselleşme ve Ulus-Devletin Aşınımı Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet", *Doğu Batı Dergisi*, sayı:13, s.222.

<sup>10</sup> Nadim Macit, *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, 2003, s.90.

<sup>11</sup> Hayriye Erbaş, "Küreselleşme ve Ulus-Devletin Aşınımı Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet", *Doğu Batı Dergisi*, sayı:13, s.219.

<sup>12</sup> Nevzat Güldiken-G.Nair, "21.Yüzyıla Dönük Sosyolojik Yaklaşımlar" *Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 19, 1997, s.106.

Küreselleşme ile ilgili tartışma şöyle gruplanabilir:

1.Küreselleşme tarihin başlangıcından beri vardır, son yıllarda hazırlanmıştır.

2.Küreselleşme, modernleşme ve kapitalizmin gelişmesiyle yaşıttır.

3.Küreselleşme, sanayi öncesi toplum, modern ötesi toplum ve kapitalist düzenin çözülmesi ile son dönemde ortaya çıkan yeni bir olgudur.<sup>13</sup>

### 3. Küreselleşme Sürecinde İnsan ve Toplum

II. Dünya savaşından sonra makro düzeyde meydana gelen toplumsal değişmelerin küresel değişim dinamiklerinden giderek daha çok etkilendiği tartışılmaktadır. Kitle iletişim araçlarının informatik ve teknolojik gelişimi, uluslararası sosyal, politik ve ekonomik örgütlenmelerin yaygınlaşması ve etkinliklerin artması değişme sürecinde ortak değerlerin paylaşımına yol açmıştır. Bununla birlikte değişme sürecinin yönü ve hızı toplumların sahip oldukları doğal ve beşeri kaynakların, yerleşim alanlarının nitelikleri ve ekonomik gelişim sürecinde buldukları aşamalardan farklı biçimlerde etkilenmektedir.

Gelişmiş ve gelişmekte olan ulusların sahip olduğu kaynak ve birikimlerinin farklılığı bilgi ve teknoloji kullanma özellikleri ve insan kaynağının niteliği küreselleşen dünyada ortak değerlerin yaratılmasında dengesiz katılımlar sağlamaktadır.<sup>14</sup> Bu nedenle bazı yazarlar küreselleşme, sürecinde oluşturulan değerler transferinde gelişmekte olan ülkelerin istismarına yönelik değerler transferinin daha yaygın işlediğini ileri sürmektedirler. Bazı yazarlar küreselleşmenin toplumların ekonomik, politik ve kültürel boyutta etkileşimler yolu ile fonksiyonel açıdan bütünleştiği ve bu nedenle toplumlar arası farklılığın giderek yok olduğu veya çatışmaların azaldığı anlamına gelmediğini ileri sürmektedir. Küreselleşmenin kendi içinde hem toplumlar arası bütünleşmeyi hem de farklılaşmayı içeren çok yönlü bir gelişme olduğunu belirtmektedir. Uluslararası ekonomik ve politik konsorsiyumlar bu bağlamda kültürel bütünleşmede de önemli rol oynamaktadır. Giddens, küreselleşmenin ancak zaman ve mekân bağlamında açıklanabileceğini öne sürer. Ona göre modern çağ öncesinde toplumlar zaman ve mekân açısından birbirinden çok uzatırlar. Günümüzde ise küreselleşmenin, zaman ve mekânsal boyutta toplumların birbirlerine yaklaşmasının sonucu olduğunu ileri sürer. Küreselleşme ile "Ulus-

<sup>13</sup> Kocack, a.g. m, s.111.

<sup>14</sup> Ercan Tatlıdil, "Globalleşme Sürecinde İnsan Kaynakların Değişimi: Türkiye Örneği" Prof. Dr. Eyyüp Kemerlioğlu'na Armağan, Sivas 2000, s. 121-122.



devlet” ve “ulusalcılık” gibi kavramların öneminin giderek azalacağını, gelişen kapitalist üretim ilişkisinin uluslararası etkileşimi arttıracığını tartışmaktadır.<sup>15</sup> Wallerstein’a göre ekonomik ve politik düzeydeki küresel değişimler kapitalist dünya ekonomisinin gelişmesiyle birlikte oluşmuştur. Bu nedenle hiçbir tarihsel sistem kapitalist dünya ekonomisi kadar kendi içinde bağımlı, karmaşık, yaygın ve ayrıntılı olmamıştır. Wallerstein’ın yaklaşımına göre kapitalist dünya ekonomisi genişlemeye her zaman gereksinim duymuştur. Bu nedenle son dört yüz yılda Avrupa merkezli bir sistemden bütün küreyi kapsayacak bir sisteme geçmiştir. Bu süreç içerisinde merkezler ülkeler ulusal devletlerini güçlendirmiş, ekonomilerini kalkındırmış ve ulusal kültürlerini de geliştirmiştir. Buna karşın çevre ülkeler ise ekonomik olarak merkez ülkelere bağımlı ve geri kalmış ve ulusal devletlerini güçlendirmede yetersiz kalmıştır. Aynı zamanda çevre ülkeleri merkez ülkelerin kültürlerinin etkisi altına girmiştir.<sup>16</sup>

Bunun sonucunda ekonomik süreçte kapitalist sermayenin genişlemesine bağlı olarak dünya çapına yayılan küreselleşmenin, kültürel boyutu da içine alarak kapitalist dünyayı tek bir sistem haline getirdiği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte dünya toplumlarının etnik ve kültürel farklılıklarını koruyarak küreselleşme sürecine katıldıkları görülmektedir.

Dünya toplumlarının tarihsel gelişim deneyimlerinin farklılığı, buldukları coğrafyanın özellikleri, bölgesel ve yöresel farklılıkların küreselleşme sürecinde var olacağı bilinmektedir. Bu farklılıklar toplumların birbirleri ile daha çok etkileşim içerisine girmesini fonksiyonel anlamda bütünleşeceği yönünde değişeceğini ileri sürmek mümkün değildir. Belki bu nedenle günümüzde bazı yazarlar yöresel ve bölgesel düzeyde var olan toplumsal farklılıkların küreselleşme sürecinde birer kültür mozağının parçaları olacağını ileri sürmektedirler.

Başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan bu süreçte, ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli planda olduğu, hemen her olgunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Bu süreçte insanların, attıkları her adımda, söyledikleri her sözde, ‘homo economicus’ tanımına uygun olarak ekonomik düşündükleri ve rasyonel tercihlerde buldukları anlaşılmaktadır. Zira ekonomik olduğu kadar, son derece çoğulcu bir yapıyı temsil eden küreselleşme sürecinde yaşanan değişim ve gelişmelerin insanların sosyal aksiyonlarına etki ettiği kadar dini davranışlarına da yansımaları

<sup>15</sup> Ali Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Ankara, 2008, s.445-455.

<sup>16</sup> Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul, 2004, cilt: I, s. 359-368; Tatlıdil, a.g. m, s. 122

söz konusu olmuştur. Anlaşılan tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı bilinmekle birlikte, bu ilginin, içinde bulunulan küreselleşme sürecinde uyarılmasıyla zirveye çıktığı söylenebilir. Nitekim 1970'li yıllardan itibaren tüm dünyada küresel bir olgu olarak yaygınlaşma eğilimi gösteren yeni dini hareketlerin etkisiyle dini alanda çoğulcu bir yapının ortaya çıkması neticesinde dinî pazarların kurulmasına ve dinî grupların 'ticari bir firma' gibi çalışarak 'müşteri' ve kaynak temini için birbirleriyle kıyasıya mücadele etmelerine bakılırsa, küresel planda yaşanan gelişmelerden dinin de etkilendiği sonucuna varılır.<sup>17</sup>

Küreselleşme doğayı, toplumları ve kültürleri çok hızlı bir biçimde tahrip etmeye başladı. Kanımca küreselleşme insan aklının yarattığı yapay modellerden biridir. Günümüz insanı küreselleşmenin yıkıcı sonuçlarını görünce, aklını kullanarak yeni bir yapay düzen kurabilir. İnsanın insana ve insanın, doğaya egemen olduğu bir dünya değil de, insanla, insan ve insanın, doğayla barışık olduğu yeni bir dünya düzeninin kurulmasını arzu ediyoruz.<sup>18</sup> Küreselleşme aracılığı ile Avrupalı olmayan toplumlar, Avrupalı toplumlar tarafından yabancılaştırıldı. Yani Doğu'daki aydın ve entelektüeller daha fazla bir doğulu gibi duymaz, bir doğulu gibi üzüldü, bir Doğulu gibi ümit beslemez oldu. Kendi sosyal problemlerinin acısını duymaktan öte, kapitalist ve materyalist başarı ve kazancın zirvesinde olan bir Avrupalı'nın acılarını elemelerini, duygu ve ihtiyaçlarını düşünür. Doğu toplumlarının arzuları, yaşantıları, tavırları, düşünce, eğlence ve zevkleri, faziletleri, tapınma şekilleri bütün iyi ve kötü davranışları hepsi kendilerine aitti. Fakat bugün Batı toplumları kendi hayat felsefelerini, düşünce tarzlarını, arzu, fikir, zevk ve tavırlarını, yeni ürün ve makinelerini tüketmek için medeniyet sembolleri hiçbir zaman bu tip tavır, özlem, zevk ve düşünce tarzlarına ayak uyduramayan bu ülkelere empoze etmeyi başardı. Avrupa Medeniyetinin dışında Alined Popa'nın deyişiyle "mozaik toplumlar" meydana geldi.<sup>19</sup> Etnografik evrenin, yani dünya halklarının küreselleşmiş tasavvuru, geniş dünyanın her noktasında her zaman var olan karışımların, hiçbir kültürün katıksız olmadığını, her kültürün geniş sistemdeki başka yerlerden gelen öğeleri içinde barındırdığının ayırdındadır. Başka bir deyişle bu su geçiren bir mozaiktir.<sup>20</sup> Melezleşme, bugün dünyada hayli yaygınlık kazanmış türde bir

<sup>17</sup> M. Ali Kirman, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar" *İslamiyat*, cilt: VIII, (2005)s.102.

<sup>18</sup> Faruk Kocacık, "Kitle Toplumunu, Küreselleşme ve Türkiye" *Prof. Dr. Eyüp Kemeralioğluna Armağan*, Sivas 2000, s.112.

<sup>19</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek, İstanbul, 1998, s.24.

<sup>20</sup> Jonathan Friedman, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri" *Postmodernizm ve İslam Der: A.Topçuoğlu-Y.Aktay*, Akr.1996, s.106.

kültürel süreci, hakkını vererek ve özlü biçimde ifade etmektedir. Melezleşme kavramı başta birbirinden mekân olarak ayrı bulunan, farklı tarihsel kaynaklardan gelen, anlam ve anlamlı biçimlerin yaygın bir şekilde karışması sürecine atıfta bulunur. Melez terimi, özcü kültür nosyonuna aktarıldığında ancak karışık tasarımını, iki ya da daha çok “saf” kültürün birbirine karışmasını ifade edebilir.<sup>21</sup>

Karışık ve her şey olan ama aynı zamanda hiçbir şey olmayan kültür diyebiliriz. İçerisinde her şeyden bir miktar olan fakat hiçbir şey ifade etmeyen mozaik(melez) bir kültür diyebiliriz. Küreselleşmenin insanları ve toplumları tek tipleştirilmesinde şüphesiz en etkili araç iletişim araçlarının fonksiyonlarındaki artış olsa gerekir. Malum çağımız bir iletişim çağıdır. İletişim teknolojilerinin zirveye ulaştığı, iletişim araçlarının dünyanın her noktasında herkes tarafından kurlsuzca, fütursuzca kullanıldığı ve mahremiyetin uluslararası arenada tüketildiği bu iletişim çağında sadece yaşam tarzları ve kimlikler tek tipleşmedi aynı zamanda kişilikler de tek tipleşti ve hatta dünya küresel bir kimliksizlik arenasına doğru hızla ilerlemektedir. Artık küresel iletişim çağında geleneksel zamanlarda olduğu gibi insanlar sabah uyandıkları zaman cami, kilise vb. kutsal mekânlara doğru kutsal yolculuklar yapmıyorlar. Modern zamanların bireyleri sabah kalkar kalkmaz kendilerinin dünyaya açılan penceresi olan dijital araçlarının düğmesine basıyorlar ve tüm dini, dindışı, ahlaki, gayri ahlaki, elektronik cemaatlerin tüm hallerini, dünyanın her halini bizzat yaşamaya çalışıyor. Artık insanlar iletişim çağının en güçlü programları olan Facebook ve Twitter aracılığı ile sosyal yaşama dâhil oluyor, modern insan tüm acılarını, hüznlerini, aşklarını sosyal medya aracılığı ile küresel dünya cemaatleri ile birebir paylaştığını zannediyor. Geleneksel zamanlarda olduğu gibi insanlarla ekmeğini, aşını paylaşmıyor, kapitalizmin kendisine sağladığı imkânlarla elde ettiği paralarla açık büfe lüks otellerde hazırlanan envai çeşit yemeklerin rötuşlanmış albenisi yüksek fotolarını paylaşıyor. Modern zamanlarda birkaç sivil toplumuna üye olan bireyler artık Facebook ortamında oluşturulan binlerce sanal gruba üye olabiliyor ve grubun diğer üyeleriyle sanal bir yaşam tarzını doyumsuzca paylaşmaya devam edebiliyor.

#### 4. Küreselleşme ve Din

Din ile küreselleşme ilişkisini, küreselleşmenin iki temel oluşturucuları çerçevesinde ele alınabilir. Bunlardan biri, lokal ve modern öncesi ekonomilerin yerine geçen ve dünya ölçeğinde yaygınlaşan kapitalist sistemdir. Aslında kapitalizmin son safhasını temsil eden küresel ekonomik sistem birçok toplumda,

---

<sup>21</sup> J Friedman, a.g.m, s.101-102.

dini temelli sosyal hareketler üzerinde etkili olabilmektedir. Küreselleşmenin diğer oluşturuucu unsuru kitle iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, çeşitli toplumlarda tecrübe edilen dini hayattaki canlanmalara etki etmektedir.<sup>22</sup>

Küreselleşmenin din üzerindeki en önemli etkilerinden birisi, dini küresel bütüne çekerek geçmişte sahip olduğu gelenekten uzaklaştırarak otantikliğini kaybettirmesidir. Küresel kültür, bir taraftan metaların, diğer taraftan her türlü değer ve inancın süratle tüketimini sağlayarak yoğunluğu giderek artan bir sekülerleşmeyi beraberinde getirmektedir. Küreselleşmenin bir sonucu olan tüketim kültürü, gündelik hayatın pek çok alanda sarıp sarmaladığı gibi dini hayatın pek çok unsurunu da gündelik tüketimin bir parçası haline getirmektedir. Ancak burada dini hayat unsurlarının tüketilmesi ile kastedilen, onların tamamen ortadan kalkıp anlamsızlaşması değil, tüketim kültürünün belirleyici bir unsur olmasıyla birlikte inançların değer kaybına uğramasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, günümüzde en çok tüketime sunulan meşhur bir futbolcu, bir şarkıcı ve bir politikacı gibi hızla popülerleşen figürler, dini figürlerin önüne geçmekte ve insanların dünyalarında daha fazla yer bulmaktadır. Bu bakımdan tüketim kültürü insanların inanç dünyalarında değer kaybına neden olmakta ve din ile ilişkilerini zayıflatmaktadır. Din, toplumsal ve kültürel kimlik kategorilerinin belirlenmesinde ve korunmasında önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Küreselleşme sürecini bir teori bağlamında izah eden soysal bilimcilerden N.Luhmann ve A. Giddens'a göre küreselleşme moderniteye eşittir.<sup>24</sup> Küreselleşmenin tarihi bir bakıma modernleşmenin tarihi ile özdeştir. Gerçekte modernlik-küreselleşme bir aradılığı içinde toplumsal ve psikolojik bir koşulun süreçsel ve zamansal bir ürününü belirtmesine rağmen küresellik nosyonunun modernlik ile bir aradılığı dolaysız olarak açıkça farklı iki tür koşul arasındaki ilişki sorununu doğurur.<sup>25</sup> Modernitenin kimlik mekânı bizatihi gelişen küresel sistemlerin bir ürünüdür. Modernite kimlik terimleriyle kozmopoliten, eşiksel olmaksızın ortada ve aradadır. Pek çok dünya arasında gelip, gider, onlara katılır, ama onların bir parçası olmaz. Kozmopolitenler, sahih değildirlir ve 'modern'in esasını temsil ederler. Öteki kimliklere nazaran sürekli bir değişkenlik yoluyla kozmopolitenler yalnızca rol oynayabilirler, başka insanların gerçekliğine yapay

<sup>22</sup> H. Ezber Bodur, " Küreselleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Der: N. Akyüz-İ.Çapçoğlu, Grafiker Yay. Ankara, 2012, s.214.

<sup>23</sup> İhsan Çapçoğlu, "Küreselleşme, Kültür ve Din", *AÜİFD XLIX* (2008), sayı: II, s. 153-183.

<sup>24</sup> Adnan Aslan, "Küreselleşme ve Din" *Köprü Dergisi*, 2002. Sayı: 77.s. 124.

<sup>25</sup> Ronald Robertson, "Glokalleşme:Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam*, der. A.Topçuoğlu-Y.Aktay, Ankara. 1996, s. 116.

şekilde katılır, ama değişkenlik ötesinde kendilerine özgü bir gerçeklikleri yoktur.<sup>26</sup> R. Bellah, geçmişin birçok dikotomisini/ikilemini ortadan kaldıran ve geleneksel sembolizmi reddeden küreselleşmenin nesnesi, modern dini inceler. Dini eylemle ilgili olarak şöyle yazar “dini yapıların, gelenekselleşmiş tapınma ve adanma uygulamalarını nasıl modern şartlara özellikli bir şekilde uyarlamaları dini çevrelerde giderek ilgi toplamaktadır. Diğer taraftan “ benim zihnim benim kilisemdir” ya da “ben kendi başıma bir mezhebim” türünde eğilimler dini örgütlenme seviyesinde yaygın görülebilir. Toplumsal içerim açısından bakıldığında; “ Öyle görünüyor ki modern toplumun, kültürel, kişisel ve hatta toplumsal seviyede içerdiği özgürlük büyük ölçekli toplumlarda kararlı bir şekilde kurumsallaşabilir mi? Sorusu ortadadır. Ne var ki anlamın ortadan kalktığı ve ahlaki standartların başarısız olduğu bir durum insanoğlunun eylemlerinin bir alanında yaratıcı yenilikler oluşturabilmesi için benzersiz bir fırsat olabilir.<sup>27</sup>

Modern insan, kendi tanrı tanımaz evreninde son derece yalnız ve perişandır. İnancını, tabiatın ve evrenin ilk muharriki saydığı üstün zekasında kaybetmiştir. Çaresizlik içinde kendini keşfetmenin yeni yollarını aramaktadır. Tanrı imajına dayanan yaratılmış olma düşüncesini bu gün tamamen terk etmiş olmasına rağmen kendi yarattığı sunî hüner aynasında kendini seyretmeye karşı değil. Benliğini aşma bilinci ve cansız maddenin hareketsiz dünyası arasında bütün farklılık işaretlerini görünürde silmeyi planlayan insan, bugün aslında varlığının anlamını keşfetmek için son çabalarını sarf ediyor. Kendi kimliğinin son kumarı ile her şeyi bir bahisle olduğu gibi kazanarak ya da kaybederek, çaresizlik içinde belirsiz benliğine belirli bir cevap arıyor.<sup>28</sup> Çağımızın asıl temel ve hayati tartışması, Batının intihar sayılabilecek, “ilerleme” ve “büyüme” efsanesinin söz konusu edilmesi tartışmasıdır. Batı'nın bu büyüme ve ilerleme ideolojisi, ilimlerle teknikler ve hikmet arasındaki ayrımla belirlediği gibi insanı, aşkınlık ve cemaat gibi gerçek insanî boyutlardan koparan bir ferdiyetçiliğin yüceltilmesiyle de temayüz etmiştir.<sup>29</sup> ‘Modern Zaman’ da herhangi bir bağ ve sorumluluktan azade, duygu, arzu, heyecan ve ihtiyaçlarıyla baş başa bir adamı canlandırır. Bir insan olarak sevgilisini sever, ebeveynine hürmet, arkadaşlarına sempati besler başkalarıyla oturup konuşma ihtiyacı hisseder ve hayatın çeşitli safhalarında çeşitli şekilde farklı özelemler ve tepkiler ortaya kor vs... Bu adam, artık kendisini arzuları, ihtiyaçları, zayıflığı, mantığı, anıları ve faziletleri olan bir insan olarak algılamaz.

<sup>26</sup> Jonathan Friedman, a.g.e., s. 95-96.

<sup>27</sup> R. Cipriani, *Din Sosyolojisi*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, 2011, s. 275.

<sup>28</sup> S. Perviz Manzur, “Düşünen Cihaz: Yapay Zeka”, *İnsan ve Teknoloji*, çev: T.Kılıç, İst. 1992, s.83.

<sup>29</sup> Roger Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, İstanbul. 1995, s. 15.

Bütün bunlar hep yok olmuş, Marcuse'in deyimiyle "tek boyutlu insan" veya Renoue Genno'un söyleyişle "değeri düşmüş adam" haline gelmiştir. Fakat Shondel, tüketim uğruna üreten ve üretim uğruna tüketen biri olarak, ona "daire adam" der.<sup>30</sup>

Modern dünya görüşünde sembolik gerçeklik tabakası, geleneksel dini tasavvurların yanında, büyüyen miktarda "dini" ve "din karşıtı" tasavvurları içerir. Modern dünya görüşünün iç formu daha esnektir. Öyle ki mantıki olarak birbirine karşıt tasavvurlar ve tasavvur alanları tamamen birbirlerinin yanında varlıklarını korurlar. İçsel olarak heterojen olan dünya görüşü, az-çok eşit haklara sahip bireylere mevcut dünya görüşü ile ilgili "sınıflandırma"dan birini sunma rolünü oynar.<sup>31</sup> Din, çağdaş Batı topluluğunda hem etkili hem de karmaşık bir olaydır. Amerika ile Avrupa arasındaki dinin toplumsal durumuyla ilgili önemli farklara rağmen, Atlantığın her iki yakasında gerçek budur. Amerika'da din, kamu yaşamışında etkili bir yer tutmakta ve tamamıyla iradi bir zeminde, kendi teşkilatlanmış cemaatlarında nüfusun yarından fazlasının şekli bağlılığını devam ettirmektedir. Avrupa'da bir takım ülkelerde hukuki kuruluşların çeşitli kademelerinde varlığını sürdürmesine karşılık, teşkilatlanmış dine halkın iştirakî Atlantik Okyanusunun öte yanındaki kitlelerin belirgin dindarlığının oldukça gerisinde kalır, bununla birlikte, bu geride kalış, iki büyük Hristiyan inancından biri ya da her ikisiyle özdeşleşen siyasi partilerin en güzel örneğini verdiği, teşkilatlanmış dinin siyasi üstünlüğünce telafi edilmektedir. Hem Avrupa'da hem de Amerika'da din, komünist dünyaya karşı bütünüyle ideolojik vaziyet almada önemli bir rol oynar.<sup>32</sup> Küreselleşme ve din konusunda çalışması bulunan R. Falk ve Robertson küreselleşmenin dinsel boyutunun olduğunu, dinin küresel bir aktör olarak kamusal alanda öncü bir konumda olduğunu ifade eder. Her iki sosyal bilimcinin de ittifak ettiği nokta, insanlığın karamsar bir süreçten, kimlik ve anlam arayışı sürecinden geçmesi ve dinin küresel bir aktör konumuyla mevcut sorunlarda ve özellikle yeni düzen arayışlarında "alternatif" olma özelliğidir.<sup>33</sup>

A. Kurt'a göre küreselleşme süreciyle birlikte dinin öneminin daha da arttığı söylenebilir. Dinin insanları çok daha büyük ölçüde bir araya getirme ve

<sup>30</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek, İstanbul, 1998, s.17-18.

<sup>31</sup> Thomas Luckmann, "Modern Toplumda Din ve İnsan" çev: M. Emin Köktaş, *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, cilt. V, s.433.

<sup>32</sup> P.Berger-T. Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev: M. Rami Ayas, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, cilt: XXX, s.375.

<sup>33</sup> Mustafa Arslan, "Yeni Toplum, Yeni Dinsellikler: Küreselleşme Sürecinde Dinin Gelişen Soft Power Etkisi" *Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi – II, Küresel Değişim ve Demokratikleşme*, 19-20 Nisan 2012.

sosyal bağlar yaratma kapasitesi, bu süreçte onun gücünü artırmıştır. Bir lisan, bir ideoloji ve bir dünya görüşü olarak din, dağınık da olsa, geniş alana yayılarak hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Bilişim çağı, uluslararası mesafelere ulaşmada dini hareketlere şimdiye kadar görülmemiş imkânlar sağlamaktadır.<sup>34</sup>

Niyazi Usta'ya göre küreselleşme sürecinin etkilerinin başka alanlara kıyasla en son sıçrayacağı ve en yavaş olacağı alanın din olduğu görülmektedir. Çünkü din; teknolojiye, siyasete, ekonomiye, hukuka, eğitime, yönetime ve benzerlerine göre en soyut ve uzun yıllar inanılma biçimiyle pekiştirilmiş bir fenomendir. Din alternatif yaklaşımlara nispeten dirençli olup; kendisiyle mukayese edilenle birlikte değerlendirildiğinde çok net ve belirginleşen bir görüntü elde etmek zordur. Ancak hemen; her ne olursa olsun neticede din, kendisine inanan fertlerin eliyle dinamikler bütünüdür. Dolayısıyla din ile küreselleşmenin irtibat kurması kaçınılmazdır.<sup>35</sup>

Hasan Onat'a göre "Dinin, 20. asrın ortalarından itibaren yeniden yükselen bir değer haline gelmesi de küreselleşmenin sonuçlarından birisidir. Küreselleşme ile din arasında çift yönlü bir ilişki vardır: Küreselleşme, bir asit gibi dinde ve bir bütün olarak geleneklerde, derin çözümlere yol açmıştır. Aşırı sekülerleşme, modernitenin, bilim ve teknolojinin desteği ile dinin etki alanını iyice daraltmıştır. Bu durum, güven bunalımı ve anlam arayışının da katkılarıyla din alanında hem rasyonel arayışları, hem de irrasyonel kaçışları hızlandırmıştır. Din alanında açılma ve içe kapanma diyebileceğimiz bir süreç yaşanmaktadır. İçe kapanma eğilimleri, tarikat ve cemaat yapılanmalarında görülmektedir. Açılma, dine, bilimsel ve felsefi donanımla yaklaşma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme, dinin alanının daraltırken, etkinliğini artırmış; dine ilginin yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Aşırı bireyselleşmeden, küresel sorunlardan bunalan akıllı birey, anlam arayışına cevap, sorunlara kalıcı çözüm bulabilmek ümidiyle, dikkatini din alanına yöneltmek ihtiyacı hissetmiştir. Dine yönelik de küresel bir boyut taşımaktadır. Diğer taraftan, din de, küreselleşmeye direnerek, onun aşırılıklarını öne çıkararak, etkinliğini göstermektedir."<sup>36</sup>

Falk'a göre din, küreselleşmenin hâkim motifleri ve onun icatlarıyla çok yakından irtibatlı olan teknolojiler tarafından açıkça tehdit edilmektedir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2015, s. 266.

<sup>35</sup> Niyazi Usta, "Küreselleşme ve Din", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara, 2012, s. 380.

<sup>36</sup> Hasan Onat, "Küreselleşme Üzerine" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 40-41.

<sup>37</sup> Richard, Falk, , "Küreselleşme ve Din, İnsanı Küresel Yönetişim", çev. H. Tuncay Başoğlu, Küre Yay, İstanbul, 2003, s. 77.

Küreselleşme sürecinde dini ve toplumsal değerler, küreselleşme sürecinin getirdiği kültürel değişime direnmekte, küreselleşme süreci ise ürettiği yeni değerlerle karşılık vermekte, ürettiği değerleri yaygınlaştırmakta bir anlamda kendi değerlerini “küreselleştirmeye” çalışmaktadır. Dini ve toplumsal değerlerden farklı olarak küreselleşme süreci, ürettiği değerlerle dini ve toplumsal değerlerde değişme, kültürel pratiklerde farklılaşma ve bir yaşam tarzı telkin etmektedir.<sup>38</sup> Öte yandan küresel kitle kültürüne paralel bir biçimde artan hiperaktif tüketim, imajların meta olarak sunumu, yaşanan aşırı hızlı ve değişken hayat tarzı tüm dinleri gerçek hayatla bir rekabet içine sokmakta; yaşanan hayatla inanılan ideallerin arası gün geçtikçe daha da açılmaktadır. Bu rekabet ve çelişki İslam için olduğu kadar Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm vb. dinler için de geçerlidir. Küresel tüketimin bütün toplumsal alanı kuşattığı bir dünyada dinlerin metalaşmasıyla ve büyük dinlerin erozyonu artan bir trend içinde hızla devam etmektedir. Hayata yön verme ve toplumsal formlar içinde kendine yer bulma konusunda ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalan dinler, giderek kişinin bir iç meselesi haline gelmekte ve kişi için gerçek anlamını kaybederek sembolik bir anlam ve değer taşımaya başlamaktadır. Hayatın aşırı metalaşması ve katı bir biçimde sekülerleşmesi, günlük hayat formlarının, dini inançlarla bir rekabet ve çelişki doğurarak dinsel İnançların doğasını etkilemesine yol açmaktadır.<sup>39</sup> Bu durum, dinlerin kendilerini "evrensel bir hayat tarzı" olarak sunmalarının önünde de ciddi bir engel oluşturmaktadır. Ancak kültürel heterojenlikle homojenliğin bir arada ve paradoksal bir biçimde yaşandığı bu süreç, çağdaş dünyada geleneksel, yerel olanın ya da dini kültürlerin önemini bütünüyle kaybettiği anlamına gelmemektedir.<sup>40</sup>

Aynı zamanda Küreselleşme sürecinde belli başlı dinler, misyonlarını başka kültürlerle taşımak üzere küreselleşmenin tüm imkânlarından rasyonel tarzda yararlanmaktadırlar. Adeta küresel dini marketler haline gelen Sovyet mirasçısı olan ülkeler, Evanjelik, Advenist ve Yahova Şahidi gibi Hristiyan gruplar, Türkiye’den bazı tarikat ve cemaatler, Pakistan’dan Tebliğ cemaati üyeleri ve çok etkili görünmeseler de Arap ülkelerinden gelen Vehhabiler için dinlerinin mesajlarını iletmeye uygun alanlar görünümündedir.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Abdullah Özbolat, “Değerleri Küreselleşme sürecinde Değerlendirmek” *Kültür ve Din*, Adana, 2014.s. 147.

<sup>39</sup> Bk, Şaban Erdiç, “Türkiye’de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2016, cilt: XX, Sy.2. ss.73-100.

<sup>40</sup> Çapçioğlu, a.g.m, s. 182-183.

<sup>41</sup> Kurt, a.g.e, s. 278.



Dini geleneklerde görülen yenilikçi, modernist ve postmodernist yaklaşım ve gelişmelerin motivasyon kaynaklarından biri, şüphesiz küreselleşme sürecidir.<sup>42</sup> Postmodernite, pozitif bilimlerin kesinliklerinden genelleştirilmiş bir belirsizliğe, determinizmden rölativizme geçişi ifade ettiği kadar, geçmişin cemaat nostaljisi ile de dine dönüşü de ifade eder.<sup>43</sup> Modernlik bir unutma çabasıdır: Tanrı'yı, kainatı, ruhu ve vicdanı unutma. Postmodernlik ise, tam hafıza yitimi durumudur. Artık muhafaza edilecek ve muhafaza edilmeye değer hiçbir şey yoktur. Tek gerçeklik "anything goes"(her şey mübah) mottosuyla özetlenen ve ifade edilen ve ucu kaçınılmaz olarak nihilizme kadar varan izafi gerçekliktir. Büyük anlatılar, büyük hikâyeler bitmiştir, herkesin kendi hikâyesini yaşayabilme zamanıdır. Yaşanacak hayat, kişinin kendini, dünyayı, eşyayı, kainatı ve Tanrı'yı keşfedebileceği türden niteliksel bir kendi hikayesini kurmaya imkan tanıyan bir hayat değildir. Postmodern dünya, tekrarlanabilir klişelerle örülen, tarih duygusundan ve tutarlılıktan yoksun, yapay, kurmaca, ayartıcı bir dünyadır.<sup>44</sup> Postmodern toplumun keşmekeşinde insanlar arasında bir ortak duygu ve algı tesis edecek kadar tutunma şansının bulunmamasından dolayı, bir dine, sorulduğunda inanıldığı söylene bile bunun ciddi bir karşılığı bulunmamaktadır. Anlaşılan o ki, Madonna veya M. Jackson, üretilen ve hızla popülerleşen figürler olarak, ayrıca dinsel dünyanın figürlerinden daha fazla güncelleşip her an her yerde karşımıza çıktıkça, dinin büyüünün bozulmasında bir ateist fikir dalgasından daha fazla etkili olmaktadır. Aynı şekilde gündelik hayatın örgütlenmesinde teknolojinin mutlak belirleyici rolü, dinin sekülerleştirilmesinde en güçlü etkiye sahiptir.<sup>45</sup>

Postmodernizm, ortaçağın miti olan Hristiyanlık öğretisinin yerini modernizm de bilim ve teknolojiye bıraktığını iddia eder. Bu yeni mitin dayandığı temel ise bilgidir. Bilginin üretimi, tüketimi, kullanımı ve kontrolü toplumsal yaşam pratiklerini etkilerken özne ve nesnenin konumlarını değiştirmektedir.<sup>46</sup>

Postmodernizm ikinci sekülerleşme çağı ve dünyevi olanın dinselştirilmesi, dolayısıyla din-dışı kutsallıkların üretilmesi durumudur.<sup>47</sup> Her

<sup>42</sup> Bodur, a.g.m, s. 214.

<sup>43</sup> Neşet Toku, "Medine Vesikası" Postmodern Bir Sivil Toplum Projesi Olabilir mi?, *Bilgi Ve Hikmet Dergisi* 1994/6, s. 169.

<sup>44</sup> Yusuf Kaplan, "Antikite'den Postmodernite'ye Tanrısız Arazi'den İnsansız Arazi'ye Paganizmin Serüveni" *Düşünen Siyaset Dergisi*, sayı. 21, s. 165.

<sup>45</sup> *Postmodernizm ve İslam* (Giriş) der: A.Topçuoğlu-Y.Aktay, Ankara.1996, s. 21.

<sup>46</sup> Aylin Görgün Baran, "Postmodernizmin Özne Ve Akıl Kavramlarına Yöneltilmiş Eleştirilere Eleştirel Bakış" *Düşünen Siyaset Dergisi*, sayı: 21, s. 129.

<sup>47</sup> Yusuf Kaplan, a.g.m,s.163.

ne kadar Modern süreçlerde kutsal, metafizik düzlemden koparılıp seküler kalıplar içinde formatlandıysa da Post/modern bir dünyada seküler-ama-kutsal bir paradoksluk ile yeniden kalıplanır. Veya şu şekilde ifade etmek mümkün olsa gerek: Kutsalı tarih dışına sürgün eden Modern süreçler, kendi seküler kutsallarını inşa ettikten sonra bunları Post/modern bir flûlukta tekrar seküler-ama-kutsal ucubeliğe döndürdü. Modern süreçlerde önce parçalanan ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaş/tırıl/an kutsallar, kutsiyet veya mukaddesler, Post/modern durumda ve tarihsel kiplikte seküler-ama- kutsal formlarda tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır.<sup>48</sup>

Postmodernizmin, özellikle postmodern/katı bağlamsalçı epitemolojinin geleneksel din anlayışını yıktığı açıkça görülmektedir.<sup>49</sup>

Postmodern dünya, “gerçek” olan ile “benzetmenin” birbirine girdiği, ama daha çok benzetimsel olanın gerçek olanı unutturduğu, dolayısıyla gerçek olandan daha gerçek gibi kendini kabul ettirdiği bir durumu ifade eder. Postmodernitenin kendini bu şekilde inşası, hakikatin “eski” bir sureti saydığı din ve dinin kalbi olan inanç içinde geçerlidir. Bugünkü dünyada “gerçek” bir dini veya inancını mı yaşıyoruz, yoksa eski olanı “benzetimsel” bir yolla yeniden mi dinliyoruz?<sup>50</sup> Postmodern düşünce acaba din açısından ne anlam ifade etmektedir? Postmodernizm, bir din düşünürünün benimseyebileceği ve savunabileceği bir perspektif sunmakta mıdır?

Dinin kendine özgü ve geçerli bir gerçekliği, rasyonalitesi olduğu ve başka bir yapıya indirgenemeyeceği iddiası yanında postmodernizmin din adına ifade edebileceği bir başka anlam, kanaatimizce, dinde modern düşüncenin eserlerini yıkmaya yardım etmek olabilir. Din kendine özgüdür, biriciktir ve biricikliğini kendi özgünlüğünden, otantikliğinden, kendi asıl köklerinden alır, kısacası vahiyden ve vahye dayalı gelenekten alır. O zaman, mademki evrensel bir rasyonellik yoktur, dinde modern düşüncenin aklının hüküm sürmesi niyedir? Dolayısıyla dini inançlara rasyonel kanıtlamalarla bir geçerlilik ve doğruluk payı kazandırmaya çalışanların gayretleri de yersizdir. Dahası, dini modern düşüncenin kalıplarına ve yaşam biçimine sokmaya çalışmanın da bir anlamı yoktur.

<sup>48</sup> Şevket Yavuz, (2007). Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 129.

<sup>49</sup> Abdullatif Tüzer, “Postmodernizmin Din Adına Düşündürdükleri” *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sy. 21, s. 192.

<sup>50</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Dinin Postmodernleşmesi” *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı. 21, s. 177-178.

Postmodernizmin din adına ifade edebileceği bir başka anlam, nesnellğe karşı öznelliğin, akla karşı tutkunun zaferi olabilir. Her şeyden önce din, tüm öznel eklentilerden uzak, nedensel düzenliliklerin tespit edilebileceği, bilimsel bir nesnellğin inşa edilebileceği bir alan değildir. Din inananlardan aklın gerektirdiği tarafsızlığı, nesnellği ve kuşkuculuğu atmasını ve kendisine toptan güven içerisinde bağlanmasını ister.<sup>51</sup>

### Sonuç

Dini geleneklerde görülen yenilikçi, modernist ve postmodernist yaklaşım ve gelişmelerin motivasyon kaynaklarından biri, şüphesiz küreselleşme sürecidir diyebiliriz. Modern dünya görüşünde sembolik gerçeklik tabakası, geleneksel dini tasavvurların yanında, büyüyen miktarda “dini” ve “din karşıtı” tasavvurları içerir. Modern dünya görüşünün iç formu daha esnektir. Öyle ki mantıki olarak birbirine karşıt tasavvurlar ve tasavvur alanları tamamen birbirlerinin yanında varlıklarını korurular. İçsel olarak heterojen olan dünya görüşü, az-çok eşit haklara sahip bireylere mevcut dünya görüşü ile ilgili “sınıflandırma”dan birini sunma rolünü oynar.

Küreselleşme olgusu tüm dünyada olduğu gibi bizde de çılgın bir süreç içerisinde yaşanmaktadır. Küreselleşme sadece ekonomik ve sosyal hayatı etkisi altına almamıştır. Şüphesiz küreselleşmenin en güçlü etkisi ekonomi ve iletişim ile birlikte sosyal ve kültürel hayatta gerçekleşmektedir. Kanaatimizce küreselleşmenin değıştirici ve dönüştürücü etkisi toplumsal ve kültürel değerler alanında hissedilmektedir. Küreselleşmenin bu güçlü etkisinin dini alanda yaşanmaması mümkün değildir. Dünyada var olan tüm topluluklar ve sahip oldukları inançlar küreselleşme sürecinin etkisini tüm sıcaklığıyla hissetmiş ve yaşamaktadır. Küresel kitle kültürüne paralel bir biçimde artan hiper aktif tüketim, imajların meta olarak sunumu, yaşanan aşırı hızlı ve değışken hayat tarzı tüm dinleri gerçek hayatla bir rekabet içine sokmakta; yaşanan hayatla inanılan ideallerin arası gün geçtikçe daha da açılmaktadır. Bu rekabet ve çelişki İslam için olduğu kadar Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm vb. dinler için de geçerlidir. Küresel tüketimin bütün toplumsal alanı kuşattığı bir dünyada dinlerin metalaşmasıyla ve büyük dinlerin erozyonu artan bir trend içinde hızla devam etmektedir.

---

<sup>51</sup> Abdullatif Tüzer, “Postmodernizmin Din Adına Düşündürdükleri” *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı. 21, s. 188-190.

### Kaynaklar

- Abdullatif Tüzer, "Postmodernizmin Din Adına Düşündürdükleri" Düşünen Siyaset Dergisi , sayı:21, s.188-190.
- Arslan, Mustafa, "Yeni Toplum, Yeni Dinsellikler: Küreselleşme Sürecinde Dinin Gelişen Soft Power Etkisi" Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi – II, Küresel Değişim ve Demokratikleşme, 19-20 Nisan 2012.
- Aslan, Adnan, "Küreselleşme ve Din", Köprü Dergisi, 2002, sayı:77.
- Baran, Aylin Görgün, "Postmodernizmin Özne ve Akıl Kavramlarına Yönelttiği eleştirilere eleştirel Bakış" Düşünen Siyaset Dergisi, sayı: 21.
- Bodur, H. Ezber, " Küreselleşme ve Din" Din Sosyolojisi El Kitabı, der: N. Akyüz-İ.Çapçuoğlu, Grafiker Yay. Ankara, 2012.
- Bolay, S. Hayri, Dini Araştırmalar, 2003, cilt: VI.
- Çapçuoğlu, İhsan, "Küreselleşme, Kültür ve Din", AÜİFD, XLIX (2008), sayı: II.
- Erbaş, Hayriye, "Küreselleşme ve Ulus-Devletin Aşınımı Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet", Doğu Batı Dergisi, sayı:13.
- Erdiç, Şaban, "Türkiye'de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım Ziyaret Fenomeni Örneği" Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 2016, cilt: XX, sayı: 2.
- Erkızan, Hatice Nur, "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine" Doğu Batı Dergisi, S.18, 2002.
- Esgin, Ali, Anthony Giddens Sosyolojisi, Ankara, 2008.
- Falk, Richard, "Küreselleşme ve Din, İnsanî Küresel Yönetişim", çev. H. Tuncay Başoğlu, Küre Yay, İstanbul, 2003.
- Friedman, Jonathan, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri" Postmodernizm ve İslam, Der: A.Topçuoğlu-Y.Aktay, Ankara, 1996, s.82-106.
- Garaudy, Roger, İslam'ın Vadettikleri, İstanbul, 1995.
- Güçlü, Mustafa, "Küreselleşmenin Tarihi Seyri", Türkiye Günlüğü, Güz 2006, sayı: 86., s.115.
- Kirman, M. Ali, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar" İslamiyat, cilt: VIII, (2005).
- Kocacık, Faruk, "Kitle Toplumu, Küreselleşme ve Türkiye" Prof. Dr. Eyüp

- Kemerlioğlu'na Armağan, Sivas 2000.
- Kurt, Abdurrahman, Din Sosyoloji, İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Luckmann Thomas, "Modern Toplumda Din ve İnsan" çev. M. Emin Köktaş, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, cilt: V.
- Macit, Nadim, Dini Araştırmalar, cilt: 6, 2003.
- Manzur, S. Perviz, "Düşünen Cihaz: Yapay Zeka", İnsan ve Teknoloji, çev. T.Kılıç İstanbul, 1992.
- Nevzat Güldiken-G.Nair, "21.Yüzyıla Dönük Sosyolojik Yaklaşımlar" Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 19, 1997.
- Onat, Hasan, "Küreselleşme Üzerine" Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1.
- Özbolat, Abdullah, " Değerleri Küreselleşme sürecinde Değerlendirmek" Kültür ve Din, Adana, 2014.
- P.Berger-T. Luckmann, "Bilgi Sosyoloji ve Din Sosyoloji "çev: M. Rami Ayas, A.Ü.İ.F. Dergisi, cilt:XXX.
- R. Cipriani, Din Sosyoloji, çev: Ali Coşkun, İstanbul, 2011.
- Robertson, Ronald, "Glokalleşme:Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik" Postmodernizm ve İslam, Der: A.Topçuoğlu-Y.Aktay, Ankara, 1996.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Dinin Postmodernleşmesi" Düşünen Siyaset Dergisi, sayı: 21.
- Şeriatı, Ali, Medeniyet ve Modernizm, çev. Ahmet Yüksek, İstanbul, 1998.
- Tatlídil, Ercan, "Globalleşme Sürecinde İnsan Kaynakların Değişimi: Türkiye Örneği" Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan, Sivas 2000.
- Toku, Neşet, "Medine Vesikası" Postmodern Bir Sivil Toplum Projesi Olabilir mi?, Bilgi Ve Hikmet Dergisi, 1994/6.
- Türkay, Mehmet, "Devlet, Ulusal Kalkınma ve Kapitalizmin Dinamikleri" İktisat Dergisi, sayı: 404.
- Usta, Niyazi, "Küreselleşme ve Din" Ana Başlıklarıyla Din Sosyoloji, Ankara, 2012.
- Wallerstein, Immanuel, Modern Dünya Sistemi, çev:Latif Boyacı, İstanbul, 2004, I. 359-368; Tatlídil, a.g. m, s. 122
- Yavuz, Şevket, "Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte

Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış", Milet ve Nihal, 4 (1).

Yusuf Kaplan, "Antikite'den Postmodernite'ye Tanrısız Arazi'den İnsansız Arazi'ye Paganizmin Serüveni" Düşünen Siyaset Dergisi, sayı: 21.

## ENGELLİLERİN VE AİLELERİNİN İBADETLER İLE İLGİLİ SORULARI VE CEVAPLARI\*

Hilal ÖZAY\*\*

### Öz

İslâm dini bireyin toplum içinde bulunduğu şartları gözetken bir dindir. Bu yüzden İslâm hukukundaki hükümler, güç ve takatleri farklı olan mükelleflerin durumuna ve onların içinde buldukları şartlara göre değişebilmektedir. Allah insanlara güç yetirebilecekleri hatta kolaylıkla yapabilecekleri sorumluluklar yüklemektedir. Allah hiçbir zaman insanı gücünün son sınırına kadar zorlamaz, sıkıntıya sokmaz ve ona meşakkat vermez. Bedensel engel de hükümlerde müsamaha ve kolaylığa sebep olan durumlardan biridir. Mükellef olan bedensel engelliler için, buldukları özel durumlarından dolayı küllî hükümlerden istisna yapılarak daha kolay hükümler vaz edilmiştir. Araştırmanın konusu engellilerin ve ailelerinin ibadetlerle ilgili soruları ve cevaplarıdır. Araştırmanın sonucunda engellerin her birinin İslâm hukukundaki hükümlere etkisinin olduğu, engellilerin engelli olmalarından dolayı ibadetlerde, özel hükümlere tabi tutuldukları ve onlara fırsat eşitliği sağlandığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Engelli, ibadet, abdest, namaz, oruç, zekât, hac.

## DISABLED PERSONS' AND THEIR FAMILIES' QUESTIONS ABOUT WORSHIPS AND THE RESPONSES TO THEM

### Abstract

Islam is a tolerant and facilitative religion. Therefore, rulings in Islamic Law changeable with regard to abilities, difficulties and conditions of the person. Allah hold people responsible for obligations as easy as they can

\* Geliş Tarihi / Received Date : 19.10.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 18.12.2017

Bu makale 26 Temmuz 2017 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından düzenlenen "Engelli İlmihali Çalıştayı"nda sunulan tebliğden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hilal.ozay@gop.edu.tr.

perform or obligations less than they can perform. Allah never holds people responsible for obligations as difficult as they can not perform and he never enforces them until their last extremes. He never makes difficulties, never distresses his own slaves. In Islamic Law one of the conditions which causes differences and easiness is physical obstacles. Obstacle people who are responsible for the Islamic rules are excepted from the general orders and they are ordered easier rulings because of their special cases. The issue of this research is questions and answers of people with disabilities and their families about worship. As a conclusion of this research these conclusions were Islamic rules can be concerned and affected by each one of obstacles, obstacle people due to their obstacles in their prayers, transactions, marriage and divorce have difference influences, affirmative action and equal opportunity provided by Islamic law for obstacle people.

**Key Words:** obstacle, worship, ablutions, prayer, fast, alms, pilgrimage.

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca, sağlıklı insanlar çoğunlukta olsa da farklı seviye ve yaş gruplarındaki engelli olarak nitelenen kişiler, her toplumda hep olmuş ve bundan sonra da hep olacaktır. Engelliler yaşanan toplumun ayrılmaz ve ihmal edilemez parçası olmalarına rağmen, onlarla ilgili yeterli ve gerekli düzenlemeler yapılmamış hatta bu insanlar zaman zaman ihmal edilmişler ve olumsuz yönde uygulamalara tabi olmuşlardır. İslâm dini ise, geldiği ilk günlerden itibaren ayet ve hadislerle öncelikle insan olmanın önemine dikkat çekmiş ve o zamana kadar insanlara verilmeyen değeri vermiş, engellileri de ihmal etmeyip durumlarına uygun düzenlemeler yapmıştır.

Allah hiç kimseye gücü üstünde yük yüklememiş<sup>1</sup> hatta hiçbir zaman insanı gücünün son sınırına kadar zorlamamış, sıkıntıya sokmamış ve ona dayanamayacağı meşakkat vermemiştir. Bununla birlikte hükümlere mükellef olma ve bunları eda etmede bir takım şartlar da koymuştur. Bu şartların bulunmaması ya da bulunduğu halde sonradan herhangi bir sebeple ortadan kalkması durumunda hükümlerin edâ zorunluluğu geçici veya sürekli olarak ortadan kalkmış ya da kişiye nispetle kolaylaştırıcı esaslar devreye girmiştir.

Bu bağlamda engelli olma da hükümlerde değişiklik ve kolaylığa sebep olmuş, güç ve takatleri farklı olan mükelleflerin durumlarına ve içinde buldukları

---

<sup>1</sup> Bakara, 2/286.



şartlara göre küllî hükümlerden istisna yapılarak daha kolay hükümler verilmiştir.

Bu makalenin konusu engellilerin ve ailelerinin soruları ve bunlara verilen cevaplardır. Sorulara İslâm hukukundaki engelliler ile ilgili hükümlerden hareketle cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu arada engellilerin hangi konularda bilgiye ihtiyaç duydukları da tespit edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in engellilere yapılacak her türlü yardımın bir sadaka olduğu,<sup>2</sup> kendisinden yararlanan ilmin öldükten sonra amel defterini kapatmadığı,<sup>3</sup> bir mü'minin ihtiyacını karşılayanın Allah'ın da onun bir ihtiyacını karşılayacağı ve onu bir sıkıntıdan kurtaranın, Allah'ın da onu kıyamet günü sıkıntılarının birinden kurtaracağı,<sup>4</sup> şeklindeki hadisleri de böyle bir çalışma yapılmasında etkili olmuştur.

Doktora çalışmasını yaptığım sırada engelli derneklerinden alınan ve diyanet işleri başkanlığından gelen engellilerle ilgili sorular incelemeye tabi tutularak tekrarlar çıkarıldı, benzer sorular bir araya getirilerek konularına göre tasnif edildi. Engellilerden ve ailelerinden gelen sorular genel, inanç, ibadet, muâmelât ve ukubât şeklinde beş gruba ayrıldı. İbadet ile ilgili sorular da abdest, namaz, oruç, zekât ve hac başlıkları altında cevaplandırıldı. Her ne kadar bütün sorular cevaplandırılmış olsa da makale sınırını aşmaması düşüncesiyle burada ibadetle ilgili sorular ve cevapları yer alacaktır. Engellilerin ve ailelerinin ibadet ile ilgili merak ettikleri sorular ve cevapları şu şekildedir:

### 1. Abdest Konusundaki Sorular ve Cevapları

1. Hem gusül abdesti, hem de normal abdesti alırken engellerinden dolayı bazı vecibeler eksik kalırsa bir mahzuru olur mu?

2. İki kolu ve bir ayağı olmayan kişinin gusül abdesti alması gerekiyor. Gün boyunca yanında kimse yok bu durumda teyemmüm alabilir mi? Ya da ona yardımcı olacak yakını olduğu halde başkasına yük olmamak açısından teyemmüm abdesti alması doğru mudur?

3. Bedensel engelli olduğu için abdest alırken ayaklarını yıkayamıyor, nasıl abdest alabilir?

Bedensel engelli olduğu için abdest alırken ayaklarını yıkayamayan birisi

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 168, 169, II, 350.

<sup>3</sup> Ebû Dâvûd, "Vesaya", 14; İbni Mace, "Mukaddime", 20; Müslim, "Vasiyyet", 14.

<sup>4</sup> Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58; Ebû Dâvûd, "Edeb", 38; Tirmizî, "Hudûd", 3, "Birr", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

kendisi ve yardım edecek kişi zarar görmeyecek şekilde bir başkasından yardım olarak da olsa bu farzı yerine getirmeye çalışır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) hastalık gibi mazeretler sebebiyle ibadetlerde yardım almaya izin vermiştir.<sup>5</sup> Ücretsiz veya parası varsa birisine ücret vermek suretiyle yardım olarak abdestini alabilir. Buna imkânı yoksa ayaklarına mesh yapmak suretiyle abdestini tamamlar, bunu da yapamazsa teyemmüm eder namazını kılar. Şayet bunu da yapamaz ise vaktin hürmeti için ayaklarını yıkamadan hali üzere namazını kılar. Mecellenin ifadesiyle “bir iş zîk oldukça muttasi’ olur.”<sup>6</sup>

4. Konuşma engelli niyetini söyleyemez, niyetsiz onun ibadetleri kabul olur mu?

İçinden niyeti geçirdiyse olur. Çünkü niyetin yeri kalptir. Niyet kalbin amelidir, dilin ameli değildir. Dil kalbin maksadını açıklamaya yarar.<sup>7</sup> Dolayısıyla konuşma engelli, ibadetler için niyetini kalben yaptığı zaman bu vecibeyi yerine getirmiş sayılır ve bu noktada konuşabilenler gibi olur. Çünkü konuşma engelli yapabildiğinden sorumludur. Konuşma engelli niyetini diliyle söylemekten aciz olduğu için bu yükümlülük üzerinden düşer. Ama konuşma engelli kalben ve aklen niyetini yapabildiği için bundan mesul olur.

5. İşitme engelliyim cihaz kullanıyorum gusül için cihazı çıkartmam gerekir mi?

Hayır, gerekmez. Çünkü gerekli bir nedenden dolayı cihaz kulakta bulunmaktadır. Cihazın çıkarılması ve takılmasında herhangi bir zorluk ve zarar yok ise, cihaz çıkarılıp gusül abdesti alınır. Şayet cihazın takılıp çıkarılması meşakkatli veya kulağa, cihaza zarar veriyorsa çıkarılmaz, o şekilde gusül abdesti alınır. Çünkü zaruretler memnu’ olan şeyleri mübah kılar.<sup>8</sup>

6. Elim koptu abdest alırken kolumu yıkamalı mıyım?

Evet yıkanmalıdır. Dirsekle birlikte kol ve ayak gibi yıkanması farz olan organların bir kısmı yoksa (kesilmiş veya kopmuşsa), bu organların kalan kısmının diğer el ile yıkanması gerekir.

7. Bir ayağı felçli diğer ayağında protez takılı olan biri ihrama girdiği zaman o protezi çıkarmalı mıdır?

<sup>5</sup> Buhârî, “Vudû’”, 35; İbn Mâce, “Tahâret”, 39.

<sup>6</sup> Mecelle, md.18; Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, I, 32.

<sup>7</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’*, II, 161; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 79; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 47; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 93.

<sup>8</sup> Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, I, 219; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, I, 262.

8. Protez kullanan engelli gusül ve abdest esnasında protezi yıkamak zorunda mı? Protez kullanan engelli gusül alırken protezin içinde kalan azaları da yıkaması gerekli mi?

9. Protez var abdest alırken onu yıkamam gerekir mi?

Kesilen veya kopan yer için altın madeninden veya başka bir madenden suni bir parmak veya el yapılırsa (protez) abdest ve gusülde onu çıkarmak zor olmadığı takdirde çıkarılarak yerini yıkamak icap eder. Yoksa eğer et ve deri içine yerleştiğinde onu çıkarmak zor olursa, yerleştiği yeri yıkamak icap etmediği gibi suni parmak ve eli yıkamak da icap etmez.<sup>9</sup> Mesh edilmesi de gerekmez temiz olmaları yeterlidir.<sup>10</sup> Protezler insanların uzvu haline gelmez. Sadece bazı işleri yapmak için kullanılan araçlardır.

10. Bedensel engelli veya belden aşağısı tutmayan kimselerin abdest durumları nasıl olmalıdır?

11. Ortopedik engelliye abdest alırken kolaylık var mıdır?

Evet vardır. Mesela yıkanması farz olan uzuvlarda kesilme, kopma veya başka bir sebeple bir rahatsızlık olduğunda su ile yıkama bu rahatsızlığı artıracaksa o uzvu yıkama yükümlülüğü düşer. Sadece suyla mesh edilir. Mesh etmek de zararlı olacaksa veya bunu yapamayacak kadar aciz ise mesh etme yükümlülüğü de düşer.<sup>11</sup>

Bir kimse, eli kesik veya felçli olduğundan dolayı abdest alamayacak durumda olursa; ücretsiz veya parası varsa birisine ücret vermek suretiyle yardım alarak abdestini alabilir. Buna imkânı yoksa teyemmüm eder namazını kılar. Şayet bunu da yapamaz ise vaktin hürmeti için abdestsiz, teyemmümsüz hali üzere namazını kılar. Bilahare gücü yettiğinde namazını iade eder. Abdestsiz ve teyemmümsüz namaz kılmak zorunda olunca namazı en kısa haliyle sadece farzları yerine getirerek kılar. Sünnet ve vaciple meşgul olmaz. Zira Allah Teâlâ “O halde gücünüz yettiğince Allah’a isyandan kaçın”<sup>12</sup> “Din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi”<sup>13</sup> buyurmuştur.

12. Tekerlekli sandalyede namaz kılıyorum, sandalyenin tekerleklerinin temizliğine de dikkat etmem gerekir mi?

<sup>9</sup> Güneç, *Büyük Şafî İlmihali*, s. 39.

<sup>10</sup> Döndüren, “İslâm’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsat”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sempozyumu*, s. 107.

<sup>11</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 5; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 56.

<sup>12</sup> Teğâbun, 64/16.

<sup>13</sup> Hac, 22/78.

13. Ortopedik engelliyim taharettime dikkat edemiyorum kıldığım namazlar caiz midir?

Necasetten taharet ortopedik engelli için de bazı ibadetler için ön şarttır. Ortopedik engelli kendi imkânlarıyla gücünün yettiği kadar temizliğini yapmaya çalışır, o yapabildiğinden sorumlu olur. Gereken temizliği yapamadığında, maddi imkânı varsa ücretle bu işlerini yaptırır, maddi imkânı yoksa ona bakmakla yükümlü olan akrabaları bu ihtiyaçlarını giderir. Ortopedik engellinin böyle bir yakını da yoksa devlet onların bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere birisini ücretle görevlendirir, ücretini de devlet bütçesinden öder.

14. Görme engelli olduğum için üstüme bulaşan fakat farkına varmadığım necasetten sorumlu muyum? Bu konuda nasıl ruhsatlar olabilir?

15. Görme engelli abdest aldığı suyun, namaz kıldığı yerin ve elbisesinin temizliğine dikkat etmesi gerekir mi?

Evet, dikkat etmesi gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Temizlik imanın yarısıdır*”<sup>14</sup> “*Allah temizdir, temizliği sever*”<sup>15</sup> “*Namazın anahtarı temizliktir*”<sup>16</sup> buyurmuştur. Görme engelli gerek elbisesinin ve namaz yerinin temizliği gerekse kullanacağı suyun temizliği konusunda öncelikle bunların temiz olduğunu bilen birisine sorup öğrenebilir. Birisini bulamayacaksa temizlik konusunda kendisine yardımcı birisini tutabilir ücretli veya ücretsiz sürekli bu konuda görme engelliye yol gösterebilir. Böyle birisini de ayarlama imkânı olmazsa; kendisi temiz veya necis olduğunu tespit etmeye çalışır. Görme engelli, temiz veya pis olduklarına dair delilleri araştırabilir, dokunma, duyma, tatma ve koklama duyularını kullanabilir. Genelde necis olan, bu duyularla anlaşılabilir. Hangi taraf için zann-ı galip gelirse o yönde hareket eder.<sup>17</sup> Suyun temizliğinde şüphelendi ise araştırıp sonra zann-ı galibi üzere hareket edip abdest alır,<sup>18</sup> ihtiyaten teyemmüm de yapar ve namazını kılar.

16. Varis çorabı giyme zorunluluğu olan kişiler abdesti nasıl almalıdır?

17. Mest üzerinden abdest alıyorum kabul olur mu?

<sup>14</sup> Müslîm, “Tahâret”, 1.

<sup>15</sup> Tirmizî, “Edeb”, 41.

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 74; Tirmizî, “Tahâret”, 3.

<sup>17</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 68; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 305; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 26; Harâşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, I, 114; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 79-80.

<sup>18</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 184; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 26; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 88; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 305; İbn Âbidînzâde, *Tekmilatü Reddi'l-muhtâr*, VI, 346; “A'mâ”, *Mv. Fî*, XVII, 40.

Birey için sıkıntılı olması nedeniyle bazı durumlarda, ayakların yıkanmasının yerine mest giyilmesi dinen meşrû kılınmıştır. Yani ayakları yıkama yerine mest üzerine mesh yapılarak abdest almaya izin verilmiştir. Mestin giyilebilmesi için önce abdest alınarak ayakların yıkanması ve ayağın fiziken bütün ve sağlam olması gerekmektedir.

18. Engelli olduğum için uyuya kalıyorum, uyanınca abdestim bozulmuş mu olur, namaz kılsam olur mu?

Uyku abdesti bozar. Çünkü uyku ile birlikte his kaybolur. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Göz makatın bağıdır. Bu bakımdan uyuyan kimse abdest alsın"<sup>19</sup>, "Göz makatın bağıdır. Gözler uyuduğu vakit bu bağ çözülmüş olur"<sup>20</sup> buyurmuştur. Ancak uyurken bir yere yaslanmadan, kalçalar yere iyice oturmuş ise abdest bozulmaz.

19. Engelliler için teyemmüm nasıl olmalıdır?

Teyemmümün farzları engelli olan olmayan herkes için; niyet etmek elleri toprağa vurup yüzü ve kolları dokunmadık yer kalmayacak şekilde mesh etmekten ibarettir. Teyemmümü gerektiren hallerden diğeri de suyun üç kilometre uzakta olmasıdır ki bu sağlam insanlar içindir,<sup>21</sup> görme ve ortopedik engelliye bu mesafe daha da azaltılabilir.

20. Yolculuk esnasında görme engelinden dolayı suya ulaşamayan bir insan, otobüsün camına dokunarak teyemmüm alabilir mi?

Toprak veya toprak cinsinden olan temiz şeylerle<sup>22</sup> teyemmüm edilir. Yanıp kül olan veya sıcakta eriyebilen şeyler, toprak cinsinden değildir. Dolayısıyla ağaç, ot, tahta, demir, pirinç, yağlı boya sıvalı duvar, bakır, altın, cam ile teyemmüm edilemez. Kum, kireç ve alçı ile yıkanmış mermer, çimento, sırsız fayans, sırsız porselen çanak çömlekle, çamur ile olur. Toprak tozu olan eşyalarla da teyemmüm olur.

21. Yatalak hastalar nasıl abdest alacaklar ve nasıl namaz kılacaklar?

22. Bedensel engelliyim. Her durumda suya ulaşma imkânı var ama başkalarının yardımıyla başkalarına zahmet vermemek adına teyemmüm yapmak caiz mi?

23. Genelde camilerde bedensel engelliler için yapılmış abdest alma yeri bulunmuyor. Toprağa eğilme gibi bir şansımız da yok. Caminin duvarında

<sup>19</sup> Tirmizi, "Tahâre", 57; İbn Mâce, "Tahâre", 62; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 80; İbn Hanbel, I, 111.

<sup>20</sup> Darîmî, "Vüdu", 48.

<sup>21</sup> Komisyon, "Teyemmüm", ŞİA, VIII, 83; İlmihal, DİA, I, 208.

<sup>22</sup> Komisyon, "Teyemmüm", ŞİA, VIII, 83; İlmihal, DİA, I, 208.

teyemmüm yaparak namaz kılabilir miyim?

24. Yataktan zorlukla kalkan hastam var abdest almak için kaldırmak çok zor oluyor kalkmadan tuğla ile teyemmüm yap diyenler var bazıları da su varken olmaz diyor ne yapmamız gerekir?

Suyun üç kilometre uzakta olması sağlam insanlar için teyemmümü gerektiren hallerdendir. Fakat engelli olanlar 3 km mesafe içinde bulunan su yerine ulaşabildikleri bir yerde su varsa veya suyu ulaştırabilecek birisi varsa bu su ile abdest alabilir veya gusül yapabilir. Aksi halde teyemmüm yapabilirler ve ibadetlerini yerine getirirler. Yataktan zorlukla kalkan hasta, kendisine de, kendisini kaldıran kişilere de zarar vermeden abdestini alma imkânı olursa suyla abdest alır. Varsa maddi imkânı bu iş için ücretle birini tutar, yoksa ona bakmakla yükümlü akrabaları ona yardımcı olur, bu da mümkün olmazsa devlet bu işlerini yapacak birini tahsis eder, hiç birisi olmazsa son çare toprak, kum, kireç, taş, tuğla, vs. ile teyemmüm yapabilir.

25. Yatalak olan bir hastanın idrarlı bezinin her namaz vakti değiştirilmesi hastaya eziyet verdiği durumlarda ne yapılmalı?

26. Özürlü olan bir kişi namaz kılmak için abdesti ne kadar zaman önce alabilir?

27. Sürekli yatalak hasta veya onların bakımını yapan hasta bakıcıların aynı elbise ile ibadet yapmalarının hükmü nedir?

28. Ben stomalı bir hastayım, sürekli dışkı bulunan bir torbayı üzerimde taşıyorum, namaza ve abdeste mani midir?

29. Bedenin alt tarafı hissedilmediği durumlarda namaz esnasında küçük veya büyük abdest istemeden ve bilmeden kaçarsa namaz kabul olur mu?

30. Engelden dolayı idrar tutamama namazda sorun olur mu?

31. Daimi sonda kullanıyorum. Daimi sonda da devamlı idrar geliyor. Abdeste, namaza mani mi? Namaz vaktinde aldığım teyemmüm veya abdest ne kadar geçerli?

Bir namaz vakti boyunca idrar akıntısı devam ediyorsa özürlü kabul edilir ve bu şekilde abdest alınıp namaz kılınır. Diğer namaz vakti girinceye kadar abdestli sayılır, diğer namaz vakti girince (o vakit için ezan okununca, önceki abdest bozulmuş olur) özür devam ediyorsa yine bu şekilde abdest alınır ve namaz kılınır.

32. Her zaman değil ama bazen namaz kılarken veya abdest aldıktan hemen

sonra bir damla şeklinde idrar akıntısı oluyor. Bedensel engelli olduğum için abdesti çok zor alıyorum, tekrar abdest almam lazım mı?

Sürekli olsaydı özür kabul edilir ve abdest bozulmazdı ama arada olunca abdest bozulur. Yeniden abdest alınması lazımdır.

33. Zihinsel engelli bir kızı olan anne, kızının âdeti bittiği zaman hemen gusül abdesti aldirmalı mı? Banyo yaptırmak zor olduğu için sık banyo yaptıramıyor, gusül abdesti ertelenebilir mi?

34. Namazla mükellef olmayan zihinsel engelliler gusülle mükellef midir?

35. Zihinsel engelli bireylerin gusül abdesti almaları zorunlu mu?

Zihinsel engelli ibadetleri yerine getirmek için mükellef değildir. İbadetleri yerine getirmenin şartlarından birisi de akıllı olmaktır. Dolayısıyla zihinsel engellinin gusül abdesti alması gerekmez.

36. Zihinsel engellinin ibadetle mükellef olabilmesi için engel derecesi ne olmalıdır?

37. Hafif zihinsel engelliler genel manada dini hükümlerle ne kadar sorumludurlar?

38. Zihinsel engelli fakat iletişim kurulabilen, farkındalığı olan çocukların abdest ve gusül almaları, namaz, oruç vb. ibadetleri nasıl olacaktır?

Zihinsel engellilerin mükellef olmaları şöyle olabilir: Ağır zihinsel engelli temyiz öncesi, orta zihinsel engelli temyiz dönemi çocuk gibi, hafif zihinsel engelli buluğ sonrası ama sefih gibi kabul edilip hüküm verilebilir. Engel derecesini tabi doktorlar belirleyecektir.

39. Görme engelli bayanlarda özel hallerinin başlangıç ve bitişinin tespiti nasıl yapılmalıdır?

Bir defa kaç gün adet günü olduğunu tespit amaçlı birisine gelen akıntı gösterilir. Daha sonraki aylar buna göre hareket edilir.

## 2. Namaz Konusundaki Sorular

1. Engellilere namaz farz mıdır?

Bir insana namazın farz olması için üç şartın bulunması lazımdır. Bunlar: Müslüman olmak, ergenlik yaşına gelmiş olmak ve akıllı olmak. Dolayısıyla zihinsel engellilerin namaz kılmaları farz değildir. Bunların dışındaki engellilerde ise eğer bu üç şart varsa namaz onlara farzdır. Ancak bunlar,

namazın farzları, vacipleri ve sünnetlerini yerine getirirken yapabildiklerinden sorumlu olurlar, onlara zorlandıkları yerde zorlandıkları kadar kolaylık vardır.

2. Bedensel engelli olan ve konuşamayan kişi duaları zihninden okusa olur mu?

3. Konuşma engelli ibadetlerinde dil ile söylenmesi gerekenleri nasıl yapması gerekir?

4. Konuşma engelli namazı kılarken duaları nasıl okur?

Konuşamayan kişi farz olan kıratı yerine getiremez. Konuşma engelli niyetini kalben yapar, kıraat dışındaki bütün farzları yerine getirir. Kıraat yapmadığı halde kıyamda bir süre bekler. Beklerken namazda okunacak dua ve sureleri sesi çıkmaya da diliyle telaffuz edebiliyorsa telaffuz eder, telaffuz edemiyorsa beklerken dilini ve ağzını hareket ettirmesine de gerek yoktur.<sup>23</sup> Kıraatı içinden geçirerek ve bunlar üzerinde düşünerek namazını kılar. Yapabildiğinden sorumlu olur. Kendisinde elinden geleni sonuna kadar yaptığı kanaati oluşmalıdır. Çünkü bunu en iyi önce Allah sonra kendisi bilebilir.

5. İbadetleri yaparken nasıl yapıldığına dikkat etmek gerekli midir?

Bu sorudan kasıt, ibadetlerin şeklinin önemli olup olmadığı ise, özellikle namaz, hac ibadetlerinin nasıl yapılacağı Allah ve Rasûlü tarafından belirlenmiş, dolayısıyla önemli ve zamana, mekâna, şahsa göre değişmez. Nitekim Allah Elçisi “*Namazı benim kıldığım gibi kılınız*”<sup>24</sup>, “*Hac ibadetinizi öğreniniz, benim yaptığım gibi yapınız*”<sup>25</sup> buyurmuştur.

6. Görme engelli birinin namazda kafasını sağa sola çevirme durumunda namazı ne olur?

7. Görme engellinin namaz adabı olarak namazda ayak uçlarına ve secde mahalline bakması gerekir mi?

8. Görme engelli namaz kılarken nasıl hareket etmelidir?

Görme engelli, gören insanlar gibi namazın rükûlarını yerine getirebilir. Sadece görme engelli kıyamda secdeye, rükûda ayaklara, otururken (tahiyyâta) ellerine/dizine, secdede burnuna, selamda omuz başlarına bakamaz. Ama namazın rükûnlarını yerli yerinde yapabilir. Bu yerlere bakma görenler için

<sup>23</sup> Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 110; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 47; Devvânî, *Fevâkihu'd-Devvânî*, II, 267; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 69.

<sup>24</sup> Buhârî, “Ezan”, 18; “Edeb”, 27.

<sup>25</sup> Müslîm, “Hac”, 310.



namazda huşuyu sağlamak için yapılır ve müstehaptır. Secdeden başka yerlere bakmak namazda huşuya engel olur. Bu durum her hangi bir şey göremeyen görme engelli için söz konusu olmadığı için bunları yapmamasında bir beis yoktur. Bununla birlikte görme engelli göremese de bakılması gereken yerlere bakmalı veya kafasını çevirmelidir. Çünkü görme engellinin başka yerlere bakması, kafasını sağa sola çevirmesi yanlış anlamalara ve dışardan bakanın namazda olmadığı intibasına varmasına sebep olabilir.

9. Görme engellinin kible durumu nasıl olmalıdır? Görme engelli namaz kıldıktan sonra kıblenin yanlış tarafa döndüğünü öğrenirse namazı iade etmesi gerekir mi?

10. Görme engelli kibleyi nasıl belirler ve belirleme zorunluluğu var mıdır?

Kıblenin tespiti ile ilgili hükümler görme engellinin mukîm veya yolcu olmasına göre değişir.

Görme engelli eğer mukim ise, kible tayini konusunda gören gibidir. Namaza başlamadan önce kibleyi soracak birisi varsa ona sorar ve ona göre namazını kılar. Ona sormadan namaz kılsa ve kibleyi isabet ettiremedi ise namazı sahih olmaz. İsalet ettirdiyse sahih olur. Görme engelli soracak kimseyi bulamazsa hangi yöne yönelerek namazı kılsa kılsın, onun namazı sahih olur. Duvarları el ile yoklayarak mihrabı bulma şartı da yoktur. Çünkü yerleşim yeri içtihat mahalli değildir.<sup>26</sup> Bu Hanefî mezhebinin görüşüdür.

Malikî, Şafiî ve Hanbelîlere göre görme engelli soracak birisini bulursa ona sormalıdır. Bulamazsa eliyle duvarlara dokunarak mihrabı tespit etmelidir.<sup>27</sup>

Görme engelli yolcu ise, yolculuk esnasında kibleyi soracak birini bulamadan namaz kılsa, kibleye isabet etsin veya etmesin, kıldığı namaz sahihtir. Kibleyi soracak birini bulur da sormadan namaz kılsa namazı olmaz.<sup>28</sup>

11. Bedensel engelliyim. Engelli arabamın önünde tahta sehpa var. Namazda onun üzerine secde edebilir miyim? Bazen de önüme yastık koyup ona secde etmek zorundayım. Caiz mi?

<sup>26</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 334; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 68; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 45; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 271; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, I, 510; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 146; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddî'l-muhtâr*, I, 434; Ahmed b. İbrâhim, *Ahkâmü'l-merdâ*, s. 15; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 199; "A'mâ", *Mv. Fİ*, XVII, 42.

<sup>27</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 269; Buhûfî, *Keşşâfü'l-knâ'*, I, 311; Harâşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, I, 259; Devvânî, *Fevâkihu'd-Devvânî*, I, 229; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 226.

<sup>28</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 65.

Oturarak namaz kılmak zorunda olan kişinin, önüne yüksekçe birşey koyması mekruhtur. Rahatsızlığı yüzünden secdeye tam olarak eğilemeyen kimsenin, secde yerini sandalye veya yastık gibi bir şeyle yükselterek yüzüne doğru kaldırmaz. Rükû ve secdeleri gücünün yettiği kadar eğilerek rükû sücudundan aşağıda olmak üzere îma (başı önüne doğru eğmek) sûretiyle ile yapar.<sup>29</sup>

12. Hareket kısıtlılığı olan bir engelli namazda hareketleri tam olarak yerine getiremiyor ise günahı var mıdır?

Hayır günah olmaz. Ortopedik engellilerden bazıları engellerinden dolayı namaz kılarken kıyamı, kıraatı, rükûyu ve secdeyi sağlam insanlar gibi yerli yerinde yapamazlar. Ancak ta'dîl-i erkanın, bir rükûn yapıldığında tam yapıldığı kanaatinde olma ve kalbin mutmain olması anlamı düşünüldüğünde ortopedik engelliler de imkânları ölçüsünde azamî gayreti göstererek rükûnları yaptıkları vakit kalpleri mutmain olursa ta'dîl-i erkânı yerine getirmiş olurlar. Çünkü sorumluluk tâkate, güce göredir. Herkes yapabileceğinden sorumludur. Yapamadığından sorumlu değildir.

13. Göz iması ile namaz kılınabilir mi?

Baş hareket ettirilemiyorsa, kirpiklerle imâ yapılarak kılınabilir. Eğer kirpikleriyle de îma etmekten âciz kalırsa namaz rükûnlerini kalbiyle edâ eder.<sup>30</sup> Akıl devam ettiği sürece sorumluluk da devam eder. Ayrıca bu bir ihtiyaçtır.

14. İki eli ve iki ayağı olmayan kimse nasıl namaz kılar?

15. Namazın rükûlarını yapamayacak olan ortopedik engellinin namazı nasıl kılması gerekir?

16. Fiziksel engellilerin, namaz rükûnleri (kıyam, rukû, secde) hususundaki durumları nasıl olacak?

17. Yatan bir engelli nasıl namaz kılabilir, resimleriyle gösterilirse daha açıklayıcı olur.

Sürekli yatan bir engelli kible yönüne kendisi veya başkalarının yardımı ile rahatsız olmazsa dönmeli, kible yönüne dönmekten aciz olduğunda gücünün

<sup>29</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 49; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 77; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 77; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, II, 78; Çeker, "Fıkıhta Hasta", *SÜİFD*, sayı: 7, s. 38; Döndüren, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsat", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sempozyumu*, s. 110; Yavuz, *İslâm Fıkhı ve Hukuku*, s. 47.

<sup>30</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 445; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 101; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 498.

yettiği, kolayına gelen tarafa dönebilir. Yani hangi tarafa doğru durmaktan rahat ediyorsa o tarafa doğru namazını kılabilir. Rükû için başını kaldırılabiliyorsa biraz eğerek ve sonra rükudan biraz daha fazla başını eğerek secdesini yapar. Başını eğerek îma ile namaz kılamayacak durumda ise, gözleri veya kalbiyle îma ederek namazını kılabilir. Çünkü aklını kaybetmeyen kişiden namaz sorumluluğu kalkmaz.

Bu hususta Rasûlullah (s.a.s.)'den nakledilen rivayetler şöyledir: İmran b. Hüseyin anlatıyor: Bende basur vardı. Rasûlullah (s.a.s.)'a namazı (nasıl) kılacağımı sordum. Buyurdu ki: *“Ayakta kıl, yapamazsan oturarak kıl, yapamazsan yan üstü kıl.”*<sup>31</sup> Görüldüğü üzere insana zorlandığı yerde zorlandığı kadar kolaylık vardır. Çünkü zorluk kolaylığı celbeder.

#### 18. İşitme ve konuşma engelli nasıl dua okur?

İşitme ve konuşma engeli bulunan kişi sesi çıkmasa da telaffuz edebiliyorsa diliyle dua eder. Dilini hareket ettiremiyorsa kalben ve zihnen dua eder. Allah Teâla mutlaka her iki halde de kulunun çağrısını işitecek, bilecektir. Nitekim ayet-i kerimelerde de şöyle buyurulmaktadır: *“Sözü (ister gizle ister) açığa vur, O (insanın) gizli (düşüncelerini de) bilir, gizlinin gizlisi (duygularını) da.”*<sup>32</sup>

#### 19. Engelli çocuğuma duaları nasıl öğretebilirim?

Bir başkası (okul, öğretmen vs.) ile birlikte öğretmeli, aile desteklenmeli ve iş birliği yapmalıdır. Daha çok oyun ve taklit yoluyla sıkmadan her fırsatı değerlendirerek sabırla, uzun bir zamanda ama kısa kısa vakit ayırma şeklinde öğretilir.

20. İşitme engelli bireylerin dua ve sure ezberlemeleri ve bunları hafızada tutmaları oldukça zor. Ayrıca işitme engelliler çoğu zaman(farkında olmadan) dua ve sureleri okurken harflerin yerini değiştiriyorlar. Bu durumun namazlarına zararı olur mu? Ayrıca pek çok işitme engelli ezberini unutması sebebiyle namazda sık sık sureyi baştan okumak yahut kaldığı yerde bırakıp rükûya eğilmek zorunda kaldığını söylüyor. Bu durumda ne yapmaları gerekir?

21. Kur'an-ı Kerim'i okurken bazen kelimeleri karıştırıyorum öyle okuyorum günah olur mu?

Kur'an- Kerim okurken kasden yapılmadığı sürece kelimelerin yanlış okunması günah olmaz. Bu şekilde de olsa Kur'an okumaya devam etmeli ve

<sup>31</sup> Buhârî, “Taksîru's-salât”, 19; Ebû Dâvûd, “Salât”, 179; Tirmizî, “Salât”, 158; Ahmed b. Hanbel, IV, 426; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 175.

<sup>32</sup> Tâhâ, 20/7.

mümkün merteye en kısa zamanda doğru bir şekilde okumaya gayret etmeli ve öğrenmeye çalışılmalıdır.

22. Kur'an ve namazda duaları okurken dili tam olarak dönmeyenler (örn: peltekler gibi) okuyabildikleri gibi okuduklarında günahı var mıdır, ibadetleri yerine getirmiş olurlar mı?

Düzeltilmeye gayret ettikten sonra günah olmaz. Bu şekilde ibadetlerini yerine getirmiş olurlar. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.): *"Size bir şey emrettiğim zaman gücünüz yettiğinde onu yerine getirin"*<sup>33</sup> buyurarak herkesi yapabildiği kadarından sorumlu tutmuştur.

23. Gırtlak kanseriyim ve bu yüzden sesleri tam olarak çıkartamıyorum, günah mıdır?

Sorumluluk yerine getirebilmeye göredir, bu durumda gırtlak kanseri olup sesleri tam olarak çıkartamayan kişi farz olan kıraatı sesi çıkmasa da telaffuz edebildiği kadar yerine getirmeye çalışır. Bu mümkün olmazsa içinden geçirecek ve üzerinde düşünerek namazını eda edebilir.

24. Kur'an-ı Kerim'i aklımda tutamıyorum duaları ezberleyemiyorum, nasıl aklımda tutabilirim?

25. Namaz kılmak isteyen fakat engelinden dolayı süreleri ezberleyemeyen kişiler kâğıttan okuyarak namazlarını kılsalar kabul olur mu, bir mahzuru var mıdır?

Normal şartlarda kâğıttan okuyarak namaz kılınmasının namazı bozacağı ve mekruh olduğu şeklinde görüşler vardır. Ancak engelden dolayı olağanüstü ve zaruri bir durum söz konusu, en kısa zamanda öğrenme, ezberleme şartıyla Allah lafzını tekrar ederek ve Allah Teâlâ'yı düşünerek namazını kılabilir. Yine en kısa zamanda ezberlemek şartıyla geçici olarak, ezberleyinceye kadar ameli kesire (dıştan bakan bir insanı namaz kılmadığı kanaatine sevk etmek veya namaz içinde peşi peşine arada uzun fasıla olmadan yapılan üç harekette bulunmak) düşmeden önüne rahat görebileceği yüksek bir şeyin üstüne Kur'an-ı Kerim'i açıp koyarak sayfaları çevirmeye ihtiyaç hissetmeden veya en fazla bir kere çevirerek namaz kılabilir.

26. Engelli birisi yolculuk sırasında araç içerisinde namaz kılabilir mi?

27. Uzun yola giderken arabada oturarak namaz kılsak olur mu?

<sup>33</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 2; Müslîm, "Hac", 412; İbn Mâce, "Mukaddime", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 247, 258, 313.

Arabanın namaz vaktinde mola vermemesi, verilen molanın çok kısa olması, namaz kılınacak yerin güvenli olmaması veya namaz kılmaya müsait olmaması, hastalık, sakatlık gibi sebeplerle arabadan ayrılma zorluğu söz konusu olduğu durumlarda arabada oturarak namaz kılınabilir.

28. Namaz kılarken tuvalete gitme ihtiyacı hissettim fakat namazı bitirene kadar bekledim namazım bozulmuş mudur?

Hayır, bozulmaz namaz sahihtir. Namaza başlarken yok olduğu halde namaz sırasında tuvalete gitme ihtiyacı duyulabilir, bunda bir beis yoktur. Ancak tuvalete sıkışık bir şekilde namaza durmak, namazda gerekli huzurun sağlanmaması sebebiyle mekruhtur.

29. Ayağını uzatarak namaz kılmak zorunda olanın namaz sevabı az olur mu?

Böyle bir kişinin durumunu en iyi Allah bilir sonra kendisi bilir. Bu kişi ruhsatı istismar etmeden, mümkün olduğu kadar farzları yerine getirerek durumuna uygun yapabildiği kadarıyla ve yapabildiği şekilde namazını kılar. Böyle olunca namazı usulüne göre kılanlardan farklı olmaz, inşallah sevabı da az olmaz.

30. Görme engelli birisi imamlık yapabilir mi?

Engelli, imâmlığa ondan daha ehil kimsenin bulunmaması, necâsetten korunması, vaktin girdiğini bilmesi ve kıbleyi tayin etmesi şartlarıyla imâm olabilir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'ın, İbn Ümmü Mektûm ile İtban b. Mâlik'i Medine'ye savaşa gittiğinde kendi yerine halife bırakmıştır. Bu iki zât da görme engelli idiler. Enes (r.a.): *"Nebi (s.a.s.) İbn Ümmi Mektûm'u o kör iken insanlara imâmlık yapması için tayin etti."*<sup>34</sup> Yine İtban b. Mâlik hakkında da görmediği halde kendi halkına imâmlık yaptığına dair hadis<sup>35</sup> rivayet edilmiştir.

31. Konuşma engelli birisi imamlık yapabilir mi?

İmâmlıkta kıraat önemlidir. Buna göre konuşma engellinin imâmlığı değerlendirilir. Eğer konuşma engelliden daha iyi kıratı olan birisi varsa her zaman imamlıkta öncelik onundur. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), Müslümanlar üç kişi olduğunda aralarından birinin imâm olmasını, imamlığa en lâıyk kimsenin de kıraati en iyi olan kişi olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> Fakat kıraat konusunda konuşma engelliden daha iyi birisi yoksa konuşma engelli imâm olabilir.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 65; Ahmed b. Hanbel, III, 192.

<sup>35</sup> Buhârî, "Ezan" 40; Muvatta', "Sefer", 415; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XVIII, 28.

<sup>36</sup> Müslîm, "Mesâcid", 289-290; Ebû Dâvûd, "Salât", 61.

32. Peltek birisi imamlık yapabilir mi?

Fakihler arasında konuşabilen ama konuşmasında pelteklik, kekemelik gibi sorunlar olanların imamlığını geçersiz sayanlar<sup>37</sup> olduğu gibi, kendileri gibilere imâmlık yapabileceklerini söyleyenler<sup>38</sup> de vardır.

33. Cemaate katılmamayı mazur sayan sebepler nelerdir, engelli olma da bu sebepler arasında mıdır?

İslâm âlimleri havanın çok soğuk veya çok sıcak olmasını, şiddetli rüzgâr, kar, yağmur, çamur vb. tabii engelleri, hastalık veya yüreyemeyecek kadar yaşlı, görme ve ortopedik engeller gibi önemli bedenî özürleri, ayrıca can güvenliğinin bulunmayışını, hastaya bakma, cemaate gittiği takdirde bir daha elde edemeyeceği ilmî bir fırsatı kaçırmama, cenaze hizmetleriyle meşgul bulunma, kaybolan bir malı arama gibi önemli meşguliyetleri ve soğan, sarımsak vb. şeyleri yemiş olma gibi durumları<sup>39</sup> cemaate katılmama için mazeret kabul etmişlerdir.

34. İşitme engeli birisinin duymadığı halde cemaate katılmasının bir anlamı var mı, cemaatle namaz sevabı alır mı?

35. İşitme engelli cemaatle namaz kılabilir mi?

Evet, işitme engelliler cemaatle namaz kılabilirler ve her cemaate katılanlar gibi cemaatle namaz sevabından istifade ederler. İşitme engelliler, kendileri gibi işitme engelli veya duyan bir imâma uymak üzere cemaat oluşturabilirler. Ancak Cuma namazı için oluşturulan cemaatin tamamı işitme engelli olduğu zaman hutbeyi dinleyen olmayacaktır ve cumanın farzı yerine gelmeyecektir. Bu durumda cemaatin tamamı işitme engelli olmamalıdır. Bunun dışında işitme engelliler cemaat oluşturmada duyanlar gibidir.

36. Üç cuma üst üste namaza gitmeyen evli bir erkeğin imam nikâhı düşer deniliyor bu doğru mudur? Böyle bir şey varsa engelliler için de geçerli midir?

Hayır, doğru değildir. Cuma namazı ile ilgili Hz. Peygamber (a.s.) "Üç cuma namazına peş peşe gitmeyenin Allah kalbini mühürler"<sup>40</sup> buyurmaktadır. Nikah

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, I, 139; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 57; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 13; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 59; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, 38; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 367; İbn Müflih, *el-Mübbdi*, II, 76; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 239; Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi*, I, 253; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 177-178; "Haras", *Mv.F*, XIX, 93; Öğüt, "Dilsiz", *DİA*, IX, 303.

<sup>38</sup> Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 114; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 413.

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, I, 555, 556; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 144; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 171-172; Uzunpostalcı, "Cemaat", *DİA*, VII, 289.

<sup>40</sup> Ahmed b.Hanbel III, 424; Ebû Davûd, "Salât", 210.

ancak talak hakkının kullanılmasıyla, muhalaa (karşılıklı rızâ ile boşama), hakimin kararıyla veya eşin vefat etmesiyle düşer.

37. Engelli olan bir kişi cuma namazı kılmakla mükellef midir?

38. Cuma namazı görme engelliye farz mıdır?

Bir görüşe göre<sup>41</sup> görme engelli kendi başına camiye gidebiliyorsa cuma namazı ona farzdır. Başkasının yardımıyla gidebiliyorsa Cuma namazı için mükellef değildir. Mükellef başkasının yardımı ile bir şeye kâdir olmaz. Bir kişi bir şeyi yapmak istediğinde yapabiliyorsa ona kâdirdir. Diğer görüşe ki çoğunluğun görüşüne göre<sup>42</sup> görme engelli kendisini camiye götürecek birini bulabilirse, görme engellinin de Cuma namazı kılması farz olur. Çünkü bu durumda o camiye gitmeye muktedir olur.

39. Abdestimi uzun süre tutamadığım için cuma namazına gidemiyorum, evde kılsam olur mu?

40. Engelinden dolayı cuma günleri camiye gidemeyen kişiler cuma namazını evlerinde kılabilirler mi?

Cuma namazı ve bayram namazları ancak cemaatle eda edilen ibadetlerdir. Dolayısıyla evde tek başına Cuma namazı kılınmaz.

41. Bedensel engelli olan birinin namaz kılmak için camiye girmeye imkânı yoksa dışarıda imamın sesini işittiği bir yerde imama tabi olabilir mi?

42. Fiziki koşullar sebebiyle camiye giremediğimiz için dışarıda duruyorum ve imamın sesine uyuyorum. Bazen imamın sesini duymadığımız oluyor. (Mesela Allahü ekber duyuluyor ama Semiallahülimenhamideh duyulmuyor) ama namaza devam ediyorum. Caiz mi?

43. Bedensel engelli olarak bazı camilerimizde safa duramadığımız için cemaatten kopuk olarak arkada duruyoruz. Saftan kopuk olmak cemaatle namaza mani mi?

Hayır değildir. Cemaatten birinin mazeretsiz bir şekilde saf arkasında

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 23; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 259; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 83; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 82; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 376, II, 50; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 144; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Redd'l-muhtâr*, I, 600; Ahmed b. İbrâhim, *Ahkâmü'l-merdâ*, s. 9; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 155; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 378; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 170.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 23; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 259; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 82; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 50; Harâşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, II, 92; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, I, 516; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Redd'l-muhtâr*, II, 154; Ahmed b. İbrâhim, *Ahkâmü'l-merdâ*, s. 9; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 378; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 155; Özel, "A'mâ", *DİA*, II, 554.

yalnız başına durup imama uyması mekruhtur. Ancak saflar arasında duracak bir yer bulamazsa veya her hangi sebeple saflara dahil olamazsa mekruh olmaz.

44. Bedensel engelliyim. Bazen namaz kılacağımız yerdeki fiziki imkânsızlıklardan dolayı engelli arabamın kibleye dönme imkânı olmuyor. Başımı kibleye çevirerek namaz kılabilir miyim?

Kılabilirsin. Kişi yapabildiğinden sorumludur.

45. İşitme engelli biri imamdan önce hareket ederse namazının durumu ne olur?

Kasden yapmadığı süre bir şey olmaz. Kasıtlı imamdan önce hareket etmek caiz değildir.

### 3. Oruç Konusundaki Sorular

1. Sağlıklı insanlar için ramazan ayında verilen fitre engelliler için de verilmeli midir?

Evet engelliler için de geçerlidir. Çünkü fitre verme konusunda engelli veya sağlam olma arasında fark yoktur.

2. Engelli oruç tutmalı mıdır; hangi durumlarda tutmayabilir?

3. Sürekli engelli olduğu için oruç tutamayan birisi oruç fidyesini vererek ibadetini yerine getirmiş olur mu? Yoksa kış vakti oruçlu geçirilen vaktin kısa olduğu günlerde oruç tutması daha uygun mudur?

4. Engellilerde ramazan ayında tutamadıkları oruçlar için fidye vermeli midir?

5. Bedensel engelliliği olup oruç tutmayanların fidyelerini aileleri ödemek zorunda mıdır?

Evet vermelidir. Oruç tutmakta zorlanan veya oruç tuttuğunda rahatsızlığı artan, durumu kötüye giden veya sürekli ilaç kullanmak zorunda olan engelliler oruç tutmamayı mübah kılan hastalık mazeretinden hareketle oruçlarını tutmayabilirler. Daha sonra iyileşirlerse kazasını tutarlar. Eğer iyileşmeyecek gibiyseler kefâretlerini öderler. Kefâret kaza etme imkânı bulamayanlar için her güne bir yoksul doyumu (bir fakiri bir gün doyurma) kadar fidyedir.<sup>43</sup> Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de: *"Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı*

<sup>43</sup> İlmihal, DİA, I, 414.



mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidiye gerekir"<sup>44</sup> buyrulmuştur.

6. Tükürük bezleri alınan birisi, sürekli ağzını ıslatmak zorunda kalıyor. Bu şekilde oruç tutan kişinin durumu nedir?

Boğazından su kaçmadığı sürece orucunu tutmuş olur.

7. Omurilik felçlisi engellinin oturmadan kaynaklı yaralarına oruçluyken pansuman yapılması orucu bozar mı?

Bozmaz.

8. Engelli oğlum oruç tutmak istiyor fakat tuttuğunda gün içinde acıkınca bir şeyler yiyiyor. Bana "anne bir şey olur mu, orucum bozuldu mu?" diye sorduğunda bende "yok olmaz oğlum" diyorum. Acaba günah işlemiş olur muyum?

Hz. Peygamber : "Ben şaka ile de olsa, yalanı terk eden kimse için, cennetin ortasında bir köşke kefilim"<sup>45</sup>, buyurarak şaka da olsa yalandan sakınmamızı istemiştir. Yalan söylemeden daha farklı bir üslupla eğer oruç tutmaması için gerekli sebepler var ise Allah senin bu şekilde sabahtan öğlene kadar ve öğleden akşama kadar oruç tutmana müsaade etmiş veya senin orucun bu şekilde tamam oluyor denilebilir.

9. İşitme engelli biri ezan okundu düşüncesiyle orucunu erken açarsa durumu ne olur?

Orucu bozulmuş olur, yerine kaza tutar. Çünkü işitme engelli ezanın okunduğunu duyamaz ama iftar ve imsak vaktinin geldiğini saate, takvime, oruç tutan insanlara bakarak tespit edebilir. Yani yapabildiklerinden sorumlu olur.

#### 4. Zekât Konusundaki Sorular

1. İbadetle hiçbir ilgisi olmayan engelliye zekât ve fitre verilir mi?

2. Bedensel engelliler zekâtın verileceği yerlerden fakir ve miskin grubunun kapsamına girer mi?

Evet girebilir. Engelliler çalışıp kazanmaya kadir değillerse ve onların nafakasını sağlayacak baba, kardeş veya asabeden birisi yoksa zekât ehlinde olurlar. Ancak Engellinin miras, hibe, kazanma vs. yollarla malı olursa veya nafakasını karşılayacak yakınları bulunursa veya kendisinin nafakasını

<sup>44</sup> Bakara, 2/184.

<sup>45</sup> Ebû Dâvûd, "Edep", 7.

sağlayacak bir sanatı olursa zekât verilmez.<sup>46</sup> Çünkü Peygamber; *“Sadaka zengine ve çalışıp kazanma gücü olan kimselere helâl olmaz”*<sup>47</sup> buyurmuştur.

3. Nisap miktarından fazla malı olan zihinsel engellinin adına zekât verilir mi?

4. Zihinsel engelli bireylerin mallarından zekât verilir mi? Verilen zekâtın sevabı kime aittir. Verilmemesi durumunda cezası kime aittir.?

5. Zihinsel engelli zengin biri zekât, hac, kurban gibi ibadetleri yerine getirmek zorunda mı?

6. Hz. peygamber zamanında dilenen engelli var mıydı? Peygamber Efendimiz onlara nasıl davranmıştır?

Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında dilenenler vardı ama engelli olup olmadıkları hakkında bilgiye rastlanmadı. Dilenenler konusunda Hz. Peygamberin tavrı şu şekildedir: Bir gün Hz. Peygamber (s.a.v.) yanına fakir biri gelip yiyecek bir şeyler istedi. Allah Resûlü (s.a.v.) ona: *“Senin evinde hiç eşya yok mu?”* diye sordu. O zat: *“Bir kısmını üzerimize örtüp bir kısmını yere serdiğimiz bir çulumuz var. Bir de su kabımız”* dedi. Resûl-i Ekrem(s.a.v.): *“Onları bana getir!”* buyurdu. Onları eline aldı ve etrafındakilere: *“Bunları kim satın almak ister?”* diye sordu. Sahâbîlerden biri, onlara bir dirhem vereceğini söyledi. Resûlullah (s.a.v.) : *“Artıran yok mu?”* diye birkaç defa seslendi ve iki dirhem veren sahâbîye onları sattı. Parayı fakir sahâbîye uzatarak: *“Bunun bir dirhemiyle ailene yiyecek al. Kalan parayla da bir balta satın alıp bana getir!”* buyurdu ve baltaya kendi elleriyle bir sap takıp: *“Haydi, şimdi git; bununla odun kes ve sat! On beş gün çalış; ondan sonra yanıma gel!”* buyurdu. Bu sahâbî, on beş gün sonra geldi. On dirhem kazanmış, bu parayla kendine ve ailesine elbise ve yiyecek almıştı. Resûlullah (s.a.v.) buna çok sevindi ve şunları söyledi: *“Dilencilik, kıyamet günü yüzünde bir leke görüneceğine, bu senin için daha hayırlı değil mi?”*<sup>48</sup>

Yine dilenmenin hoş bir şey olmadığını şu hadislerden de anlıyoruz: *“Dilenmekten sakınmak isteyenleri, Allah iffetli kılar. Halka karşı tok gözlü davranmak isteyenleri de Allah, insanlara muhtaç olmaktan kurtarır.”*<sup>49</sup> "Bâzı haris, yüz­süz kimse hiç durmadan dâima insanlardan ister. En sonu kıyamet gününde bu yüz­süz

<sup>46</sup> Abdullah b. Osman eş-Şâyi', *el-Lü'lü's-semîn min fetâvâ'l-muavvakîn*, I, 23.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 24; Tirmizî "Zekât", 23; İbn Mâce, "Zekât", 26; Ahmed b. Hanbel, II, 164.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, "Zekat", 26; İbni Mâce, "Ticârât", 25.

<sup>49</sup> Buhârî, "Zekât", 19.

kimse, yüzünde bir et parçası olmaksızın (Arasat meydanına) gelir.<sup>50</sup>

### 5. Hac Konusundaki Sorular

1. Hacca ve umreye gittim ama abdestimi tutamıyorum bu yüzden namaz kılamıyorum yaptığım ibadetlerim kabul olmuş mudur?

İnşallah olmuştur. Bunu ancak Allah Teâla bilir. Abdest tutamamaya gelince; bu durumdaki kişi özürlü sayılır. Namaz kılmamayı gerektiren bir hal değildir. Namazı ancak Müslüman olmayan, akli olmayan ve canı olmayan kılmaz. Bir namaz vakti boyunca sürekli devam eden idrar, kan, yel vs. nedeniyle abdestini tutamayan kişi, namaz vakti girince bu halde abdest alır, vakit çıkıncaya kadar abdestli sayılır ve dilediği kadar farz, vacib, sünnet namaz kılabilir, Kabe'yi tavaf edebilir, Kur'an'ı Kerim'i tutabilir. Diğer vakit girince tekrar abdest alır.

2. Maddi durumu iyi olan bir bedensel engelli vekâletle hac görevini yerine getirebilir mi?

3. Görme engelli birisi hac ibadetinden sorumlu mudur?

Görme engelli, hac yapmak için bedenî ve mâli imkâna sahip ise ve onun için yol güvenliği de varsa, gören insanlar gibi hac yapması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ, hac ayetinde ("*Yoluna gücü yetenlerin o evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*")<sup>51</sup> cihat ayetinde olduğu gibi görme ve ortopedik engelli, vs. şeklinde kişileri istisna etmemiştir. "İstitaât" ifadesiyle gücü yeten herkesi kastetmiştir. İbn Abbas; ayette geçen "ona yol imkânı bulabilme" ifadesini vücut sağlığı, binek, yol azığı ve engellenmemek şeklinde yorumlamıştır.<sup>52</sup> Eğer bu şartlar yoksa görme engellinin hac yapması gerekmez.

4. Ortopedik engelli birisi hac ibadetinden sorumlu mudur?

Ortopedik engellilerin hacdan sorumlu olmaları engellerine göre değişir. Hacca kendi başına gidebilme imkânı bulabilen ortopedik engelliler hacdan mesuldürler. Hacca kendi başına gitme imkânı olmayanlara gelince; bu kişilerin hacdan sorumlu olmadıkları<sup>53</sup> ve yardımcı bulmaları halinde hacdan sorumlu

<sup>50</sup> Buhârî, "Zekat", 53.

<sup>51</sup> Âl-i İmran, 3/97.

<sup>52</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, II, 121; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 334; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, III, 26; Döndüren, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsat", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sempozyumu*, s. 115.

<sup>53</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 154; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 259, II, 121; Bâbertî, *el-İnâye*, II, 394, 395; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 218; İbn Âbidîn, *Hâşiye 'alâ Reddî'l-muhtâr*, II, 459; Ahmed b. İbrâhim, *Ahkâmü'l-merdâ*, s. 23; "A'mâ", *Mv. Fî*, XVII, 51.

olacakları şekilde görüşler<sup>54</sup> vardır. Bu görüşlerden ikincisi ve çoğunluğun görüşüne göre hac için gerekli şartları bulandıran ama kendi başına hacca gidemeyen ortopedik engelliler ücretli veya ücretsiz bir yardımcı vasıtasıyla gidebilirlerse hacdan mesul olurlar. Yardımcı bulamazlarsa kendi yerlerine birisini göndererek bu görevi yerine getirirler.

### Sonuç

Bu çalışmanın sonucunda engellilerin ve ailelerinin benzer sorular sordukları, engellilerin bir kısmının kulluk vazifelerinden tamamen muaf olduklarını düşündükleri, bu soruların genel, inanç, ibadet, muâmelât ve ukubât şeklinde beş gruba ayrıldığı, ibadet ile ilgili soruların da abdest, namaz, oruç, zekat ve hac konularında ve daha çok soruların abdest ve namaz konusunda geldiği ve en çok sorulan sorunun da “engellilik nedeni olduğu” görüldü. Sorular cevaplandırılırken engellerin her birinin hükümlere etkisinin olduğu, engelden dolayı ibadetlerde farklı ama durumlarına uygun hükümler verildiği edilmiştir.

İnsanı en güzel biçimde yarattığını bildiren Yüce Allah, insanları rahimlerde dilediği gibi şekillendirdiğini, istediği bir şekilde terkip ettiğini ifade etmekte; ancak onlardan bir kısmının, ortopedik, zihinsel, görme, işitme ve konuşma engellilerden oluştuğunu hatırlatmaktadır. Şüphesiz ilahî adalet gereği, herkes gücünün yettiğinden ve sadece kendisine verilenden sorulacaktır. Yaratıcı, şükredenleri ve sabredenleri ayırt etmek üzere bazen nimet vererek ve bazen de vermeyerek kullarını dener. Bunun bir imtihan olduğuna inanan engelli mü'min, verilene şükretmek, kendisinden alınana ise sabretmek suretiyle iki durumda da sınavı kazanma imkânına sahiptir.

Engelli olma, özür, sıkıntı, acziyet gibi kişiyi normal insanlarla aynı davranmaktan alıkoyan geçici ya da kalıcı durumlar, Allah'ın kullarını imtihanının bir sonucu iken onların durumu gözetilerek öngörülen hükümler, Allah'ın bir rahmeti, İslâm hukukunun esnekliğinin ve onlara bir takım imtiyazlar verildiğinin de bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Engelliler ile ilgili öngörülen hüküm ve düzenlemelerin Kur'an'ı Kerim'in ayetleri ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan sorumluluğun güç oranında olabileceği ilkesinin, her özel duruma göre uygulanarak adaletin yerine getirildiği ve bedensel engellilere fırsat eşitliği sağlandığı görülmüştür.

<sup>54</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 197; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 154; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 259, II, 121; İbn Cüzeyy, *el-Kavânîmü'l-fıkhiyye*, s. 86; Merdâvî, *el-İnsâf*, III, 408; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II, 392.

## Kaynaklar

- Abderî, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf (ö.897/1491), *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut 1977, I-VI.
- Abdulbâki, Muhammed Fuad (ö.1388/1968), *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, İstanbul 1990.
- Abdullah b. Osman eş-Şâyi', *el-Lü'lü's-semîn min fetâvâ'l-muavvakîn*, Riyad 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992, I-IV.
- Ahmed b. İbrâhim b. Halil, *Ahkâmü'l-merdâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 196.
- Ali Haydar Efendi (ö.1351/1933), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I- IV, Beyrut ts. (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye).
- "A'mâ", *Mv.Fİ*, Kahire 1986, XVII, 40-62.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (ö.786/1384), *el-Înâye ale'l-Hidâye*, yy. ts. I-XV.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman (ö.478/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, Kahire 1913, I-VII.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1390/1971), *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim (ö.256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, I-VIII.
- Buhûfî, Mansur b. Yunus b. İdrîs (ö.1052/1642), *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ*, Beyrut 1981, I-VI.
- Cevdet Paşa, Ahmed, *Mecelle-i ahkâm-ı adliye*, yy. ts. (Ticâret kütüb).
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İyaz (ö.1360/1941), *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Mısır 1969, I-V.
- Çeker, Orhan, "Fıkıhta Hasta" *SÜİFD*, sayı: 7, Konya 1997.
- Derdîr, Ebû'l Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö.1201/1786), *eş-Şerhu's-Sağîr alâ akrabi'l-mesâlik*, Kahire ts. (Dâru'l-ma'rife), I-IV.
- \_\_\_, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasari'l-İmâm Halîl*, Beyrut ts. (Dâru'l-fikr), I-IV.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed (ö.1230/1815), *Hâşiye ale's-şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr alâ Muhtasari'l-İmâm Halîl*, Beyrut ts. (Dâru'l-fikr), I-IV.

- Devvânî, Ahmed b. Ğanim Nefrâvî (ö.1125/1715), *Fevâkihu'd-Devvânî*, Beyrut 1415, I-II.
- Döndüren, Hamdi, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsat" *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sempozyumu*, Ankara 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö.275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul 1992, I- V.
- el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Ebû'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahadır Alemgir (ö.1118/1706) tarafından, Şeyh Nizam başkanlığında bir komisyona hazırlanmıştır), Beyrut 1991, I-VI.
- Günenç, Halil, *Büyük Şafî İlmihali*, İstanbul 1986.
- Harâşî, Muhammed b. Abdullah (ö.1101/1689), *Şerhu Muhtasari Halil*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- "Haras", *Mv.F*, Kuveyt 1990, XIX, 91-97.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman (ö.954/1547), *Mevâhibü'l-Celîl şerhu Muhtasari'l-İmâm Halîl*, Beyrut 1977, I-VI.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömeri'l-Hanefî (ö.1252/1836), *Hâşiye 'alâ Reddi'l-muhtâr*, I-VI, İstanbul 1984 [I-VI (VI s.731'e kadar) "*Hâşiyetü Kurreti'l-uyûni'l-ahyâr tekमितü Reddi'l-muhtâr*", İbn Âbidînzâde (ö.1306/1889); (VI s.731'den - VII, VIII ) *Takrîrâtü'r-Râfi'î*, Abdulkadîr b. Mustafa er-Rafî (ö.1323/1905)].
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (ö.741/1340), *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, yy. ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddîn Ahmed b. Hacer (ö.974/1566), *Tuhfetü'l-muhtâc*, yy. Dâru'l-fikr, ts., I-X.
- , *el-Fetâvâ'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*, yy. ts. (Dâru'l-fikr), I-IV.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1984, I-X.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvî (ö.273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992, I-II.
- İbn Müflih, Şemsuddîn Alâuddîn el-Makdisî (ö.884/1479), *el-Mübdî' fi şeri'l-Mukni'*, Beyrut 1979, I-X.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim (ö.970/1562), *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-*

- dekâik*, I-VII, Mısır 1993 [VIII. cildi *Tekmiletü'l-Bahrü'r-râik*, et-Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali (ö.1004/1595)].
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid (ö.861/1457), *Fethu'l-kadîr*, I-VII, Beyrut 2003 [Vekâletten sonrası (VIII-X) tekmile, "*Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*", Kadızâde Şemsüddîn Ahmed (ö.988/1580)].
- Komisyon, *İman ve İbadetler İlmihali*, DİA, I-II, Ankara 2002.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes'udi'l-Hanefî (ö.587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'*, Beyrut 1982, I-VII.
- Komisyon, "*Teyemmüm*", ŞİA, İstanbul 2000, VIII, 83-84.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Hemedânî (ö.428/1037), *el-Muhtasar*, İstanbul 1967.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Medine 1992.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan (ö.885/1480), *el-İnsâf*, Beyrut ts. (Dâru ihyâ-i turâsi'l-Arabî), I- XII.
- Mergînânî, Ali b. Ebû Bekr (ö.593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, yy. el-Mektebetü'l-İslâmî, ts., I-IV.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecduddîn Abdullah b. Mahmûd (ö.683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l- muhtâr*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts., I-V.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi (ö.885/1481), *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, yy. ts. I-IX.
- Müslîm, Ebû'l-Hüseyin Müslîm b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, I-III.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b.Dinâr (ö.303/915), *Sünenü Nesâî*, İstanbul 1992, I-VIII.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn (ö.676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, I-IX, yy. Dâru'l-fikr, ts. [(X-XI (Riba'dan sonrası) 1. *Tekmiletü's-Sübkî*, Sübkî Takuyuddîn Ebûl Hasan Ali b. Abdülkâfî (ö.756/1355); XII-XX, 2. *Tekmiletü Necîb el-Mutî'i*, Şeyh Muhammed Necîb el-Mutî'i)].
- Öğüt, Salim, "*Dilsiz*", DİA, İstanbul 1994, IX, 303-304.
- Özel, Ahmet, "*A'mâ*", DİA, İstanbul 1989, II, 553-554.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed (ö.1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984, I-VIII.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammedi'l-Haneî (ö.483/1091), *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts., I-XXX.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Beyrut 1973, I-IX.

Şîrâzî, Ebû Ishâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Firuzâbâdî (ö.476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhî mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., I-II.

Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib (ö.977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ani'l-Minhâc*, I-IV, Beyrut ts.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (ö.360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Musul 1983, I-XV.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö.279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992, I-V.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Cemaat", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 288-289.

Yavuz, Fikri, *İslâm Fikhî ve Hukuku*, İstanbul 1970.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dîmaşk 1985, I-IX.



## TEŞEYYU' İLE İTHAM OLUNAN NECMÜDDİN ET-TÛFÎ'NİN ŞİA'NIN İMAMET ANLAYIŞINA BAKIŞI\*

İbrahim BAYRAM\*\*

### Öz

İslam düşünce dünyasının önemli simalarından olan Necmüddin et-Tûfî, daha çok maslahat düşüncesiyle adından söz ettirmişse de itikadi alanda da görüşlerini serdetmiş bir şahsiyettir. Eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerinden ziyade, yaşadığı bazı hadiseler nedeniyle teşeyyu' ithamlarına muhatap kalan müellif, Şia'yı pek çok konuda eleştirmesine rağmen bu iddiaları üzerinden atamamıştır. Bir kısım tabakat yazarlarının ısrarla Şii fikirleri benimsemek ile suçladıkları müellif, sonraki dönemlerde eserlerinin tahkikini yapan çağdaş araştırmacılar tarafından tebrie edilmeye çalışılmıştır. Bu makale, onun son dönem eserlerinden biri olan ve içinde itikadi fırkaların kendi görüşlerini kanıtlamak için kullandıkları ayetlerin tefsiri yapılan çalışmasını temel alarak Şia'nın diğer mezheplerden ayrılmasını sağlayan imamet meselesi hakkındaki görüşlerine nasıl baktığını tespit etmek ve buradan hareketle onunla ilgili ortaya atılan teşeyyu' iddialarına bir cevap bulabilmek amacıyla kaleme alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tûfî, teşeyyu', imamet, Şia, el-İşârâtü'l-ilâhiyye.

## THE VIEW OF NAJM AL-DIN AL-TUFI ON THE SHI'A'S IMAMATE UNDERSTANDING ACCUSED WITH TASHAYYU

### Abstract

Necmüddin et-Tufi, an important figure of the Islamic world of thought although he has made more mention of his name with the idea of maslahah is a person who has given his views on faith. More than his ideas in his works, the author, who has faced the allegations of Shi'ism,

\* Geliş Tarihi / Received Date : 05.05.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 07.08.2017

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr.

although he criticized Shia in many respects did not overpower these claims due to some events he experienced. The author, who accused of adopting Shiite ideas by some biographers persistently, in later periods were attempted to be acquitted by contemporary researchers who made a review of his works. This article, was written on the basis of studies that one of his recent works and that made in exegesis of the verses which they use to prove their own opinions of the religious sects, to determine how he views Shia's opinions on the imamet issue, which led to the separation of Shia from other sects and to find an answer to the allegations of Shiism arising from him.

**Key Words:** al-Tufi, tashayyu, imamate, the Shi'a, el-İşârâtü'l-ilâhiyye.

## Giriş

### 1. Necmüddin et-Tûfî'nin Hayatı

Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd et-Tûfî 670 yılı civarında Bağdat'a bağlı Sarsar'ın Tûfâ köyünde dünyaya geldi<sup>1</sup>. Köyünde nahiv ve fıkıh eğitimi aldıktan sonra Sarsar'da fıkıh eğitimini sürdürdü. 691/1292 yılında geldiği Bağdat'ta Arapça, mantık, feraiz, fıkıh ve usûl-i fikh gibi çeşitli ilimleri tahsil etmesinin yanı sıra hadislerle de meşgul oldu<sup>2</sup>. Burada Muhammed b. Hüseyin el-Mevsilî ve Ebû Bekir el-Kalânî gibi âlimlerden ders aldı. Daha sonra gittiği Dımaşk şehrinde Süleyman b. Hamza, İbn Teymiyye ve Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî gibi zevatın derslerine katıldı<sup>3</sup>. Sonrasında gittiği Mısır'da Abdülmümin b. Halef ve Mesud b. Ahmed el-Hârisî gibi ulemanın derslerine iştirak ettiği gibi, Kahire'de hocası Hârisî'nin idaresinde bulunan Mansûriyye ve Nâsriyye medreselerinde de tedriste bulundu<sup>4</sup>. Takdirine mazhar olduğu Hârisî ile yaşadığı bir sıkıntıya bağlı olarak bazı suçlamalara maruz

<sup>1</sup> Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986, VIII, 71; Ahmed b. Muhammed Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salâh Kazzi, Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997/1417, s. 264. İbn Hacer el-Askalanî ise onun doğum tarihi olarak 657 senesini vermektedir. bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1392/1972, II, 295.

<sup>2</sup> İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 71-72.

<sup>3</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl 'ala tabakâti'l-Hanâbile*, thk. ve tlk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2005/1425, IV, 405; Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990, I, 426.

<sup>4</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 405-406.

kaldı<sup>5</sup>. Ardından görevlerinden el çektirilip günlerce hapsedildi. Salıverilmesini takiben Mısır'ın Kûs şehrine gidip orada bir müddet ikamet etti. 714/1315 yılında hacını eda ettikten sonra bir sene daha orada kalıp ikinci hacını da ifa etti. Sonrasında döndüğü Filistin'de Halil şehrinde 716/1316 yılında vefat etti<sup>6</sup>.

Güçlü bir hafızaya ve parlak bir zekâyâya sahip olan Tûfî<sup>7</sup>, çok uzun sayılamayacak bir ömre tefsir, hadis, fıkıh, kelim, dinler tarihi ve edebiyat gibi alanlarda pek çok eser sığdırdı. Onun özellikle akaid ve usûl-i fıkıh konularını temel alarak hazırladığı ve ömrünün sonlarına doğru tamamladığı *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eseri imamet konusuna yaklaşımı hususunda büyük bir önem arz etmektedir. Bazı inanç konularına yer verdiği *Hallâlü'l-uşkad fi beyâni ahkâmi'l-mutekad* ve hüsun-kubuh ile bazı kelami meseleleri ihtiva eden *Der'ü'l-kaolil-şabih bi't-tahsîn ve't-takbîh* adlı eserlerinde ise kelamcı kimliğini ortaya koydu<sup>8</sup>. İslâm âleminde en meşhur olan ve hakkında pek çok farklı görüş ve mütalaaların yürütüldüğü düşüncesi ise maslahatın konumuna dair fikirleri oldu<sup>9</sup>.

## 2. Necmüddin et-Tûfî Hakkında Teşeyyu' İddiaları

Daha çok hadis literatüründe kullanılan ve en geniş anlamıyla “Şia fırkasının görüşlerini benimsemek” manasına gelen teşeyyu', müteahhirün döneminde Hz. Ali'yi bütün sahabîlerin önüne geçiren ve ilk üç halife de dâhil olmak üzere ashabın çoğunluğu hakkında menfi kanaat besleyenleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir<sup>10</sup>. Çeşitli nedenlerle pek çok kişinin muhatap kaldığı teşeyyu'<sup>11</sup> suçlamalarına Tûfî de maruz bırakılmıştır.

### 2.1. Necmüddin et-Tûfî'nin Şii Olduğunu İddia Edip Buna Dair Delil Getirenler

Tabakat kitapları Tûfî'nin kimliğini ortaya koyarken farklı ifadeler kullanmaktadır. Bazı müellifler onun Şiiliğine bir imada bulunmazken, kimileri onu bu nitelikle anmaktadır. Safedî (ö. 764/1363), İbn Receb (ö. 795/1393), İbn

<sup>5</sup> Ebü's-Safâ Salâhuddîn Hafîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *A'yanü'l-'asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebü Amse, Muhammed Mev'ud, Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418, II, 446.

<sup>6</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 414-415.

<sup>7</sup> İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 296.

<sup>8</sup> Lejla Demiri, “Tûfî”, *DİA*, XXXI, 325-327.

<sup>9</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ferhat Koca, “Tûfî (Fıkıh)”, *DİA*, XXXI, 327-330.

<sup>10</sup> Emin Âşikkutlu, “Teşeyyu'”, *DİA*, XV, 564.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Muhammed Enes Topgöl, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]*, 2012, cilt: I, sayı 42, s. 51-53.

Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449), Celaleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) ve Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974) gibi zevat onun Şii olduğunu iddia edip buna dair bir takım kanıtlar sunan şahsiyetler arasında yer almaktadır<sup>12</sup>.

Şiî hatta Rafızî olmakla itham edilen Tûfî'nin bu iddialara muhatap olmasıyla ilgili farklı gerekçeler zikredilmektedir. Safedî, Kemaleddin el-Edfevî'den naklederek başlarda kendisinden büyük itibar gördüğü hocası Mesud b. Ahmed el-Hârisî ile yaşadığı bir ihtilaf sonucu Tûfî'nin Şiilikle itham edildiğini belirtmektedir. Yine Edfevî'nin aktarımına başvurarak onun Şiiliğini açığa vurduğunu ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i yeren ifadeler kullandığını kaydetmektedir<sup>13</sup>. Safedî bir diğer eserinde de Rafızî nisbesiyle andığı Tûfî'nin Kahire'de bu durumundan dolayı tazire uğradığını belirtip, genelde kendisinin Şiiliğine dair kanıt olarak kullanılan iki şiire yer verir<sup>14</sup>. İbn Receb ise bu iddiasını onun kendisini Hanbelî, Rafızî ve Eşarî olarak tavsif ettiği bir şiirine, yazdığını iddia ettiği Şiilik vurgusu taşıyan bazı kasidelerine ve muhtelif kitaplarına, özellikle de *el-'Azâbu'l-vâsib 'alâ ervâhi'n-nevâsib* adlı eserine atıf yaparak ortaya koymaktadır<sup>15</sup>. Günümüze ulaşmayan bu eserin Ehl-i Sünnet'in telakkilerine aykırı unsurlar taşıdığı iddia edilmektedir<sup>16</sup>. İbn Receb, Tûfî'nin bazı kişilerin birbiriyle çelişen hadislerin sebebi olarak Hz. Ömer'in hadis yazımını engellemesini gerekçe gösterdiğini söylemesini de onun kötülüklerinden biri olarak aktarır. İbn Receb'in bu ifadeleri Tûfî'nin teşeyyu'u iddiasından sonra zikretmesi, onun Hz. Ömer'le ilgili bu aktarımını Şiiliği ile bağlantılı bir durum olarak gördüğünü hissetmektedir. İbn Receb onun Rafızî ve Mutezilî bir şahıs olarak tavsif ettiği Sekkâkînî ile (ö. 721/1321) Medine'de dostluk kurduğunu ifade ederken de yine Şiiliğine kanıt sunma gayreti içersindedir. İbn Receb, Tacüddin Ahmed İbn Mektum'a dayandırarak Tûfî'nin Rafızîlik ile meşhur olup Hz. Ebû Bekir ve Hz. Aişe'nin dışında ashâbın ileri gelenleri hakkında da yergi içeren şiirler yazdığını, ona dostluk yapan kişilerin bu şiirleri ondan

<sup>12</sup> Safedî, *A'yanü'l-'asr*, II, 446; a.g.m., *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut, Türkî Mustafa, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000, XIX, 43; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 409; İbn Hacer Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 298; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Bugyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, [t.y.], I, 599; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 72; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, [t.y.], s. 244-245; Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hanbel, hayatühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabî, [t.y.], s. 362.

<sup>13</sup> Safedî, *A'yanü'l-'asr*, II, 446.

<sup>14</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIX, 43.

<sup>15</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 409-410.

<sup>16</sup> Lejla Demiri, "Tûfî", *DİA*, XXXI, 325.

naklettiklerini ifade etmektedir. O, bu mealde bir şiir aktardıktan sonra onun bu durumunun Hanbelî kadısı el-Hârisî'ye intikal ettiğini ve bunların onun Şiiliği hususunda kanıt olarak kullanıldığını belirtir<sup>17</sup>. İbn Hacer de ilgili iddiayı Safedî ve İbn Receb gibi zevattan yaptığı alıntılarla ortaya koyarken Suyûtî, Safedî'nin ismini anmadan bu konuda benzer ifadelerle aynı gerekçeleri sıralar<sup>18</sup>. İbnü'l-İmâd da bu hususta İbn Receb'in tezlerini naklederek Tûfî'nin teşeyyu'una vurgu yapar<sup>19</sup>.

Zâhid el-Kevserî ise maslahatla çatışması halinde nassın ve icmanın ikinci plana atılması gerektiği fikrini öne sürmek ve bu konudaki ilk fitne ateşini yakmakla eleştirdiği Tûfî'nin Şiiliğine atıf yaparken İbn Receb ve İbnü'l-İmâd'a dayanır<sup>20</sup>. Muhammed Ebû Zehra ise bu konuda onun teşeyyu'una dair İbn Receb'den bazı alıntılara yer verdiği gibi başka birtakım hususlara daha temas eder. Ebû Zehra'ya göre Tûfî, Hanbelîliği maske olarak kullanmış bir Şiidir. Yapmış olduğu hadis şerhlerinde Şia'nın görüşlerini teyid eden ifadelere yer vermiştir. Ebû Zehra Tûfî'nin maslahata şerî ahkâmı nesh veya tahsis imkânı tanıdığını söyleyerek bu görüşü onun Şiiliğini isbat sadedinde kanıt olarak kullanır. Ebû Zehra'ya göre naslara kutsiyet atfeden Ehl-i Sünnet'e karşın İmamiyye naslarla ilgili nesh ve tahsis kapısının kapanmadığını düşünmektedir. Hakîm olan Şârî, ahkâmını insanların dünya ve ahiret saadetini temin etmeleri için göndermiştir. Bunu en iyi bilen insan olarak masum imam da tıpkı peygamber gibi bu konuda bir tahsis yetkisine sahiptir. İşte Tûfî de maslahat konusunda tam da bu anlayışa uygun fikirler ileri sürmüş, sadece fikirlerinin dikkate alınması için imam ifadesine yer vermemiştir. Onun maslahatla ilgili görüşlerinin hiçbir şekilde Hanbelî düşünce ile ilgisinin olmaması kendisinin bu mezheple bir bağı olmadığını göstermektedir<sup>21</sup>.

Tûfî'nin Şii bir kimliğe sahip olduğunu düşünenlerden biri de Devin J. Stewart'tır. O İbn Receb'e dayanarak Tûfî'nin Sekkâkîni gibi Hicaz bölgesinde Rafizî lideri konumunda olan bir kişiyle dostluğunu zikrederek Şiiliğine atıf yapmakta ve buna dair bazı bilgiler aktarmaktadır. Örneğin onun Yukarı Mısır bölgesine giderken orada aralarında gizleneceği ve fikirlerine destek bulacağı

<sup>17</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 410-414.

<sup>18</sup> İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 296-298; Celaleddin Suyuti, *Bugyetü'l-vuat*, I, 599.

<sup>19</sup> İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 72-73.

<sup>20</sup> Zahid el-Kevseri, *Makalatü'l-Kevseri*, s. 244-245.

<sup>21</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 362-363.

önemli bir Şii azınlığın içerisinde saklanma gibi bir amaç taşıdığını savunmaktadır<sup>22</sup>.

## 2.2. Necmüddin et-Tûfî'nin Şiiliğine İmada Bulunanlar ve Bu İddiaya İhtiyatla Yaklaşanlar

Tûfî'nin isim künyesinde Şiiliğine atıf yapan ancak buna dair bir gerekçe zikretmeyen zevatın yanı sıra onun bazı ithamlara ve bunun neticesinde birtakım sıkıntılara maruz kaldığını belirtmekle yetinip künyesinde Şiiliğine vurgu yapmayan ve ihtiyatlı bir dil kullanmaya çalışan müellifler de vardır. Bu manada örneğin Zehebî (ö. 748/1348) Tûfî'yi Hanbeliliği dışında Şiilik ile de tavsif eder, ancak buna dair bir gerekçe zikretmeksizin herhalde Şiiliğini kastederek onun bidatı hakkında büyük bir ilme sahip olduğunu vurgular<sup>23</sup>. Abdullah el-Yafî (ö. 768/1366) de onun mütedeyyin ve akıllı bir kişi olduğunu ve bidatı (Şiiliği?) üzerine büyük bir bilgi birikimine haiz olduğunu kaydeder<sup>24</sup>. Onu sadece bir vesile ile kısa bir şekilde anan Makrizî ise (ö. 845/1442) sadece isim künyesinde Hanbelî olduğunu ifade eder ve bir müddet yaşadığı Kahire'de ne olduğunu söylemediği bir musibete maruz kaldığını zikreder<sup>25</sup>. Tabakat yazarlarından İbn Müflih (ö. 884/1479) de onun hakkında ortaya atılan iddialara değinmeksizin onların bir kısmının gerçeklik payı olduğunu vurgular, ancak meseleye ihtiyatlı yaklaşmaya gayret eder<sup>26</sup>. İlk dönem Hanbelî biyografi yazarlarından Uleymî de (ö. 928/ 1522) Tûfî'nin Şiiliği iddialarına ihtiyatla yaklaşır ve ömrünün son demlerinde kendisine yöneltilen birtakım suçlamalar nedeniyle bazı zorluklarla karşılaştığını ifade ederek yaşadığı sıkıntılara temas eder. Bu suçlamaların gerçeği yansıtıp yansıtmayacağı noktasına değinip işin hakikatini Allah'ın bileceğini belirtirken de bir suizan tehlikesinden uzak durmaya çalışır<sup>27</sup>. Şii tabakat yazarı Hansarî de (ö. 1313/ 1895) onun Şii olduğunu savunan Suyûtî'nin tabakat kitabından alıntıda bulunduktan sonra Şii ulemanın biyografilerine yer

<sup>22</sup> Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: University of Utah, 1998, s. 72.

<sup>23</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, IV, 44.

<sup>24</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Es' ad b. Ali b. Süleyman el-Yafîi', *Miratü'l-Cinân*, tahşiye: Halil el-Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997, IV, 192.

<sup>25</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *es-Sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, II, 519.

<sup>26</sup> İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*, I, 426.

<sup>27</sup> Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman el-Uleymi, *el-Menhecü'l-Ahmed fi teracimi ashabi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut: Dâru Sadır, 1997, V, 7.

veren eserlerde onun ismine rastlamadığını belirtmeden geçemez ve bir manada bu iddialara yönelik çekincesini dile getirir<sup>28</sup>.

Öte yandan Tûfî'nin Şii anlayıştan döndüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin onun sadece Hanbelî kimliğine atf yapıp, ilim ve faziletini vurgulayan ve Kahire'de Rafizîlikle itham edilmesinin ardından Harisî tarafından tazir cezasına çarptırıldığını belirten Berzâlî (ö.739/1339) ölmeden önce bundan tevbe ettiğine dair kendisine bir haber ulaştığını söyler<sup>29</sup>. Safedî de (ö. 764/1363), Tûfî'nin bu düşüncelerinden döndüğüne dair bir rivayetin olduğunu zikreder<sup>30</sup>. İbn Receb ise (ö. 795/1393), onun hapisteyken Şiiliğe tevbe ettiği yönünde bazı duyumları dile getirdikten sonra bunun bir takiyye olduğunu iddia eder<sup>31</sup>. İbn Hacer ise (ö. 852/1449), eserinin bir yerinde İbn Receb'in ilgili kanaatini zikrederken başka bir bölümünde ise sadece tevbe ettiğinden bahseder, ancak bunun sıhhatine dair bir yorum yapmaz<sup>32</sup>.

### 2.3. Necmüddin et-Tûfî Hakkında Şiilik İddiasında Bulunmayan ve Bu İddiayı Açıkça Reddedenler

Tûfî'nin sadece Hanbelî kimliğine atf yapıp onu Şiilikle tavsif etmediği gibi hakkında ortaya atılan herhangi bir ithama yer vermeyen müellifler de vardır. Örneğin on birinci yüzyıl müelliflerinden Ahmed b. Muhammed Ednevî<sup>33</sup>, Bağdatlı İsmail Paşa<sup>34</sup> ve Kehhâle<sup>35</sup> onun isim künyesinde Hanbelî mezhebine mensubiyetine vurgu yapmakla yetinirken onu Şiilikle itham eden bir nisbet kullanmazlar.

Klasik ve çağdaş kimi müellifler tarafından Şiiliği yönünde yapılan vurgulara karşın onun bu kimliğe sahip olduğuna dair yeterli bir malzemenin olmadığını savunan yazarlar da bulunmaktadır<sup>36</sup>. Tûfî hakkında son dönemde yapılan muhtelif çalışmalarda onun eserlerinde Şiiliğini ihsas eden görüşlere

<sup>28</sup> Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevi Hansari, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâve's-sâdât*. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1411/1991, IV, 87.

<sup>29</sup> Kasım b. Muhammed b. Yusuf el-Berzâlî, *el-Muktefâ 'alâ kitâbi'r-ravzateyn el-ma'rûf bi-târihi'l-Berzâlî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006, II, 232-233.

<sup>30</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIX, 43.

<sup>31</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakâti'l-Hanâbile*, IV, 415.

<sup>32</sup> İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 298-299.

<sup>33</sup> Ahmed Ednevi, *Tabakatü'l-müfessirin*, s. 264.

<sup>34</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahü'l-meknûn fi zeyl-i 'ala Keşfi'z-zünun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Kılıslı Rifat Bilge, *Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, [t.y.], II, s. 67.

<sup>35</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414, I, 791.

<sup>36</sup> Lejla Demiri, *Muslim exegesis of the Bible in medieval Cairo = Ta'liq 'ala al-Anajil al-arba'ah*, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, Leiden: Brill, 2013, s. 11.

rastlanmadığı ifade edilmektedir<sup>37</sup>. Bu konuda Tûfî'nin teşeyyü'una kanıt olarak zikredilen kimi hususların çürütülmeye çalışıldığı da görülmektedir. Örneğin Mustafa Zeyd onun Şiiliğine vurgu yapan ve bu konuda delil getiren klasik müelliflerin görüşlerini reddetmeye gayret gösterir. Bu hususta Tûfî'yi ciddi şekilde Şiilikle itham eden kişinin İbn Receb olduğunu düşünen Zeyd, özellikle onun dile getirdiği iddiaları çürütmeye çalışır. Onun Şii olamayacağına dair eserlerinden pek çok nakilde bulunur. Farklı fikirleri dile getirmesinin onu bu görüşlerin müdafii yapmayacağını savunan müellif, Şii tabakat kitaplarında onun veya bir eserinin yer almamasını da kendi görüşünü destekleyen bir kanıt olarak zikreder. Ehl-i Beyt dışındaki ravilerin rivayetini kabul etmeyen Şia'ya karşılık Tûfî'nin Nevevî'nin kırk hadisini şerh etmesine makul bir açıklama getirilemeyeceğini söyler. Onun bu ithamlarla karşı karşıya kalmasının altında hür fikirli ve görüşünü cesurca ortaya koyan bir şahsiyet olmasının yattığını savunur<sup>38</sup>. Tûfî'nin *es-Sa'katü'l-ğadabiyye* adlı eserini neşreden Muhammed b. Halid el-Fadıl da Tûfî'nin teşeyyü'una dair aktarılan ilk rivayetlerde müphem ve izahı zor bazı hususlar bulunduğu işaret eder. Tûfî'nin hocası Harisi ile birlikte bir nevi kumpasa kurban gittiğini düşünür<sup>39</sup>. Tûfî'nin teşeyyü'na delil olarak kullanılan *el-Azâbu'l-vâsib 'alâ ervâhi'n-nevâsib* adlı eserinin onun Şiiliğine delalet eden bir anlam taşımadığını savunur. "Nevasıb" kelimesinin Ali'ye kin besleyen kişilere bir alem olarak kullanıldığını, bu kelimeyi Ehl-i Sünnet'e yönelik bir itham vesilesi olarak değerlendirmenin doğru olmadığını, zira Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'ye buğzetmek bir tarafa ona böyle yaklaşanlara karşı durması itibariyle bu hususta Şia ile aynı çizgide yer aldığını belirtir<sup>40</sup>.

Tûfî'nin *Şerhu muhtasari'r-ravza* adlı eserini tahkik eden Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî de onun Şiiliğine delil olarak kullanılan bazı gerekçeleri eleştirip onların bir beyyine tarzında olmadığını söyler. Tûfî'nin gerçekten Rafızî olsa sadece kendi imamlarından gelen rivayeti kabul eden Şia'dan farklı olarak ashabın Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetlere yer vermeyeceğini belirtir. Onun bu eserinde sahabeye özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı saygılı

<sup>37</sup> Ali Tülü, *Necmeddin Tûfî'nin maslahat anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 14, 140; Abdülkerim Seber, "Necmeddin et-Tûfî'nin "el-İksîr fi İlmî't-Tefsîr" İsimli Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 24, s. 31; Lejla Demiri, "Tûfî", *DİA*, XXXI, 325.

<sup>38</sup> Mustafa Zeyd, *el-Maslahatu fi't-teşrii'l-İslâm*, tlk. Muhammed Yüsrî, Kahire: Dârü'l-Yüsr, [t.y.], s. 49-57.

<sup>39</sup> Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleymân b. Abdülkavi Tûfî, *es-Sa'katü'l-ğadabiyye fi'r-red ala münkiri el-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997/1417, muhakkikin girişi, s. 101-102.

<sup>40</sup> Tûfî, *es-Sa'katü'l-ğadabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, muhakkikin girişi, s. 113.



ifadeler kullandığını, ilgili pek çok yerde itikadının Ehl-i Sünnet gibi olduğunu ihsas eden ve Şia'yı reddedip onların görüşlerinin hatalı olduğunu beyan eden cümlelere yer verdiğini söyler<sup>41</sup>. Tûfî'nin *Der'ü'l-kauli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh* adlı eserini tahkik eden Eymen Mahmud Şehhade de aynı şekilde onun eserlerinde hem itikadî yönden hem de ashab hakkında kullandığı dil vechesinden Şii olduğunu gösteren bir işaret olmadığını savunur<sup>42</sup>.

W. P. Heinrichs de onun takiiye yaparak Hanbelî imiş gibi gözükmemesinin pek itibara alınacak bir ihtimal olamayacağını savunurken buna dair üç gerekçe zikreder. Bunları da Şia düşüncesini benimseyen kişilerin Sünni hukuk ekollerinden genellikle Şafii mezhebini tercih etmeleri, Şii biyografi eserlerinde onun ismine yer verilmemesi ve teşeyyu'una dair ortaya atılan bazı kanıtların sıkıntılı hususlar içermesi şeklinde sıralar<sup>43</sup>.

Gerçekten Tûfî'nin teşeyyu'una delil olarak kullanılan bazı kanıtların güçlü olmadığı dikkat çekmektedir. Örneğin İbn Receb ve İbn Hacer'in Tûfî'nin Şii olduğunu isbat sadedinde "hilafetinde şüphe olunanla ilahlığında şüphe olunan kişinin aynı kategoride görülemeyeceği" şeklinde onun dile getirdiğini söyledikleri bu şiiri bir eserinde doğrudan Şia'ya atfettiği, hatta Ehl-i Sünnet'in buna yönelik verdiği cevabı da zikrettiği görülür. Bu durum ilgili şiirin Tûfî'ye ait olmadığını, dolayısıyla da bundan hareketle onun Şiiliğine çıkarımda bulunmanın doğru olamayacağını gösterir<sup>44</sup>.

Öte yandan Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif olduğu kimi meselelerde Tûfî'nin kendisini özellikle Ehl-i Sünnet'in bir müdafii olarak konumlandırması da ona yöneltilen teşeyyu' iddialarını zayıflatmaktadır. Örneğin Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki en önemli ihtilaf konularından biri olan imamet meselesi hakkında tarafların görüşünü aktarırken "Biz peygamberler miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır<sup>45</sup>." hadisiyle ilgili tarafların bakış açısına yer verdikten sonra bu konuda Ehl-i Sünnet'in değerlendirmesinin doğru, Rafızilerin tercih ettiği görüşün ise açık bir şekilde

<sup>41</sup> Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Medine: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyyeve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1998, muhakkikin girişi, I, 33-37.

<sup>42</sup> Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Der'ü'l-kauli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmud Şehhade. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhusve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1425, muhakkikin girişi, s. 55.

<sup>43</sup> W. P. Heinrichs, "al-Tûfî", *The Encyclopaedia of Islam*, X, 588. Leiden: Brill, 2000.

<sup>44</sup> Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987, s. 222.

<sup>45</sup> Buhari, "Humus", 1.

hatalı olduğunu beyan eder. Bunu da övgü makamında zikredilen bu hadisin başlangıcında geçen “miras bırakmayız” ifadesinin delaletinden hareketle ortaya koyar ve buna binaen hadisin “sadaka da bırakmayız” şeklinde değil, “bıraktığımız sadakadır” suretinde anlaşılması gerektiğini söyler<sup>46</sup>. Tûfî sonrasında Ehl-i Sünnet’e yapılacak muhtemel itirazları da ele alıp onları cevaplandırır. Bu cevaplandırma esnasında Rafızîlerin kalplerinde bulunan eğrilikten dolayı ashabın rivayetlerini kabul etmeme gibi habis bir anlayışa sahip olduklarını zikretmesi de enteresandır<sup>47</sup>.

Yine mesh konusunda Kur’an ve sünnetten hareketle kuvvetli bazı şüphelere sahip olduğu için Ehl-i Sünnet’e en ciddi muhalefeti yaptığını söylediği Şia’nın görüş ve delillerine yer veren Tûfî, onlara verilen cevapları aktarırken bu konuda sözü uzatmasını, Şii fakihlerin bu mesele hakkında konuşmaya çok düşkün olmalarına ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerine karşı deliller zikretmeye özen göstermelerine bağlar ve kendisini adeta bu kanıtlara cevap vermek zorunda hisseder. Böylece açık bir şekilde tarafını ortaya koyar ve şahsını en azından bu meselede Şia’nın karşısına konumlandırmaya özen gösterir<sup>48</sup>. Yine ashabın adaleti konusunu incelerken Ehl-i Sünnet’in bakış açısını ve diğer farklı iki düşünceyi zikrettikten sonra Ehl-i Sünnet’in delillerini “Bizim ...” ifadesiyle aktarmaya başlayıp kendisini bu çizginin bir mümessili olarak yansıtmaya dikkat çekicidir<sup>49</sup>. Onun geliştirdiği bu üslup şahsına yöneltilen teşeyyu’ iddiaları karşısında ihtiyatlı olmayı zaruri kılmaktadır.

Son olarak Şiilikle itham edilmekle birlikte Tûfî’nin eserlerini Hanbelî fihhına göre yazması itibariyle bu mezhebin önde gelen âlimlerinden kabul edildiğini bilmek<sup>50</sup> ve bu manada onun Şiiliğe en uzak mezheplerden biri olan Hanbeli mezhebine müntesip bulunduğunu gözden ırak etmemek gerekir.

<sup>46</sup> Tûfî, *es-Sa’katü’l-ğadabiyye* s. 366-367.

<sup>47</sup> Tûfî, *es-Sa’katü’l-ğadabiyye*, s. 367-370.

<sup>48</sup> Tûfî, *es-Sa’katü’l-ğadabiyye*, s. 410-427. Müellifin bu meselede Şia’ya cevap verirken Buhari ve Müslim gibi Şia tarafından makbul addedilmeyen hadis kitaplarına referans göstermesini de onun Şiilik ithamından beri olduğuna delil olarak kullanan ve bu durumun onun Ehl-i Sünnet destekçisi olduğunu ortaya koyduğunu söyleyen zevat da bulunmaktadır. Tûfî, *es-Sa’katü’l-ğadabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, muhakkikin girişi, s. 123-124.

<sup>49</sup> Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, II, 181.

<sup>50</sup> Tûfî, *es-Sa’katü’l-ğadabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, muhakkikin girişi, s. 99; Ferhat Koca, “İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 1, s. 100; Ali Pekcan, “Necmuddîn Tûfî (ö.716/1316)’nin Maslahat Risâlesi (Çeviri Ve Değerlendirme)”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 267.

### 3. Necmüddin et-Tûfî'nin İmamet Meselesine Yaklaşımı

Tefsirini kelimâ ve fikhî meseleler üzerine inşa eden Tûfî eserinde itikadi fırkaların savundukları görüşleri hangi ayetlere dayanarak ortaya koyduklarını vurgulamaya özel bir önem atfetmektedir. Bu anlayışını imamet meselesinde de sürdürülen müellif, hem Şia'nın hem de Ehl-i Sünnet'in imamet konusunda ayetlerden getirdiği istidlalleri incelemekte ve zaman zaman bu istidlaller hakkında yorumlar yapmaktadır.

#### 3.1. Necmüddin et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Meselesinde Yaptığı İstidlallere Bakışı

Şia'nın imamet meselesinde kendi görüşünü desteklemek amacıyla ayetler üzerinden getirdiği delilleri eserinde inceleyen Tûfî bunlardan birisinde peygamberlerinin savaşıma emrini yerine getirmeyen Yahudilerin durumu hakkında bilgi veren Bakara sûresinin 246. âyetindeki *“Onların az bir kısmı hariç hepsi verdikleri sözden döndü”* ifadesinden hareketle Şia'nın getirdiği istidlale temas eder. Onların peygamberlerinin emrine ittiba etmeyen Yahudiler ile Hz. Peygamber'in onlar için seçtiği Hz. Ali'nin emrine uyma buyruğuna az bir kısmı hariç riayet etmeyen ashab arasında bağlantı kurduklarını ifade eder. Onların bu yaklaşımlarının doğru olmadığını belirten müellif, ilgili iddiaya yer verdiği oranda bir cevap zikretmeksizin sadece kısa bir şekilde bu düşüncenin yanlışlığına dikkat çeker. Aynı sûrenin 247. ayetinde Yahudilere hükümdar olarak seçilen Talut hakkında nebilerinin dilinden aktarılan *“Allah onu sizin üzerinize hükümdar seçti ve onu ilim ve beden bakımından (sizden) daha güçlü kıldı”* ifadelerini de kendi imamet anlayışlarına bir dayanak olarak kullandıklarını belirten Tûfî, onların bu istidlallerine uzun uzadıya yer verir. Onların ayette Talut'u öne geçiren sebeplerin Hz. Ebû Bekir'de değil, Hz. Ali'de bulunduğu için imametini Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunduklarını dile getirir<sup>51</sup>.

Tûfî'nin aktardıklarına bakılacak olursa Şia, Ehl-i Sünnet'in Hz. Ebû Bekir'in hilafeti hususunda delil getirirken sadece icmadan ve kişilerin özgür iradeleriyle onu seçmesinden bahsetmesi itibariyle bu konuda herhangi bir nass getirmediklerini iddia etmektedir. Halbuki onlar katında Hz. Ali hem nass yönünden bir *“seçilmişlik”* niteliğine haizdir hem de ilgili âyette Talut'un seçilmişliğine neden olarak zikredilen ilim ve beden itibariyle *“güçlülük”* yönünden Hz. Ebû Bekir'de bulunmayan vasıflara sahiptir. İlim derecesi ve ilmi

<sup>51</sup> Ebû'r-Rebi Necmüddin Süleyman b. Abdilkavi b. Abdilkerim Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebahisi'l-usuliyye*, İdad: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, Kahire: el-Fârukü'l-Hadise, 2002/1423, I, 344-345.

talep itibariyle üstünlüğü elinde bulunduran Hz. Ali bedenen kuvvetin ifadesi olan güçlülük ve cesaret yönüyle de Hz. Ebû Bekir'in önünde yer almaktadır. Bu konuda ortaya attıkları iddialarını Hz. Ebû Bekir'in yaşlılığı ve çelimsizliği, Hz. Ali'nin ise genç, gürbüz ve çok kuvvetli olması üzerinden temellendirmeye çalışan Şia, bir kısım rivayetlerden çıkarımda bulunduğu gibi Hz. Ali'nin şecaatinin darb-ı mesel haline gelmesini de onun cesareti, dolayısıyla bedenen güçlü olmasına bir delil olarak kullanır<sup>52</sup>.

Aynı ayetin tefsirinde Şia'nın içinde Hz. Ali'nin velayetinden bahseden ifadelerin yer aldığı hadislerden hareketle de onun imametini çıkarımda bulduklarını ve özellikle de "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır<sup>53</sup>." hadisini kullandıklarını ifade eden Tûfî, onların bu konuda gündelik konuşmalardan istifade ettiklerini söyler. "Yetimin velisi" ve "kadının velisi" ifadelerindeki velinin "onlar üzerinde tasarrufu geçerli olup itaat olunacak reis" anlamına gelmesinin gösterdiği üzere hadisteki velinin lider manasına geldiğini savunduklarını belirtir. Bu hadisler haber-i ahad olduğu için onların bunu kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için değil, onu delil olarak gören muhaliflerini ilzam için getirdikleri gibi bir düşünce ileri sürdüklerini de ilave eder<sup>54</sup>.

Şia'nın ilgili ayetten hareketle Hz. Ali'nin imametine yönelik yaptığı istidlallere uzun uzadıya yer veren Tûfî, Şia'nın bu istidlallerinin bir bölümünde zorlama yaptığına işaret eder. Şia'nın bu iddialarına karşılık Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'nin de onayının olduğu bir süreci içine alacak şekilde Hz. Ebû Bekir'in ümmetin icmai ile halife seçildiğini dile getirdiğini söyleyen müellif, hak sahibi olduğu iddia edilen kişinin bu hakkı teslim ettikten sonra Şia'nın bu meselede konuşmasının ve deliller getirmesinin lüzumsuz olduğunu belirtir<sup>55</sup>.

"*Mallarını gece ve gündüz gizli ve açık olarak infak edenler..*<sup>56</sup>" âyetinin dört dirhemi olup bunları bu dört duruma uygun olarak infak eden Hz. Ali hakkında indiğini ifade eden Şia'nın buradan hareketle aynı duruma sahip olmayan aralarında Hz. Ebû Bekir'in de bulunduğu diğer kişilerden daha faziletli olduğu sonucuna vardığını söyleyen Tûfî, Ehl-i Sünnet'in ise buna karşı sadece Hz. Ebû

<sup>52</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 347-350.

<sup>53</sup> Tirmizi, "Menakıb", 19; İbn Mace, "Mukaddime", 11.

<sup>54</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 345-346.

<sup>55</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 350.

<sup>56</sup> et-Tevbe 9/40; ez-Zümer 39/33; el-Hadîd 57/10; el-Leyl 92/17.

Bekir'in sahip olduğu bazı imtiyazlara işaret eden bir kısım âyetler üzerinden verdiği cevaplara temas eder<sup>57</sup>.

Tûfî'nin "*Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri veli edinmesinler. Kim böyle yaparsa, Allah'ın dostluk ve yardımından bir nasibi kalmamış olur. Ancak onlardan gelebilecek bir zarardan korkarsanız, o başkadır.*<sup>58</sup>" âyetinin tefsirinde Şia'nın takiiye düşüncesine yer verdiği görülmektedir. Onun meşruiyetine dair Şia'nın dört âyet, altı hadis, mezhep imamlarının verdiği fetvalar ve iki akli delil üzerinden yaptığı istidlallerine temas eden Tûfî, ayrıca Ehl-i Sünnet'in Şia'nın bu anlayışına karşı yönelttiği eleştirileri ve Şia'nın bunlara verdiği cevapları da zikreder. Bunu takiben meseleyi Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e beyatı hususuna getirip Şia'nın bu konuya bakışını yansıtır. Buna göre onlar Ehl-i Sünnet'in takiiyenin meşruiyetine meselenin aslı üzerinden değil, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e beyatını meşrulaştırmak gibi bir furuat üzerinden karşı çıktıklarını savunur. Kendileri ise bu beyatı takiiyenin cevazı hususunda bir temel olarak değerlendirmediklerini, Hz. Aişe'den aktarılan Hz. Fatıma hayatta iken insanların Hz. Ali'ye teveccühünün olduğu, Fatıma'nın vefatıyla kendisinden yüz çevirmeleri üzerine onun Hz. Ebû Bekir ile musalahaya boyun eğdiği şeklindeki ifadelerine dayandıklarını iddia ederler. Onlara göre bu ifadeler insanlar kendisinden yüz çevirdikleri için mağlup bir duruma düşmesi nedeniyle Hz. Ali'nin bu beyatı takiiye icabı gerçekleştirdiğini gösterir<sup>59</sup>. Bu durumda Hz. Ali beyat ettiği için takiiyenin cevazı değil, takiiye caiz olduğu için Hz. Ali'nin beyatı söz konusudur.

Tûfî, Şia'nın bu konudaki görüşlerini öylesine uzun aktarmaktadır ki, kişide sanki Şii bir müfessirin tefsirini okuduğu izlenimi oluşabilmektedir. İlgili âyeti (Âl-i İmrân 3/28) tefsir ederken yedi sayfalık deliline ve Ehl-i Sünnet'in düşüncesine yönelik cevaplar silsilesine yer vermekte, ancak bunlara yönelik Ehl-i Sünnet'in cevaplarını zikretmemekte, sadece konuya dair genel yaklaşımını kısaca izah etmektedir<sup>60</sup>. Bu durum ona yönelik iddialar hususunda kişide bir şüphe uyandırmaktadır. Nitekim tefsirinin tahkikini yapan zat da Tûfî'ye yönelik teşeyyu' iddialarının altında onun bu tarz bir yol takip etmesinin de bir etkisi olabileceğini ifade etmektedir<sup>61</sup>. Ancak müellifin bu yaklaşımını bir metod ve bir tür objektiflik kriteri olarak değerlendirmek daha doğru gözükmemektedir. Müellif,

<sup>57</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 364-365.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân 3/28.

<sup>59</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 386-392.

<sup>60</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 386-392.

<sup>61</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, muhakkikin dipnotu, I, 392, 6 no'lu dipnot.

bir mezhebin bir meseleye dair görüşünü naklederken uzun bir şekilde delillerini aktarmakta, daha sonra gelen başka bir ayetten de aynı mezhebin istidlalde bulunması halinde önceki detaylı kısma atıf yapmakla yetinmektedir. Nitekim takiyye meselesinde Al-i İmrân suresinde yer alan ilgili delilleri aktardıktan sonra Nisâ ve Hûd sûrelerinde istidlalde buldukları bir başka ayette sadece onu delil olarak kullandıklarını belirtip okuyucuyu Al-i İmrân sûresine yönlendirmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir<sup>62</sup>.

Tûfî, “(Uhud’da) iki ordu karşılaştığı gün, sizi bırakıp gidenleri, sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan (yerlerinden) kaydırmişti”<sup>63</sup> âyeti üzerinden Şia’nın Hz. Ali’nin Hz. Osman’dan üstün olduğu yönünde yaptıkları bir çıkarıma da yer verir. Onların, Uhud savaşında Hz. Ali sebat ederken Hz. Osman’ın firar ettiğini, bu manada söz konusu kınamaya Hz. Ali maruz kalmazken, Hz. Osman’ın buna muhatap olması itibariyle ilkinin ikincisinden daha faziletli olduğunun ortaya çıktığını savunduklarını söyler. Yine sıkıntılı bir dönemde Hz. Peygamber’in ordusundan ayrılmış olan Hz. Osman’ın bu firarının “sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan (yerlerinden) kaydırmişti” ifadelerinin gösterdiği üzere onun daha önceden işlemiş olduğu bir günahının neticesi olduğunu savunan Şia’nın bu günahattan uzak kalmış olması itibariyle Hz. Ali’nin imamete Hz. Osman’dan daha layık olduğunu söylediklerini belirtir. Şia’nın bu mütalaasına Ehl-i Sünnetin verdiği cevabı da zikreden müellif, onların bu konuda âyetin tamamını görmek gerektiği fikrini öne sürdüklerini ve buna göre “Yine de Allah onları affetti.” ifadelerinin onu tebrie ettiğini savunduklarını dile getirir. Delilleri değerlendiren Tûfî’ye göre Hz. Osman ve onunla birlikte hareket eden ashâbı başka bir âyette vurgulandığı üzere tekrar savaşmak için geri çekilme veya başka bir gruba katılma gibi<sup>64</sup> mübah bir özre sahip olsalardı, onun bu işten bir yara almadığı şeklindeki Ehl-i Sünnet düşüncesinin delili daha kuvvetli olurdu. Ancak ayette onlara yönelik bir kınamanın olması ve affedilmelerinden bahsedilmesi, burada mübah bir özrün bulunmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Tûfî’nin, bu mütalaasının daha önce aynen işin hakikatini bilen Abdullah b. Ömer tarafından ifade edildiğine temas ederek, bu meselede affedildiği için Hz. Osman’a bir ta’nda bulunmanın doğru olmayacağını ihsas etmesi dikkat çekmektedir<sup>65</sup>.

Tûfî “Hayır, Rabbin hakkı için onlar aralarında çıkan ihtilaflı işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla

<sup>62</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 40, 320.

<sup>63</sup> Âl-i İmrân 3/155.

<sup>64</sup> el-Enfâl 8/16.

<sup>65</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 421-422.

*teslim olmadıkça inanmış olmazlar.*<sup>66</sup>” âyeti üzerinde değerlendirme yaparken de kimi fırkaların bu ayetten hareketle Hz. Peygamber’in emrine imtisal etmemeleri üzerinden birbirlerini küfre ve dalalete nisbet ettiklerini söyler. Şia’nın Hz. Peygamber’in Gadîr-i hûm’da Hz. Ali’ye imam olarak ittiba edilmesine yönelik emrine rağmen bunu yerine getirmeyen ashabın imandan çıktığı şeklinde bir zanna kapıldıklarını, Ehl-i Sünnet’in ise asıl Hz. Peygamber’in hükmüne rıza göstermeyip onun emrine ittiba etmeyenlerin Şia olduğu görüşünü savunduklarını söyler. Tûfî’ye göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber, ashabının faziletine temas etmesine ve bazen muayyen bazen de gayrı muayyen bir şekilde onları cennetle müjdelemesine rağmen Şia’nın bu ifadeleri göz ardı ettiklerini, ayrıca Şia’nın sahabeyi küfre nisbet etmekle kendilerinin imandan çıktıklarını savunmaktadır<sup>67</sup>.

Tûfî “*Sizin veliniz, dostunuz, koruyucunuz, emrinde olduğunuz otorite yalnız Allah’tır, Rasulüdür, iman edenlerdir.*”<sup>68</sup>” âyetinden Hz. Ali’nin imametini çıkarımda bulunan Şia’nın ilgili istidlallerine de değinir. Buna göre ayette geçen veli kelimesi Hz. Peygamber’in hadislerinde Hz. Ali’ye nisbet edilmiştir. Bu hadislerde geçen ifadelerden velinin itaat olunması gereken lider anlamına geldiği anlaşılmaktadır. “O, benden sonra sizin velinizdir<sup>69</sup>” hadisinde geçen sonralık ifadesi örfen bir istihlaf anlamı taşımaktadır. Zira insanlar Hz. Peygamber’den sonra onların genel işlerini yürütecek bir imama muhtaç bulunmaktadır. Ayrıca onlara göre “iman edenler” ifadesi genel bir anlam (âam) içerse de ondan özel bir anlam (hâss) kastedilmiştir ki, o da Hz. Ali’dir. Müellif, Şia’nın bazı hadislerden de yararlanarak burada maksut olan kişinin Hz. Ali olduğuna yönelik yorumlarına yer verdikten sonra Ehl-i Sünnet’in bu mülahazalara karşı getirdiği itirazları da nakletmeye başlar<sup>70</sup>. Tûfî’nin aktarımına göre Ehl-i Sünnet, Şia’nın âyette zikredilen veliyi Hz. Ali olarak tayin ve tahsisine hem aklen hem de kelimenin istimali itibarıyla karşı çıkmaktadır. Zira ayette Allah ve resulü de veli olarak zikredilmişken buradaki velayeti tek başına Hz. Ali’ye tahsis etmenin bir manası yoktur. Öte yandan veliden maksadın imam (halife) olduğu iddiası da kabul edilemez. Zira istidlal edilen âyetten sonra ehli kitabı veli ittihaz etmeyi yasaklayan “*Ey iman edenler! Sizden önce kitap verilmiş olanlardan ve gerçekleri örtbas edenlerden, dininizi oyun ve eğlence yerine koyanları dost*

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>67</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 30-31.

<sup>68</sup> el-Mâide 5/55.

<sup>69</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Hasâisu emîri'l-müminîn Ali bin Ebi Talib*, thk. Muhammed el-Kazım, [Tahran]: Mecmau İhyai's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1419, hadis no: 88.

<sup>70</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 119-121.

*edinmeyin*<sup>71</sup> ilahi kelamı yer almaktadır. Bundan da “müminleri dost edinin, Yahudileri ve Hıristiyanları değil” anlamı çıkmaktadır. Yine “iman edenler” ifadesini, kendisiyle özel bir anlamın (hâss) murad edildiği genel (âam) bir lafız olarak görmek doğru olmadığı gibi, böyle kabul edilse dahi ondan Hz. Ali’nin kastedildiğini savunmak makbul bir düşünce değildir<sup>72</sup>.

Tûfî, tarafların bazı istidlallerine ve bunlara yönelik yaptıkları itirazlara değindikten sonra kendi bakış açısını yansıtan yorumlara da yer verir. İlgili âyetin Şia’nın imamet meselesinde temel dayanaklarından biri olduğunu belirten müellif onların bu âyetten hareketle ortaya koydukları delillerin birtakım şüpheler barındırdığını ifade eder. Ona göre âyet silsilesinde Allah, O’nun resulü ve müminlerin veli ittihaz edilip Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin veli edinilmesinden kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ayet Şia’nın ileri sürdüğü şekilde mananın Hz. Ali’ye tahsis edilip daraltılacağı bir ayet değildir. Bunun tahsisi hususunda da herhangi bir delil bulunmamaktadır<sup>73</sup>.

Tûfî, Şia’nın imamet meselesinde dayanmış olduğu delillerden bir diğerine ise “*Mûsâ ise kardeşi Harun’a ‘Sen benim yerime kavmimin başına geç, demişti.*”<sup>74</sup>” âyetinin yorumunda yer vermektedir. Buna göre Şia Hz. Peygamber’in “*Senin benim yanımdaki konumun, Harun’un Mûsâ’nın yanındaki konumu gibidir. Ancak benden sonra nebi yoktur*”<sup>75</sup> hadisinden hareketle, Hz. Mûsâ’nın gidişinde Hz. Harun’un, onun ümmeti üzerinde halifesi olduğu gibi Hz. Ali’nin de Hz. Peygamber sonrasında onun halifesi olması gerektiğini dile getirir. Yine aynı hadiste Hz. Peygamber’in sadece nübüvvet makamı üzerinden bir istisna yapmasına bağlı olarak içerisinde kendisinden sonra imamet vazifesini de kapsayacak şekilde geriye kalan tüm unsurlarıyla Hz. Mûsâ ile Hz. Harun arasındaki ilişkinin Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında bulunması gerektiğini iddia eder<sup>76</sup>.

Tûfî, Şia’nın imamet anlayışını ortaya koyarken yapmış olduğu bu istidlale karşı Ehl-i Sünnet’in verdiği cevabı da aktarmaktadır. Onlara göre öncelikle Hz. Harun’un Hz. Mûsâ’ya halefliliği onun hayatında geçerli olmuştur. Halbuki burada Hz. Ali için ispat edilmeye çalışılan haleflik ise Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında ait bir niyabettir. Hayat ile ölüm kıyas kabul

<sup>71</sup> el-Mâide 5/57.

<sup>72</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 122-123.

<sup>73</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 124.

<sup>74</sup> el-A’râf 7/142.

<sup>75</sup> Müslim, “Fezâilü’s-sahabe”, 30.

<sup>76</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 233-234.



etmeyecek şekilde birbirinin zıttı olan mefhumlardır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın vefatı sonrasında yaşaması halinde Hz. Harun'un onun halifesi olmayı sürdüreceği şeklindeki iddia da kabul edilebilir değildir. Hz. Harun için sabit olmamış bir durumdan hareketle ona benzeterek aynı konumu Hz. Ali için de doğruymuş gibi kabul etmek yanlıştır. Bir kıyas olarak düşünürsek asıl için (Hz. Harun) gerçekliği bulunmayan bir hali fer' (Hz. Ali) için isbat etmek doğru değildir<sup>77</sup>. Tûfî bu meselede Şia'nın istidlaline de ona yönelik Ehl-i Sünnet'in verdiği cevaba da herhangi bir yorum yapmadan sadece görüşleri aktarmakla yetinir.

Hz. Mûsâ'nın kardeşi Harun'u kendisine yardımcı (vezir) kılmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz etmesini beyan eden âyetten<sup>78</sup> hareketle yine benzer mülahazalarla Şia'nın Hz. Ali'nin Hz. Peygamber sonrası gerçek halife olduğu yönündeki istidlallerine de yer veren Tûfî, bu sefer Ehl-i Sünnet'in cevabını aktarma yoluna gitmez<sup>79</sup>. Tûfî, Hz. Mûsâ ile Hz. Harun arasındaki ilişkiyi Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında tesis etme gayreti güden ve bu manada iki kardeş peygamberin aralarındaki bir kısım konuşmalara temas eden ayetleri Hz. Ali'nin imametinde dönük bir delil olarak kullanmaya çalışan Şia'nın yorumlarına ve istidlallerine yer vermeye devam eder. Kendisinin yokluğunda İsrailoğullarına yeterince göz kulak olmadığı düşüncesiyle kardeşi Hz. Harun'a çıkışan Hz. Mûsâ'ya " 'Sözümü tutmadın da İsrailoğulları arasına ayrılık soktun' demenden korktum.<sup>80</sup>" şeklinde Hz. Harun'un verdiği cevabı Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir karşısında aleni bir şekilde hakkını savunmamasının gerekçesi olarak kullanan Şia'nın görüşüne de ona yönelik itiraza da temas eder. Meselenin çok tartışmalı olduğuna değinen müellif kendi yorumunu aktarmaz<sup>81</sup>. Hz. Mûsâ'nın Hz. Harun'un kendisinden lisanen daha fasih olduğunu ifade ettiği ayetin<sup>82</sup> tefsirinde ise Tûfî, doğrudan Şia'yı hedef alır ve onların Hz. Ali'yi Hz. Harun mesabesinde değerlendirmesinden hareketle bu ayete göre onların Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den daha fasih görmesi gerektiğini beyan eder. Şayet bunu kabul ederlerse icmaya muhalefet edeceklerini, reddederlerse Hz. Ali'yi Hz. Harun menzilesinde görme şeklindeki anlayışlarından dönmelerinin söz konusu olacağını belirtir. Hz. Harun ile Hz. Ali arasındaki nübüvvet farklılığı gibi bu fesahati de onların arasındaki bir fark olarak görmek suretiyle bu eleştiriden

<sup>77</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 234.

<sup>78</sup> Tâhâ 20/29-30.

<sup>79</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 7.

<sup>80</sup> Tâhâ 20/94.

<sup>81</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 14-15.

<sup>82</sup> el-Kasas, 28/34.

kurtulabileceklerini söyleyen müellif, ne var ki onların çoğunun Hz. Ali'nin sözlerini Kur'an'dan sonra en fasih kelimeler olarak gördüklerini ifade eder<sup>83</sup>.

Tûfî "*Rabbinden apaçık bir delil üzerinde bulunan, onu yine ondan bir şahid izleyen.*"<sup>84</sup> âyetinden hareketle Hz. Ali'nin imametinde bulunan Şia'nın istidlaline de temas eder. Onlara göre "*De ki: 'Şüphesiz ben, Rabbimden (gelen) apaçık bir delil üzereyim*"<sup>85</sup> âyetinin gösterdiği üzere "apaçık bir delil üzere bulunan" kişi Hz. Peygamber'dir. Onun şahidi ise "Ali benden, ben Ali'denim, o benden sonra sizin velinizdir"<sup>86</sup> hadisinin işaret ettiği üzere Hz. Ali'dir. Kur'an'ın haber verdiği Hz. Peygamber'i izleyen şahitten maksat, kendisinden sonra ümmeti üzerine şahitlik yapacak kişidir. İmam, Hz. Peygamber'in halifesi olduğuna göre o da peygamber gibi ümmetin şahididir<sup>87</sup>. Tûfî bu iddiadan sonra Ehl-i Sünnet'in cevabına da yer verir. Onlara göre Hz. Peygamberi izleyen şahitten kasıt Kur'an'dır. Zira o, nebinin en büyük mucizesidir. Nitekim aynı âyetin devamında Hz. Mûsâ'nın kitabına atf yapılması da o şahidin Kur'an olduğuna işaret etmektedir. Böylece o şahidin de (Kur'an) Tevrat ile aynı cins olması itibariyle ikisi arasında bir uyum olmaktadır. Halbuki şahid Hz. Ali olursa, bu durumda kitaptan farklı cinse mensup olan bir varlık ortaya çıkmaktadır. O halde şahitten murat Hz. Ali değildir<sup>88</sup>.

Tûfî bu meseleyi yorumlarken ihtilafın kaynağının şahit kelimesinden sonra gelen zamirin kime veya neye ait olduğu hususuna düğümlendiğini ve bu manada iki tarafın zikrettiği alana da zamirin raci olabileceğini, ancak Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının daha doğru gözüktüğünü belirtir. Müellif bu iki bakış açısının da birtakım güzel vecihler içerirse de Ehl-i Sünnet'in yorumunun daha hoş olduğunu savunur<sup>89</sup>.

Tûfî "*Sen sadece bir uyarıcısın ve her bir toplum için bir uyarıcı vardır*"<sup>90</sup> âyetini imametinin vücubuna veya imamın vücuduna kanıt olarak kullanan Şia'nın bu yaklaşımını ise kabul etmez. Ona göre bu ayetin böyle bir manaya delaleti yoktur. Zira ayet her kavmin kendilerini irşad eden bir peygamberin vücuduna veya dilediğini hidayet eden Allah'ın hâdîlik vasfına vurgu yapmaktadır. Burada kendisinden mucize istenen Hz. Peygamber'in tıpkı önceki nebilere gibi uyarıcılık

<sup>83</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 95.

<sup>84</sup> Hûd 11/17.

<sup>85</sup> el-En'âm 6/57.

<sup>86</sup> Tirmizi, "Menakıb", 19.

<sup>87</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 313.

<sup>88</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 313-314.

<sup>89</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 314.

<sup>90</sup> Ra'd 13/7.

görevine atf yapıp hidayete erdirmenin Allah'a ait olduğuna işaret buyrulmaktadır. Dolayısıyla ondan imamet gerekliliğine dair bir çıkarım yapmak doğru bir düşünce değildir<sup>91</sup>.

“İşte bu ikisi (mü'min ve kâfir), Rableri hakkında mücâdele eden iki hasımdır.”<sup>92</sup> ayetinin Bedir savaşında mübarezeye girişen iki grup hakkında indiğini söyleyen Tûfi, Şia'nın buradan hareketle o gün ilk mübariz olan Hz. Ali'nin çardakta Hz. Peygamber ile birlikte bulunan Hz. Ebû Bekir'den daha faziletli olduğuna dair bir fikir ürettiklerini ifade eder. Onlara göre “Allah, mallarıyla, canlarıyla savaşanları, derece itibariyle, oturanlardan çok üstün kıldı”<sup>93</sup> âyetinin gösterdiği üzere cihadla uğraşan Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'den üstündür. Müellif bu istidlale Ehl-i Sünnet'in verdiği cevabı da zikreder. Buna göre Şia'nın bu ayetten hareketle yaptığı ilzam ve buna dair sunduğu gerekçe Hz. Peygamber için de aynen ileri sürülebilir ve bu mantığa göre Hz. Ali ondan da üstün olmalıdır. Halbuki bunun muhal olduğu açıktır. Şayet lider konumunda olduğu için Hz. Peygamber'in o aşamada buna katılmamasının normal olduğu iddia edilirse, onun veziri mesabesinde olan Hz. Ebû Bekir'in lideriyle birlikte bulunmasının da normal olduğu herhalde izah gerektirmeyecek kadar açıktır<sup>94</sup>.

Tûfi, “Süleyman Davud'a varis oldu.”<sup>95</sup> ayetinden hareketle peygamberlerin miras bırakmayacağı şeklinde Hz. Ebû Bekir'den rivayet edilen hadise<sup>96</sup> ta'nda bulunan ve onun bu ayete aykırı olduğunu iddia eden Şia'nın yaptığı istidlale de yer verir. Sonrasında Ehl-i Sünnet'in getirdiği itiraz noktalarının yanı sıra onlara yönelik Şia'nın cevaplarını da aktarır. Şia'nın bu düşüncesinin altında Hz. Fatıma'yı babasının, Hz. Abbas'ı da yeğeninin mirasından zulmen mahrum bırakmaları itibariyle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in imamete layık olmayan kişiler olduğunu ihsas etmek düşüncesinin yattığını savunur<sup>97</sup>.

Tûfi, “Peygamber müminlere kendi canlarından daha kıymetlidir.”<sup>98</sup> âyetini bir kısım hadisler eşliğinde kendi imamet anlayışına dayanak olarak kullanan Şia'nın istidlaline işaret ettikten sonra Ehl-i Sünnet'in hem sıhhati hem de delaleti

<sup>91</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 340-341.

<sup>92</sup> el-Hacc 22/19.

<sup>93</sup> en-Nisâ 4/95.

<sup>94</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 39.

<sup>95</sup> en-Neml 27/16.

<sup>96</sup> Buhari, “Humus”, 1.

<sup>97</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 79-82.

<sup>98</sup> el-Ahzâb 33/6.

itibariyle bu hadislere dair çekincelerini ortaya koyduklarını söyler, ancak bu konuda herhangi bir yorum getirmez<sup>99</sup>.

Şia'nın Allah'ın Ehl-i beyti cahiliye devri kirlerinden temizlemek istediği<sup>100</sup> mealindeki âyeti onların masumiyetine kanıt olarak kullandığını belirten Tûfî, bunu birtakım hadisler ile teyid ederek bunlardan ayrı ayrı Hz. Ali'nin, Hz. Fatıma'nın ve tüm ailenin masumiyetine dair deliller sunduğunu ifade eder. Ehl-i Sünnet'in onlara yönelik itirazına ve bu ayeti sibakından hareketle peygamber eşleriyle bağlantı kuran yorumuna da temas ettikten sonra yeniden Şia'nın bu itirazlara yönelik verdiği cevapları nakleder. Bu muarazayı aktaran müellif bu ayeti Ehl-i beyt'in masumiyeti hususunda kesin bir nass olarak değerlendirmenin doğru olmadığını, onun olsa olsa, açık lafızların en alt derecesini ifade eden "zahir" şeklinde görülebileceğini söyler<sup>101</sup>. Bu yaklaşımıyla Şia'nın yorumuna katılmadığını ihsas eder.

Müellif mübahele ayetinden sonra Necran Hıristiyanlarıyla mülaane için Hz. Peygamber'in ilgili yere Ehl-i beyti yanına alarak gitmesinden hareketle onların Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi; bu manada Hz. Ali'nin de Hz. Ebû Bekir'den daha üstün olduğu yönünde çıkarımda bulunan Şia'nın getirdiği beş deliline de yer verir. Hem Hz. Ali'nin hem de ailesinin üstünlüğüne temas eden Şia, ruhanî ve cismanî cihadı yerine getirmesi itibariyle Hz. Ali'nin Ehl-i beytin en faziletlisi olduğunu ısrarla savunur. Müellif bu meselede Ehl-i Sünnet'in Şia'ya yönelik cevabına ise temas etmez<sup>102</sup>.

Tûfî "*Battığı zaman yıldıza yemin ederim*<sup>103</sup>" ayetinin tefsirinde Şia'nın zikrettiği bir hadise dayanarak bunu Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak kullanmalarını kabul etmeyen bir tavır takınır. Bu sözün kendilerinden başka kimsenin bilmediği bir kelim olduğunu, bunu kimi zevatın sağlam bir senede dayanmadan kitaplarına dercettiklerini söyler<sup>104</sup>. Hz. Salih'in kavmi içerisinde en şaki olan kişinin deveyi boğazlamak için ortaya atılan şahıs olduğunu beyan eden âyetin<sup>105</sup> tefsirini yaparken de Şia'nın Hz. Ali'nin bütün sahabelerden daha üstün olduğu yönünde çıkarımda buldukları bir hadîse yer verir. Buna göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye "bizden öncekilerin en şakisi o deveyi boğazlayan,

<sup>99</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 126.

<sup>100</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>101</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 128-136.

<sup>102</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 405-407.

<sup>103</sup> en-Necm 53/1.

<sup>104</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 290.

<sup>105</sup> eş-Şems 91/12.

sonrakilerin en şakisi ise senin katilindir<sup>106</sup>” demiştir. Bu durumda o adam katillerin en şakisi, Hz. Ali de maktüllerin en faziletlisidir. Cumhurun buna yönelik kısa bir cevabını aktaran müellif, konuyla ilgili bir yorumda bulunmaz<sup>107</sup>.

Müellif, Rafızîlerin imamın nasla tayininin Allah’ın üzerine vacip olduğu hususunun aklen ortaya konulabileceğini iddia ettiklerini ve bazı Mu’tezili zevattan da bu yönde bir açıklama geldiğini beyan ettikten sonra öncelikle bunun maslahata riayet hususunda imam ile peygamber gönderilmesinin aynı kategoride ele alınmasından kaynaklandığını belirtir. Ardından peygamber gönderilmesini Allah’ın üzerine vacip kılan bu düşüncenin yanlışlığına dikkat çeker. Bu yaklaşımıyla imam gönderilmesi ile peygamber irsali arasında benzerlik kuran Şia’nın görüşüne karşı olduğunu ihsas eder<sup>108</sup>.

Hz. Yusuf’un huzuruna giren kardeşleri kendisini tanımamışken onun kardeşlerini tanımasını anlatan ayet<sup>109</sup> ile on ikinci imamın gaybubeti arasında bağlantı kuran ve bu inançlarına yönelik bir kanıt elde etmeye çalışan Şia’nın yaklaşımını aktaran Tûfî, bu zorlama yorumu da eleştirir. Bunun kıyas-ı temsili olduğunu ve onlar katında fıkhıta dahi delil olmayan bu yöntemi yakiniyyat gerektiren itikadî alanda bir kanıt olarak kullanmanın yanlışlığına işaret eder<sup>110</sup>.

Tûfî, “İsrailoğullarının içinden on iki kefil göndermiştik.<sup>111</sup>” ayetini on iki imamın varlığına kanıt olarak kullanan ve bunun için daha çok kefil (nakîb) kelimesinden hareket eden Şia’nın bu yaklaşımını da isabetli bulmaz. Ona göre bu iki grup arasında kurulan bağlantı sağlam bir temele dayanmayan soyut bir teşbihten ibarettir. Şayet İsrailoğullarından on iki kişiye birilerini benzetmek gerekirse bunu, Akabe beyatındaki on iki ensara benzetmek daha isabetli bir teşbih olacaktır<sup>112</sup>.

Tûfî, “Muhammed ölür veya öldürülürse siz ökçeleriniz üzerine gerisin geriye mi gideceksiniz.<sup>113</sup>” âyetini hadis eşliğinde ahabın irtidadına delil olarak kullanan ve bunu imameti hakkında nas bulunan Hz. Ali’den başkasına yönelmekle ilişkilendiren Şia’ya karşılık Ehl-i Sünnet’in cevabını aktarırken de herhangi bir

<sup>106</sup> Taberani, *el-Mucemu’l-kebir*, hadis no: 7311.

<sup>107</sup> Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, III, 409.

<sup>108</sup> Ebü’r-Rebi’ Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Der’ü’l-kavli’l-kabih bi’t-tahsin ve’t-takbih*, thk. Eymen Mahmud Şehhade, Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-İslamiyye, 2005/1426, s. 105.

<sup>109</sup> Yusuf 12/58.

<sup>110</sup> Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, II, 333.

<sup>111</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>112</sup> Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, II, 105.

<sup>113</sup> Âl-i İmrân 3/144.

değerlendirmede bulunmaz<sup>114</sup>. Şia'nın ashabi, Ehl-i beyt'e karşı tutumu üzerinden değerlendiren bir yorumuna yer veren müellif, yine Ehl-i Sünnetin cevabını vermekle yetinir ve başka bir mütalaa yürütmez<sup>115</sup>.

### 3.2. Necmüddin et-Tûfî'nin Ehl-i Sünnet'in İmamet Meselesindeki İstidlallerine Bakışı

Tûfî imamet meselesinde Şia kadar ayetlerden istidlalde bulunmamasından dolayı olsa gerek Ehl-i Sünnet'in ayetlerden yaptığı istidlallere daha sınırlı bir sayıda temas eder. Bunlardan birinde *"Ve sizden fazilet ve servet sahibi olanlar kariblerine, yoksullara ve Allah yolunda muhâcerette bulunmuş olanlara bir şey vermemek için yemin etmesinler."*<sup>116</sup> ayetinin Hz. Ebû Bekir hakkında indiği, dolayısıyla ilahi kelamın onu "fazilet sahibi" olarak nitelemesi itibariyle onun üstünlüğünü vurgulayan Ehl-i Sünnet'in yorumunu takiben Şia'nın bu ayete bakışını ele alır. Şia'ya göre burada kastedilen kemaliyet manasını tazammun eden fazilet değil, kendisinin hemen ardından gelen servet kelimesinin gösterdiği üzere malın fazlalığıdır. Dolayısıyla bu âyetten Hz. Ebû Bekir'in ahlaki faziletine yönelik bir mana çıkarılamaz. Ehl-i Sünnet'in bu yoruma "aynı ayetin devamında yer alan *"Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."* ifadeleri, onun bağışlanmış olduğuna delalet eder" şeklinde verdiği cevabı da aktaran Tûfî bu konuda herhangi bir yorum yapmaz<sup>117</sup>.

Tûfî, *"Fetihten evvel infak edip çarpışanlarınız diğerleriyle bir olmaz, onlar sonradan infak edip çarpışanlardan derece itibariyle daha büyüktür"*<sup>118</sup> âyetinden hareketle Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğu yönünde bir sonuca ulaşan Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını ifade ettikten sonra Şia'nın bu istidlale yönelik eleştiri ve cevaplarını da nakleder. Tartışma fetihten önce iki zatın zenginliği ve infakları üzerine odaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet âyette daha faziletli olmanın işareti olarak zikredilen fetih öncesi infak ve savaşa iştirak itibariyle Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha ön planda olduğunu savunur. Onlara göre Hz. Ali fakir olduğundan infak konusunda doğal olarak zengin bir zat olan Hz. Ebû Bekir'den daha alt seviyede bulunmaktadır. Buna karşılık Şia ise hem Hz. Ebû Bekir'in zenginliği hem de Hz. Ali'nin fakirliği iddialarını reddeder ve Hz. Ali'nin zenginliğinin işareti olarak bir kısım nakillere yer verir. Şayet karşı tarafın

<sup>114</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 418-419.

<sup>115</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 245-246.

<sup>116</sup> en-Nûr 24/22.

<sup>117</sup> Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 53.

<sup>118</sup> el-Hadîd 57/10.

istidlali doğru kabul edilecek olursa, fetihten önce Hz. Ebû Bekir gibi infakta bulunup savaşa iştirak etmiş Hz. Talha, Zübeyr ve Abdurrahman b. Avf gibi zevatın da Hz. Ali'den daha faziletli olmasını kabul gibi kendi (Ehl-i Sünnet) doğrularına aykırı bir durumun içine düşüleceğini savunurlar. Kaldı ki cihad eden kimselerin oturanlardan derece itibariyle daha önde olduğunu beyan eden âyetin<sup>119</sup> mantuku itibariyle cihad konusunda önde olanların faziletli olması gerektiğini, Hz. Ali'nin de bu hususta tartışmasız bir şekilde Hz. Ebû Bekir'in önünde olduğunu ileri sürerler. Yine Şia'nın bakış açısını detaylı bir şekilde sunduğu bu meselede müellif tarafların görüşünü zikrettikten sonra sadece konunun uzun olduğunu söylemekle yetinip herhangi bir yorumda bulunmaz<sup>120</sup>.

Tûfi, *“Bedevilerden geri kalmış olanlara de ki: «Siz yakında çok kuvvetli olan bir kavme karşı savaşılmaya çağrılacaksınız. Onlarla savaşacaksınız ya da müslüman olurlar.»*<sup>121</sup>” âyetini Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'in hilafetinin sıhhatine yönelik bir delil olarak ele alan Ehl-i Sünnet'in bu konuda yaptığı istidlale yer verdikten sonra Şia'nın bu delillere karşı cevabını da zikreder. Ehl-i Sünnet'in “geri kalanlar” ifadesiyle Tebuk savaşına katılmayanlar; “güçlü düşman” ibaresiyle Hanife kabilesi veya Bizans ya da İranlılar; “savaşa çağırılan kişi” ile de Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'in kastedildiğini belirterek ortaya koydukları delillerine işaret eder. Şia'nın ise ilkini Hudeybiye'den geri kalanlar, ikincisini Hevazin kabilesi, üçüncüsünü ise Hz. Peygamber ile eşleştirdiklerini beyan eder. Tarafların görüşlerini aktardıktan sonra meselenin güçlü düşmanın kim olduğu hususuna düğümlendiğini belirtir ve müfessirlerin ihtilaflarının da gösterdiği üzere bu konuda kesin bir tayin yapmanın mümkün olmadığını söyler. Bu noktada Şia'nın verdiği cevapları zikrederken özenli bir dil kullanması dikkat çekicidir<sup>122</sup>.

Tûfi Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i hüzünlenmemesi için teselli etmesini<sup>123</sup> beyan eden âyeti onun faziletine delil olarak kullanan Ehl-i Sünnet'in delilleri ve Şia'nın aksi yöndeki ifadeleri ile onlara yönelik cevapları aktarırken konuya dair herhangi bir yorum getirmez<sup>124</sup>.

Tûfi İslam'ı ilk kabul eden muhacir ve ensardan Allah'ın razı olduğunu beyan eden âyetten<sup>125</sup> hareketle sahabenin faziletine çıkarımda bulunan Ehl-i Sünnet'in yorumuna da temas eder ve bu yoruma karşı çıkıp âyeti Ehl-i beyte

<sup>119</sup> en-Nisâ 4/95.

<sup>120</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 318-320.

<sup>121</sup> el-Feth 48/16.

<sup>122</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 257-260.

<sup>123</sup> et-Tevbe 9/40.

<sup>124</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 275-278.

<sup>125</sup> et-Tevbe 9/100.

düşmanlık beslemeyen ve imameti hususunda hakkında nas bulunan imama karşı çıkmayan zevata tahsis eden Şia'nın görüşüne değinir. Sonrasında ashabin hiçbir Ehl-i beyt mensubuna düşmanlık beslemediği ve seçilmiş imama muhalefet etmediği şeklindeki Ehl-i Sünnet cevabını da nakleder<sup>126</sup>.

Ashab hakkında yapılan teşbihin kâfirleri kızdırmak için olduğunu beyan eden<sup>127</sup> âyetten hareketle Ehl-i Sünnet'in sahabeye öfke duyanların küfrüne hükmettiklerini ve buna göre onlara buğzeden Rafızîlerin küfrüne çıkarımda bulduklarını söyleyen Tûfi, bu delili isabetli bulduğunu ihsas eder. Şiilerin bu ithamdan kurtulmak için çeşitli teviller geliştirdiğini belirtip bunlara ayrı ayrı yer verdikten sonra onların bu ayetin ashaba buğzeden bazı kişilerin içerisinde kâfirlerin de olduğu, ancak ashaba öfke duyan herkesin kâfir olduğu yönünde değerlendirmenin yanlış olacağı şeklindeki yaklaşımlarının diğer tevillerinden daha isabetli olduğunu kaydeder<sup>128</sup>.

Müellif, kimi zaman tarafların görüşünü naklederken iki fikre de tam anlamıyla iştirak etmediğini ihsas eden ifadeler kullanır. Örneğin doğruyu getiren ve onu tasdik edenin müttakiler olduğunu<sup>129</sup> bildiren ayetin Hz. Ebû Bekir için indiğini savunan Ehl-i Sünnet'e karşılık bunu Hz. Ali'ye hamleden Şia'nın görüşlerini zikrettikten sonra ayetin siyak ve sibakından onu bir kişiye tahsis etmekten ziyade ikisinin dışında ayetin şumulüne girebilecek diğer kişileri de kapsar şekilde düşünmenin daha doğru olacağını savunur<sup>130</sup>.

### Sonuç

Uzun sayılamayacak bir ömre pek çok eser sığdıran, muhalif fırkalar hakkında kullandığı objektif dil ile temayüz eden, ancak diğer yandan özellikle maslahat konusunda geliştirdiği düşünce ile şimşekleri üzerine çeken Tûfi, hakkında ortaya atılan teşeyyu' iddiaları ile de zor günler geçirmiş bir şahsiyettir. Vefatından sonra da benzer iddialarla suçlanan Tufi müellifleri ikiye bölmüştür. Bir kısmına göre bu iddialar haklı gerekçelere dayanırken, diğer bir bölümü ona haksızlık yapıldığını düşünmektedir. İyi incelendiğinde onun teşeyyu'una kanıt olarak sunulan delillerin bir takım şüphelerden hali olmadığı görülmektedir. Şiiliğini ortaya koyduğu iddia edilen ve ona atfedilen bazı şiirlerin bizzat onun eserlerinde Şia'ya izafe edilmesi, yaşadığı ileri sürülen ve Şiiliğinin ortaya çıktığı savunulan bazı olaylarda tam bir sarahatin olmaması, Şii kesimden bazı

<sup>126</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 284.

<sup>127</sup> el-Feth 48/29.

<sup>128</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 262-263.

<sup>129</sup> ez-Zümer 39/33.

<sup>130</sup> Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, III, 190-191.



kimselerle yaptığı dostluktan Şiiliği yönünde çıkarımda bulunulması gibi durumlar onun teşeyyuuna dair ortaya atılan iddiaların en azından ihtiyatla karşılanmasını zorunlu kılmaktadır.

Tûfî'ye yöneltilen Şiilik ithamlarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığını anlamının en iyi yolu herhalde eserlerine özellikle de vefatına yakın dönemde yazdığı eserlerine bakmaktan geçmektedir. Bu minvalde onun son dönemlerinde yazdığı ve kelami meselelerin izahı üzerine yoğunlaştığı *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* adlı tefsiri önemli bir referans kaynağı olacaktır. İtikadi fırkaların kendi görüşlerini temellendirirken dayandıkları temel ayetlere yeri geldikçe temas eden ve Şia'nın da, başta onları diğer fırkalardan ayıran imamet meselesi olmak üzere istidlallerine yer veren bu eser, onun hakkındaki teşeyyu iddialarını açıklığa kavuşturacak bir içeriğe sahip bulunmaktadır.

Eserinde fırkaların görüşlerini oldukça objektif bir lisan ile aktaran Tûfî, ilgili konularda adeta her mezhep mensubuna kendi mezheplerine ait bir kitabı okuyormuş havası verdirebilmektedir. Bu tarzını Şia'nın imamet meselesine yaklaşımını aktarırken de sürdüren müellif kimi zaman onların iddialarını bir Şii müellifin bile nakledemeyeceği uzunluk ve derinlikte sunabilmektedir. Şii-Sünni bir çerçevede içerisinde tarafların bakış açılarını ve karşıt cevaplarını nakleden yazar, tefsirini yaptığı ilgili ayetten kim istidlalde bulunuyorsa, genelde onların delillerine daha geniş bir şekilde temas etme, muhalif fırkanın görüş ve karşıt cevaplarına ise daha kısa bir şekilde değinme yolunu izlemektedir. Tarafların konuya dair görüşlerini ilk aktardığı yerde oldukça kapsamlı bilgiler verip deliller sunmakta, daha sonra gelen bir ayetten aynı konuyla ilgili bir istidlalde bulunulacaksa bu sefer sadece ilgili ayetten getirilen delil vechesini ortaya koyup diğer ayrıntılar için ise kişiyi ilk konuya yönlendirmektedir.

Müellif kimi zaman meseleleri sadece aktarmakla yetinirken kimi zaman onlara dair kendi yorumunu da nakletmektedir. Onun Şia'nın imamet meselesine dönük bakışını ortaya koyan da işte bu yorumlar olmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun Şia'nın imamet meselesinde ileri sürdüğü görüşlerini açıkça destekleyen hiçbir yorumu yoktur. Aksine kimi istidlallerinde onları açıkça eleştirir mahiyette izahlar getirmektedir. Ehl-i Sünnet'in görüş ve istidlallerinin çok güçlü olduğunu savunan bir dil kullanmasa, yeri geldiğinde istidlallerinde onları çok güçlü bulmasa ve bazen iki tarafın görüşüne de katılmadığını hissedilen ifadeler kullansa da, onlara yönelik ciddi bir eleştirisine de rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte onun teşeyyuuna dair zihinlerde kuşku uyandıran tavrı ise kimi yerlerde oldukça uzun bir şekilde Şia'nın ilgili görüş ve

istidlallerine yer verirken, Ehl-i Sünnet'in bu delillere karşı cevaplarına bazen hiç değinmemesi, bazen de oldukça kısa bir şekilde temas etmesidir. Ancak bu tavrın, onun her zaman takındığı genel bir tutum olmadığı da bilinmelidir. Tabakat kitaplarının belirttiği üzere muhtemelen onun Şii çevrelerle ilmi bir münasebeti vardır ve onların görüşlerini çok iyi bilmektedir. Bu nedenle de onların düşüncelerini oldukça derin bir şekilde aktaracak bir donanıma sahiptir. Tarafsız bir tutum ile birleşen bu birikim onun meseleleri Şia zaviyesinden uzun uzadıya aktarmasında etkili olmuştur. Burada onun Şiiliğini saklamak için böyle bir üslup geliştirmesi ve kendini gizleyecek bir dilin arkasına sığınması gibi bir ihtimal akla geliyorsa da, onun Şii olduğuna dair elimizde yeterli bir kanıt yokken hakkında böyle bir yorum getirmenin en azından hüsn-i zan ilkesi gereğince doğru olmayacağı unutulmamalıdır. Onun Hanbelî kimliği hususunda oluşan ortak kanaatin, hakkındaki teşeyyu' iddialarını zayıflattığı da gözden ırak edilmemeli ve bu iddialara ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

### Kaynaklar

Âşikkutlu, Emin, "Teşeyyu'", *DİA*, XV, s. 564-565.

el-Berzâlî, Kasım b. Muhammed b. Yusuf, *el-Muktefâ alâ kitabi'r-ravzateyn el-marûf bi-târihi'l-Berzâlî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Demiri, Lejla, *Muslim exegesis of the Bible in medieval Cairo = Ta'liq 'ala al-Anajil al-arba'ah*, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, Leiden: Brill, 2013.

\_\_\_, "Tûfî", *DİA*, XXXI, sayfa: 324-327.

Ebû Asım, Hasan b. Abbas b. Kutub, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfî, *el-İşaratü'l-ilahiyye ile'l-mebahisi'l-usuliyye*, İdad: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, Kahire: el-Fârukü'l-Hadise, hazırlayanın dipnotu, 2002/1423.

Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel, hayatühû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, [t.y.].

Ednevi, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatü'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salâh Kazzi, Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997/1417.

- Hansari, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevi, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâve's-sâdât*. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- Heinrichs, W. P., "al-Tüfi", *The Encyclopaedia of Islam*, X, s. 588-589.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1392/1972.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl ala tabakati'l-Hanabile*, thk. ve tlk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2005/1425.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- İsmail Paşa, el-Bağdâdî, *İzahü'l-meknun fi zeyl-i ala Keşfi'z-zünun an esami'l- kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, [t.y.].
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.
- el-Kevseri, Muhammed Zahid, *Makalatü'l-Kevseri*, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, [t.y.].
- Koca, Ferhat, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 1, sayfa: 93-122.
- \_\_\_, "Tûfî (Fıkıh)", *DİA*, XXXI, sayfa: 327-330.
- Makrizi, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *es-Sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Muhammed b. Hâlid Fazıl, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleymân b. Abdülkavi et-Tûfî, *es-Sa'katü'l-gâdâbiyye fi'r-red ala münkiri el-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, muhakkikin girişi, 1997/1417.

- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Hasaisu emiri'l-müminin Ali bin Ebi Talib*, thk. Muhammed el-Kazım, [Tahran]: Mecmau İhyai's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1419.
- Pekcan, Ali, "Necmuddîn Tûfî (ö.716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri Ve Değerlendirme)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 1, sayfa: 267-313.
- Safedi, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud, Dimaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418.
- , *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut, Türkî Mustafa, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Seber, Abdülkerim, "Necmeddin et-Tûfî'nin "el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr" İsimli Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 24, s. 25-59.
- Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: University of Utah, 1998.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Bugyetü'l-vuat fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, [t.y.].
- Şehhade, Eymen Mahmud, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmud Şehhade, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhusve'd-Dirasati'l-İslamiyye, muhakkikin girişi, 1425.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, [t.y.].
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Topgül, Muhammed Enes, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şüilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]*, 2012, cilt: I, sayı: 42, s. 47-76.

- et-Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleymân b. Abdülkavi, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- \_\_\_, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebahisi'l-usuliyye*, İ' dad: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, Kahire: el-Fârukü'l-Hadise, 2002/1423.
- \_\_\_, *es-Sa'katü'l-ğadabiyye fi'r-red ala münkiri el-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fazıl, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997/1417.
- \_\_\_, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Medine: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyyeve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1998.
- Tülü, Ali, *Necmeddin Tûfî'nin maslahat anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- et-Türki, Abdullah b. Abdülmuhsin, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Medine: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyyeve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, muhakkikin girişi, 1998.
- el-Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman, *el-Menhecü'l-Ahmed fi teracimi ashabi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut: Dâru Sadır, 1997.
- el-Yafîî, Ebu Muhammed Abdullah b. Es' ad b. Ali b. Süleyman, *Miratü'l-Cinân*, tahşiye: Halil el-Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zeyd, Mustafa, *el-Maslahatu fi't-teşrii'l-İslâm*, tlk. Muhammed Yüsrî, Kahire: Dârü'l-Yüsr, [t.y.].



## İSLAM DÜŞÜNCESİNDE “ÖLÇÜLÜ VE DENGELİ OLMAK” BİR DEĞER OLARAK NASIL ELE ALINMIŞTIR?\*

Mehmet DEMİRTAŞ\*\*

### Öz

Bu çalışmamızda İslam düşüncesinde “ölçülü ve dengeli olma” değerinin İslam düşünürleri tarafından nasıl anlaşıldığını ve bu değer insanların karakterleri üzerinde ne tür bir etki yaptığını ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda çalışmamız boyunca “ölçülü olma” değerinin İslam düşüncesinde ve onun temel kaynaklarında ne şekilde ortaya konulduğuna değinilecektir. Kuşkusuz İslam ahlak filozoflarının ahlak ve değerlerle ilgili düşünceleri büyük oranda Kur’an ve hadis ekseninde oluşmuştur. Ancak filozofların bu düşünceleri sadece bu iki kaynaktan sınırlı olmayıp, antik Yunan düşüncesiyle özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles’in fikirleriyle de paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda bu çalışma boyunca kısmen de olsa bu filozoflara atıf yapılarak “ölçülü olma” değerini teorik boyutta açıklamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Değer, Erdem, Ölçülü Olma, Adalet.

## HOW IS IT DISCUSSED AS A VALUE "BEING MEASURED AND BALANCED " IN ISLAMIC THOUGHT

### Abstract

In this study we will try to understand how Islamic thinkers understand the value of being moderate and balanced in Islamic thought and what effect this value has on people's characters. In this context, it will be mentioned how the value of being measured is reflected in Islamic thought and its basic sources during our work. There is no doubt that Islamic moral philosophers' thoughts about morality and values have formed in the axis of the Qur'an and hadith. However, these philosophers' thoughts are not

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 01.11.2017      Kabul Tarihi / Accepted Date : 21.12.2017

\*\* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, mehmet.demirtas@gop.edu.tr.

limited only to these two sources, but also to the ideas of ancient Greek, especially to those of Socrates, Plato and Aristotle. In this context, we will partly attempt to explain the value of being moderate and balanced in a theoretical dimension by referring to these philosophers throughout the study.

**Key Words:** Morality, value, virtue, being moderate and balanced, justice.

## Giriş

İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde en fazla ihtiyaç duydukları şey hiç şüphesiz, hak ve adalet arayışıdır. Bu durum insanın içinde yaşadığı toplumun diğer fertlerine karşı davranışlarında birtakım sorumluluklara ve hassasiyetlere sahip olmasını gerektirir. Çünkü hak ve adalet arayışının ilk insandan itibaren var olan bir olgu olduğu düşünülür. Zira insanlar birbiriyle olan ilişkilerinde, kendilerince haklı olduklarını iddia edip ölçü ve dengeyi kaçırdıklarında savaşmak zorunda kalmışlardır. Fakat sonunda problemlerine çözüm bulabilmek için yani barış yapabilmek için adalet arayışına girmişlerdir. İşte bu adalet arayışlarında onlar, en belirleyici ilkenin “ölçülü ve dengeli olmak” olduğuna inanmışlardır.

Değer: kişinin isteyen, gereksinme duyan, amaç koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir.<sup>1</sup> Yani insanların gereksinimleri ve istekleri farklı farklı olduğundan değer olarak gördükleri şeyler de çeşitlilik arz eder. Felsefe tarihinde ölçülü ve dengeli olmayı bir değer olarak ilk defa Sokrates’in yaşamında görürüz. Ona göre erdemli olmak, Tanrı vergisi bir durum olup sadece akılla ilgili bir durum değildir.<sup>2</sup> Zira eğer değerler sadece akılla ilgili olsaydı akıllı olan herkesin erdemli olması gerekirdi. Sokrates erdemini öğretilemeyeceği sorununu ortaya koyarak ilk kez erdem ve onunla birlikte ahlaki sorun haline getirmiştir.<sup>3</sup> O, erdemi “bilgi” olarak tanımlar. Bu bilgi ise; insanın kendini bilmesi ve bu suretle nelerden korkulup nelerden korkulmayacağı; nelere yaklaşım nelerden uzaklaşılacağı ile alakalıdır. Sokrates’in yaşadığı dönem için değer sahibi olan insandan erdemli olması beklenir. Bu anlamda o dönem için “iyi insan” olmak, “iyi yurttaş olmakla” aynı anlama gelir. İyi yurttaş olmak da adil, ölçülü ve bilge olmakla tanımlanır. Hatta Sokrates, kendisiyle ilgili mahkemede yapılan yargılamada çocuklarının büyüdüklerinde erdemden çok, zenginliğe ya

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1987, s. 49.

<sup>2</sup> Eflatun, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Maarif Matbaası, Ankara, 1942, s. 70.

<sup>3</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, İz yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 92.



da herhangi bir şeye düşkünlük göstermeleri halinde kendisi Atinalıları bu konuda nasıl uyardıysa çocuklarının da aynı şekilde Atinalılarca uyarılıp cezalandırılmasını istemiştir.<sup>4</sup> Aslında bu düşünceleriyle Sokrates, insanı erdemli kılan özelliği onun aklını doğru kullanmasıyla alakalı görür.<sup>5</sup>

Sokrates'in öğrencisi Platon insan yaşamında çoğu zaman adalet sorununun olduğuna işaret eder. Ona göre adaletin gerçekleşmesi ise ölçü ve dengeden şaşmamakla mümkündür. Çünkü Platon, insan yaşamının ahlaki boyutunun önemini gören, insanca/hakça bir yaşama düzeni için ahlaki sorunlara çözüm bulmak gerektiğini bilen, insan için kaygı duyan bir filozof olarak doğru bir yönetim, doğru bir toplumsal düzenleme için adalet üzerine düşünmek gerektiğinin farkında olmuştur.<sup>6</sup> Zira Platon için eğer bir kimse yaşamında ölçülü ve dengeli olursa iç dünyasını da düzene koyar, kendisine hâkim olmayı ve kendisiyle barışık olmasını bilir. O, bu durumu müzikteki pes, tiz, orta ve ara perdelerin birbirleriyle uyum içinde olmasına benzetir.<sup>7</sup> Platon'a göre nefsimizde yer alan kıskançlık ve haset gibi duygular ruhumuzun akla tabi olmaktan çıkmasıyla alakalıdır. Sonucunda da adaletsizlik ortaya çıkmaktadır.<sup>8</sup> Platon, aynı özelliklerin beden için de geçerli olduğuna inanır. Ona göre organların doğru etkinliği ve birlik halinde işleyişinin yarattığı sağlık neyse, ruhun parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan mutluluk da ruh için o olur. Diğer bir deyişle beden iyiliği sağlık; insanın iyiliği de mutluluktur. Mesela; iyi, adil veya mutlu bir insan, tıpkı bir hekim gibi organizma ya da ruhun parçalarının uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen, psikolojik ahenge erişmiş bir insan gibi olabilir.<sup>9</sup>

Diğer taraftan Platon'un öğrencisi Aristoteles'e geldiğimizde onun, ahlakla ilgili düşüncelerini çoğunlukla *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ele aldığını görürüz. Aristoteles için erdem, ahlâkın amacını oluşturan ve mutluluğun kazanılması için yegâne vasıta. Yani insanın fonksiyonunu en iyi biçimde yerine getirme halidir.<sup>10</sup> Çünkü mutluluk erdeme uygun bir davranış sergilemekten ibarettir.<sup>11</sup> Aristoteles'e göre ölçülü ve dengeli olmak, orta yoldan geçer. Yani biz,

<sup>4</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Füsün Dikmen, Tutku Yayınevi, Ankara, 2014, s. 53.

<sup>5</sup> Cüneyt Kaya, *Sokrat*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 37, İstanbul, 2009, s. 353.

<sup>6</sup> Topkaya, Arslan, *Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması*, "Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi", Sayı. 6. 2008, s. 28.

<sup>7</sup> Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu-Veyssel Atayman, Bordo-Siyah Yayınları, s. 433, İstanbul, 2006.

<sup>8</sup> Platon, *Devlet*, s. 151.

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 103.

<sup>10</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011 s. 208.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 21.

başkalarıyla olan ilişkilerimizde ancak erdemli olup olmadığımızı, değerlerimizi ortaya koyarız. Bu bağlamda tek başına yaşayan insanın daha az sayıda değerlerle iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Değerlerin büyük bir çoğunluğu ancak insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkar. Aristoteles'e göre mesela, kötülük haksızlıkla birlikte ortaya çıkar. Bu şekilde ortaya çıkan ve başkasına zarar vererek oluşan durum "adalet" değerinin olmadığına işaret eder. Aristoteles için değerler aşırılıklardan uzak olmalıdır. Sözelimi, "adalet" değeri tamamen "orta" bir durumda olmayı gerektirir. Yani ifrat ve tefritten kaçınarak hikmeti ve adaleti bulabiliriz. Aristoteles'in erdemlerle ilgili orta anlayışı felsefe tarihinde "altın orta", İslam ahlâkında ise "itidal"<sup>12</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

### 1. İslam Düşünürlerine Göre Ölçülü ve Dengeli Olmak Nasıl Mümkündür?

İslam ahlakının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşmuş sünnettir. Bu iki kaynak bilindiği üzere dinî ve dünyevi hayatın genel hatlarını belirler ve insana ne yapması gerektiği ya da nasıl yaşaması gerektiği hususunda bir dizi kurallar sunar. Müslüman filozofların ahlakla ilgili düşünceleri tabiatıyla, her düşünür ya da filozofta olduğu gibi içinde yaşadığı din ve kültürün özelliklerini taşır. Yani Müslüman filozofların ahlak anlayışlarının Kur'an ve Hadis perspektifinden çok da uzak olduğunu söyleyemeyiz. Ancak onlar, ahlak anlayışlarını ve onun etrafında oluşan erdemleri ortaya koyarken sadece kendi din anlayışlarına dayanmamışlar; bilakis aklın verilerini de kullanarak rasyonalist diyebileceğimiz bir ahlak düşüncesini kendilerine rehber edinmişlerdir.

Mesela, Farabi'yi ele aldığımızda o, değerleri yani faziletleri akli ve ahlaki olmak üzere ikiye ayırır: Ona göre akli faziletler; hikmet, akıl, akıllılık, zekâ ve anlayış mükemmelliğinden ibarettir. Ahlaki faziletler ise iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzuyla ilgili kısımlardan müteşekkildir. Farabi'ye göre bir kimse doğuştan fazilet ve reziletlere sahip olarak doğmaz. O, bu konuda tıpkı manevi hocası Aristoteles gibi düşünür.<sup>13</sup> Ancak Farabi için sadece doğuştan bir kimsede bunlara yatkınlık söz konusudur. Eğer insan fazilet ve reziletleri yaşamında alışkanlık haline getirirse bu sıfatlar onda kalıcı hale gelir. Faziletlere yatkınlık gösterip yaşamında bunlara çok yer verirse erdemli insan; reziletlere yaşamında çok yer verirse aşağılık insan olur. Faziletin amacında bir bütünlük söz konusudur.

<sup>12</sup> Mehmet Türkeri, *Aristoteles'in Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi*, "D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi", Sayı, XXI, 2005, s. 87.

<sup>13</sup> Farabi, *Fusûlü'l-Medenî ve Tenbih alâ sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 54-55

Yani başka bir şey için değil, bizzat kendisi için istenilen “iyi”dir. Mesela, mutluluk Farabi için bizzat kendisini istediğimiz “iyi” dir.<sup>14</sup>

Kuşkusuz Farabi’nin anlatmak istediği ana tema, doğuştan bir kimsenin belli özelliklerle dünyaya gelmediği, bilakis kişide fazilet ya da reziletler dediğimiz değerler ve değer olmayan şeylere karşı kişinin karakterinde belli bir yatkınlığın bulunduğuudur. Aksi takdirde eğer biz, kişinin doğuştan belli sıfatlarla mesela: hırsız, katil, zalim, yalancı vb. dünyaya geldiği tezini savunursak o zaman burada Tanrı’nın insanı yaratırken belli sıfatlarla yarattığını söylemiş oluruz. Bu da Tanrı’nın adalet sıfatıyla çelişir. Öyle ki insan, içinde yetiştiği aile ve çevresinin etkisiyle yatkınlık beslediği bazı fiilleri alışkanlık haline getirerek kendi karakteri ve kişiliğini oluşturmaktadır. Nitekim Farabi, genel olarak erdemli fiillerin her birini, reziletlerle (erdemli olmayan fiillerle) olan ilişkisinde değerlendirerek erdemli fiillerin iki aşırılık arasında “orta” bir yerde durması gerektiğini savunur. Ayrıca onun bu ortacı anlayışı ya kendiliğinden ya da başka bir şeye göre orta şeklinde anlaşılmalıdır. Farabi bu bağlamda şu örneği verir: “Bedensel konularda bu iş, hastalığı doğru teşhis edilen bir kimseye doğru yiyecek ve ilacın doktoru tarafından belirlenmesini gerektirirken; eylem konularında ise siyasetin veya yöneticilerin görevidir.”<sup>15</sup> Farabi’nin bu “orta” anlayışı daha önce de ifade ettiğimiz üzere Aristoteles’in “orta” anlayışına eşdeğerdir.

Farabi’ye göre bir toplumun mutlu olabilmesi için özellikle erdemli bir toplumun mutluluğa ulaşabilmesi için yöneticilerinin erdemli olması gerekir. Yöneticilerinin erdemli bir siyaset yürüttüğü toplum fertleri de erdemli olunca toplumsal bir ahenk meydana gelecek, insanların aralarında oluşan sevgi ve muhabbet sayesinde ise toplumun bu ahengini mutluluğa taşıyacak adalet ortaya çıkacaktır.

Öte yandan Farabi için değerlerin temel özelliklerinden birisi de “süreklilik” arz etmeyi gerektirir. Yani alışkanlık haline getirilerek süreklilik arz eden değerler kalıcı olur. Mesela, “adalet” erdemi “ölçü ve dengeyi” gözettiğinde toplumun mutluluğu üst düzeyde gerçekleşmiş olur. Hatta Farabi, bunu da yeterli görmez ve yöneticilerin sevgi ve dostluğu da yerleştirecek düzenlemeler yapması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre eğer bir yöneticide bu özellikler mevcut değilse ne o yönetici erdemli bir yöneticidir, ne de o toplum artık erdemli bir toplumdur.<sup>16</sup> Çünkü Müslüman düşünürlerin çoğuna göre Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin bir

<sup>14</sup> Farabi, s. 54.

<sup>15</sup> Farabi, s. 55.

<sup>16</sup> M. Selim, Saruhan, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 260.

benzeri yönetici ile toplum arasında da görülür. Öyle ki, Tanrı âlemi nasıl düzenliyorsa yönetici de toplumu o şekilde düzenler ve adaleti sağlar.

Buraya kadar ifade ettiklerimizden anlaşıldığı üzere Farabi'nin mutluluğa ulaşmak maksadıyla ortaya koyduğu erdemli şehir, medeni toplumlardan oluşan şehirdir.<sup>17</sup> Bu şehrin başkanı ne kadar üstün özelliklere sahip olur, herkese hakkını ölçü ve denge ile verirse o topluluk da o derece mutluluğa ulaşmış olur. Farabi mutluluğu önemseyen bir filozoftur. Bu da yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşir. Bu noktada devlet başkanı olan kişi adaleti ve adalet ehlini sevmeli, zulümden ve zalimlerden nefret etmelidir.<sup>18</sup> Farabi'ye göre gerçek devlet başkanı tebaasının mutluluğunun sebebidir.<sup>19</sup> Adalet şehir halkı için müşterek olan iyi şeylerin paylaştırılmasında ve bunların korunmasında ortaya çıkar. Devlet yöneticileri halka haklarını eşit oranda, ölçü ve dengeyi gözeterek dağıtmalıdır. Gerçek bir toplum olabilmek için adil bir yöneticiye ihtiyaç vardır.<sup>20</sup> Farabi'ye göre ölçülü ve dengeli olma sevgiye tâbidir.<sup>21</sup> Toplumun oluşumunda ve devamında sevgi ve adalet mutlak prensiptir. Sevgiyle kurulan devlet adaletle devam eder. Devletin yıkılması söz konusuysa yıkan da ancak zalimdir.<sup>22</sup>

İslam filozoflarından İbn Miskeveyh'e göre de eğer bir kimse ölçü ve dengeyi hayatının her alanına uygularsa adaletli bir kişi olur. Zira bu ilkede ölçüsüzlük yoktur. Filozofumuza göre adaletin gerçekleşmesi de ancak aşırı uçların ortasında yer alıp, eksik ve fazlayı orta yola getirmekle mümkündür.<sup>23</sup> Miskeveyh için erdemler arasında "orta yol" olma şerefi adaletle aittir. Mesela, filozofumuz Allah'ın adaletini evrendeki düzen ve ahenkten çıkararak açıklar. Yer ve gök arasında eğer bir düzensizlik ve ahenksizlik olsa kargaşa çıkar, böylece âlem son bulur. Ona göre yaratanın gücü ve kudreti yarattığı her şeyde bir denge gözetmiştir.<sup>24</sup> Miskeveyh bu düşüncesiyle adaletle tevhit arasında bir bağ kurmuştur. Nitekim tevhit nasıl ki varlıkta birlik, yetkinlik ve tamlığı gösteriyorsa, tıpkı bunun gibi adalet de ölçü ve denge temelinde erdemın kâmil oluşunu ve istikrarını gösterir.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 65.

<sup>18</sup> Farabi, ss.72-73.

<sup>19</sup> Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Neşr: D.M.Dunlop, İzmir, İstiklal Matbaası, 1. Baskı, 1987, s. 40.

<sup>20</sup> Farabi, *Fusulü'l-Medenî ve Tenbih alâ sebili's-Sa'âde* s. 53.

<sup>21</sup> Farabi, s. 52.

<sup>22</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, ss.65-67.

<sup>23</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, Büyüyen ay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 40.

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, s. 148.

<sup>25</sup> Bayram Ali Çetinkaya. *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 349.

İbn Miskeveyh için akıllı kimsenin ilk görevi kendisine karşı ölçülü ve dengeli olmaktır. Ancak ona göre bu kolay değildir. Çünkü bir takım şehvet ve şerefler nefsi belli bir yöne çeker. Eğer bütün bu güçleri akıl yönetirse onlar düzene girer ve çokluktan meydana gelen düzensizlik ortadan kalkar. Eğer insan öncelikle kendisine karşı adil olursa onun dostlarına, ailesine ve kabilesine karşı adaletli davranması da kuvvetle muhtemeldir. Bu kişi bu davranışını çok uzaktaki canlılara ve doğaya da yansıtabilir. Aksi düşünüldüğünde ise, kendisine karşı ölçü ve dengeli olmayan bir kimse ne dostlarına ve ailesine, ne de başkalarına karşı adil olabilir.<sup>26</sup>

Görülüyor ki İbn Miskeveyh, ölçü ve dengeli olmayı hem ferdi hem de siyasi boyutuyla ele almış, ölçülü ve dengeli davranmayı adalet ekseninde değerlendirerek onu öncelikle nefse ait bir erdem olarak görmüştür. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, adil kimse ahlaki güçlerini, davranışlarını ve diğer bütün durumlarını dengede tutan ve her durumda başka hiçbir amaç taşımayan, yalnızca ve doğrudan doğruya erdem olarak gördüğü şeyi gerçekleştirmeyi amaçlayan kişidir. Zira toplumdaki ölçü ve denge ancak adaletle gerçekleştirilebilir.<sup>27</sup>

Bir diğer İslam filozofu Ebubekir Razi'ye göre ise Allah, insanların elem içinde olmalarını, zulüm görmelerini, cahil kalmalarını değil; bilgili ve adaletli olmalarını ister. O nedenle insan hem kendine hem de başkalarına karşı ölçü ve dengeden şaşmadan adaletli olmalı, kendi varlığı bile olsa acı çekmeyi hak etmeyen hiçbir canlıya elem ve ıstırap vermemelidir. Ayrıca insan ihtiyaç duyduğu kadarıyla yetinmeli ve her şeyde orta yolu, dengeyi gözetmelidir. Mesela, herhangi bir kişiye ceza verirken bile adaleti elden bırakarak ölçüyü kaçırmamalıdır. Zira ceza veren kişi; kibir, aşırı tevazu, öfke ve sevgi durumlarından uzak durmazsa sonuçları kötü olur. Çünkü kibir ve öfke, işlenen suçu cezalandırma noktasında aşırılığa; tevazu ve sevgi ise kişiye hak ettiğinden daha hafif bir ceza vermeye, yani birisi cezanın artmasına; diğeri de eksilmesine neden olur.<sup>28</sup>

Nasirüddin Tûsi ise ölçülü ve dengeli olmayı musiki gibi görür. Orada nasıl ki fasıllar ve nispetlere riayet edilmediğinde ahenk bozuluyorsa insanların günlük yaşamlarında ölçü ve dengeyi kaybetmeleri de kargaşaya neden olur. Ona

<sup>26</sup> İbn Miskeveyh, ss. 149-150.

<sup>27</sup> Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem yayınları, İstanbul, 2014, ss. 236-238.

<sup>28</sup> Karaman, s. 170.

göre, her yerde adalet özünü hususi bir şekilde gösterir. Aksi takdirde kargaşa ve düzensizlik meydana gelir.<sup>29</sup>

Tûsi'ye göre kul, yaratıcısının kendisine ihsan etmiş olduğu sonsuz nimetler karşısında ona karşı imkânı ölçüsünde karşılık vermelidir. Mesela, bir kimse herhangi bir insandan büyük bir yardım görse ve karşılığında hiçbir şey yapmazsa reziletler dediğimiz bir fiili yapmış olur. Öyle ise kul, niçin sonsuz sayıda nimetler bahşeden, hesapsız armağanlar ihsan eden ve ara vermeden her an insana yardım elini uzatan yüce yaratıcının hakkını yerine getirmesin, ona bol bol şükür ve dua etmesin?<sup>30</sup> Filozofumuz toplumda ölçü ve dengenin kaçırılmamasının çözümünü, Farabi'den hareketle, adaletli hükümdarda bulur. Ona göre sözgelimi, bir hükümdar adaletli ve bilgili olursa onun siyaseti sayesinde bütün ülke güvenlik içinde yaşar; adaleti bütün dünyaya yayılıp şöhret kazanır, himayesindekiler birbirleriyle iyi geçinir, zulüm ortadan kalkar, halk sürekli refah içinde yaşar. Böylece onun iyiliği, yoksul ya da zengin olsun bütün halka ulaşır.<sup>31</sup>

Tusi'nin vurgulamak istediği en önemli husus, Allah'a inanan insanların yaratıcısıyla kurduğu bağın güçlü olmasıyla adaletin de o kadar daha iyi tezahür edeceğidir. Zira ona göre mesela, akıl eğer hakikat arayışı içine girerse oradan "hikmet" erdemi, nefsin yırtıcılığı aklın kontrolünde olup taşkınlık yapmadan itidalli davranırsa ondan "kahramanlık ve cesaret" erdemi, akıl hayvani nefse hâkim olup fitrata uygun davranırsa o zaman da "iffet" erdemi ortaya çıkacaktır. İşte tüm bu erdemlerin tamamlayıcısı olarak da "adalet" erdemi olmazsa olmaz bir erdemdir. Tûsi'ye göre, kim bunlardan en azından birine sahip olmamışsa, onun övülmeye, farklı ve üstün görülmeye hakkı yoktur.<sup>32</sup>

Bütün bu anlatılanlardan yola çıkarak İslam ahlak filozoflarının tüm değerleri özellikle de "ölçülü ve dengeli olma" değerini ele alırken eski Yunan filozoflarının (Sokrates, Platon ve Aristoteles) görüşlerinden etkilendiklerini söyleyebiliriz. Ancak onlar değerleri sadece söz konusu filozofların düşünceleriyle sınırlandırmamış, bilakis kendi iman akideleriyle de genişletmeye çalışmışlardır. Şimdi de İslam Ahlak filozoflarının görüşlerini şekillendiren ve İslam Ahlakının temel unsurları olan Kur'an ve hadislerde bu konunun nasıl ele alındığına bir göz atalım.

<sup>29</sup> Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsrî*, çev. A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 144.

<sup>30</sup> Tusi, s. 150.

<sup>31</sup> Tusi, s. 150.

<sup>32</sup> Tusi, s. 157.

## 2. Kur'an ve Hadislere Göre Ölçülü ve Dengeli Olmak

Ölçülü ve dengeli olmak, özellikle Kur'an'da hem Allah-âlem, hem de Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Zira Allah insanların kendisine inanmalarında en önemli ve açık örnekleri âlemdeki düzen ve intizamdan hareketle açıklamaya çalışır. Bu da ölçü ve dengenin âlemde olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca O, insanların toplu halde yaşamalarından dolayı aralarında vuku bulan düzensizlikleri, ölçü ve dengeyi kaybetmelerine bağlar. Mesela, Allah, Lokman suresi 16/19. ayetlerde şöyle buyur:

“Yavrum! Şüphesiz yapılan iş, bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah, en gizli şeyleri bilendir, her şeyden hakkıyla haberdar olandır. Yavrum! Namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten alıkoy, başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir. Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni ve çok övüneni sevmez. Yürüyüşünde mutedil ol; sesini biraz kıs; çünkü seslerin en çirkini şüphesiz merkeplerin sesidir. “ Araf Suresi 55. ayette ise Allah; “Rabbimize yalvararak, saygı ve tevazu ile içinizden kısık bir sesle dua edin. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez.”, Furkan Suresi 63. ayette de “Rahman’ın kulları yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir...” , İsra Suresi 37. ayette ise “Yeryüzünde böbürlenerek yürüme, çünkü sen ne yeri delebilir, ne de boyca dağlara ulaşabilirsin.” diye buyurur.

Bu ayetlerden de anlaşılmaktadır ki Allah, hayatın ölçülü ve dengeli olduğunda anlamlı, yararlı, hoş ve güzel olduğuna dikkat çekiyor. Bu bağlamda kişi eğer inancında, amelinde, işinde, söz, fiil ve davranışlarında ölçüsüz ve dengesiz olursa başarısız ve mutsuz; ölçülü, dengeli, âdil ve mutedil olursa başarılı ve mutlu olur.

Diğer taraftan Allah âlemdeki ölçü ve denge ile ilgili olarak Rahman Suresi 7-9 ayetlerde: “Göğü O, yükseltti, denge ve ölçüyü (mizanı) O, koydu ki, dengeden (mizandan) sapmayasınız. Ölçüyü düzgün tutunuz ve eksik tartmayınız.” Yine aynı şekilde Zuhuruf suresi 11. ayette “O, gökten bir ölçüye göre yağmur indirendir.” Kamer suresi 49. ayette “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve denge ile yarattık.” Ra’d suresi 8. ayette ise “...O’nun yanında her şey bir miktar iledir.”

Bu ayetlerden de anlaşılan odur ki, âlemde belli bir düzen ve intizam vardır. Âlemde var olan bu düzen ve intizam belli bir ölçü ve denge ile mümkündür. Allah, evrende kurmuş olduğu bu denge ve düzenin aynısının toplumda da adaletle ve ölçülü davranmakla kurulacağını belirtir. Zira En’am

Suresi 152. ayette şöyle buyurur: “...Ölçüyü ve tartıyı adaletle ve tam yapın...” İsra Suresi 35. ayette “Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu daha hayırlı, sonuç bakımından daha güzeldir.” Ölçülü ve adaletli olmaya zıt olan israf ile ilgili de Araf Suresi 35. ayette “Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez” ve İsra Suresi 29. ayette “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma, sonra kınanır ve çaresiz kalırsın.” şeklinde buyurur.

Ölçülü ve dengeli olma ile ilgili hadislerle baktığımızda ise yine benzer durumlarla karşılaşırız. Mesela, Enes (RA)’ın bildirdiğine göre üç sahabe Hz. Peygamber’in eşlerine Peygamber’in ibadetlerini sormuşlar; Peygamber (SAV)’in hanımları onun ibadetlerini bildirince kendi ibadetlerini azımsamışlar ve “biz nerede... Peygamber nerede... Hâlbuki onun geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlanmıştır, demişler. Bunun üzerine biri: “Her gece sürekli ibadet edeceğim”, ikincisi: “Her gün sürekli oruç tutacağım” üçüncüsü ise: “Kadınlarla beraber olmayacağım, hiç evlenmeyeceğim.” demiştir. Bu sahabelerin sözlerini duyan Peygamber (SAV) yanlarına gitmiş ve onlara: “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz?” diye sormuş, “evet” cevabını alınca kendilerine: “Ben sizin Allah’tan en çok korkan ve O’ndan en çok sakınanım. Buna rağmen bazen oruç tutar, bazen tutmam. Geceleri hem namaz kılar, hem uyurum, kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir.”<sup>33</sup> demiştir.

Yine bir başka hadisinde de her gün oruç tutmak, bütün gece Kur’an okumak isteyen Abdullah İbni Ömer İbni el-As’a: “Her aydan üç gün oruç tutman yeter.” buyurmuştur. “Ey Allah’ın Elçisi! Benim bundan fazlasına gücüm yeter.” demesi üzerine; Hz. Peygamber ona cevaben üzerinde eşinin, ziyaretçilerinin, çocuklarının ve bedeninin hakkı vardır.”<sup>34</sup> diyerek insanın bu dünyada ölçü ve dengeli beslenmesi gerektiğini ayrıca sorumluluklarından kaçınmamasını öğütlemiştir.

Demek ki ayet ve hadislerde de işaret edildiği üzere ölçülü ve dengeli olmayı hem Allah kendi koyduğu doğa yasası ile âlemde yola çıkarak insanlara bildiriyor, hem de Hz. Peygamber insanlara ölçülü ve dengeli yaşamayı kendi hayatından örnek vererek açıklıyor. Bu noktada İslam’ın iki kaynağının (Kur’an ve Sünnet) insanların mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmeleri için “orta” değerleri ön plana çıkardığını söyleyebiliriz.

<sup>33</sup> Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5. Ayrıca bk. Nesâî, Nikâh 4.

<sup>34</sup> Buhârî, Savm 55, 56, 57, Teheccüd 7, Enbiyâ 37, Nikâh 89; Müslim, Sıyâm 181–193.



## Sonuç

“Ölçülü ve dengeli olma değeri” gerek eski Yunan gerekse İslam filozofları açısından çok önemli görülen “adalet erdemi”nin içinde ele alınmıştır. İslam filozofları temel erdemleri Antik Yunan filozoflarından özellikle Platon ve Aristoteles’ten etkilenerek düşüncelerine dâhil etmişlerdir. Fakat onlar miras aldıkları bu kavramları yorumlarken sadece Yunan filozoflarının yükledikleri anlamlarla yetinmemiş, bilakis kendi temel kaynakları olan Kur’an ve hadisler ekseninde oluşturmuş oldukları fikir dünyalarını orijinal bir bakış açısıyla sunmuşlardır. Bu anlamda İslam filozoflarının eklektik bir bakış açısına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca onlar Antik Yunan filozoflarından farklı olarak adalet konusuna metafizik bir yaklaşım getirmişlerdir. Mesela onlar, Allah’ın adaletini, Kur’an’da da ifade edildiği üzere, evrendeki düzen ve ahenkten çıkararak açıklarlar. Mesela, “yer ve gök arasında eğer bir düzensizlik ve ahenksizlik olsa kargaşa çıkar, böylece âlem son bulur”, düşüncesi onlara göre yaratının gücü ve kudretinin yarattığı her şeyde bir “denge ve ölçüyü” dikkate alarak yaptığının bir göstergesidir. Bu düşünceleriyle İslam filozofları adaletle tevhit arasında bir bağ kurmuşlardır. Nitekim onlar açısından tevhit, nasıl ki varlıkta birlik, yetkinlik ve tamlığı gösteriyorsa; tıpkı bunun gibi adalet de erdemin kâmil oluşunu ve istikrarını gösterir.

İslam düşünürleri, bireyin ölçülü ve dengeli bir hayat yaşayarak mutluluğa ulaşabileceğini bunun da ancak adil bir hükümdarın yönetiminde mümkün olacağını iddia ederler. Ancak onların dönemi açısından ortaçağda devlet her şeyi belirlediği için mutluluk, başarı ve başarısızlık bir anlamda yönetimle alakalı anlaşılmıştır. Hâlbuki günümüzde yönetim anlayışları değişmiş, aydınlanma ve modernizm ile birlikte bireyin daha fazla özgür olduğu toplumlarda onların söylediklerinin bir kısmı geçerli olabilmiştir. Örneğin, modern insan, özgürlük ve birlikte yaşama duygusunu ölçü ve dengeden uzak tutmaktadır. Özellikle teknolojiye hızlı ilerleyiş ve insanların çıkarları, savaş, terör, açlık ve hoyratça doğayı tahrip etme eylemleri insanlığın geleceğini tehdit eden bir noktaya doğru ilerlemektedir. Kur’an ve hadisler ekseninde aktardığımız “ölçü ve dengeden şaşmayın” ilkesi tüm insanlığın rehberi olmak bakımından kritik tavsiyeler içermektedir. Öyle ki insan bu kötü durumundan ancak temel erdemlere hayatında sürekli yer vererek kurtulabilir. Yani dürüstlük, cömertlik, ölçülü olma, adalet, sevgi-saygı, hoşgörü vb. değerlerin yaşatılması öncelikle bireysel olarak uygulanmasına bağlıdır.

Netice itibariyle değerlerin her daim üretilmek ve hayat içerisinde işlerlik kazandırılması ve sonraki nesle aktarımı bilfiil gerçekleşirse insanlar o derece onlara sahip olurlar. Salt teorik bilgilenmeye dayalı aktarım ise değerlerin kalıcı olması için yeterli değildir. Hatta insanı İslam düşüncesinin ruhundan uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir.

### Kaynaklar

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Bayraklı, Bayraktar. *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem yayınları, İstanbul, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Eflatun, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Maarif Matbaası, Ankara, 1942.
- Farabi, *Fusûlü'l-Medenî ve Tenbih alâ sebili's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Neşr: D.M.Dunlop, İstiklal Matbaası, 1. Baskı, İzmir, 1987.
- Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.
- İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, Büyüyen ay Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karl Vorlander. *Felsefe Tarihi*, İz yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2008.
- Kaya, Cüneyt. *Sokrat*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 37, İstanbul, 2009.
- Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu-Veyssel Atayman, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Füsün Dikmen, Tutku Yayınevi, Ankara, 2014.
- Saruhan, M. Selim, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.
- Topkaya, Arslan. *Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması*, "Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi", Sayı. 6, 2008, ss. 27-46.
- Tusi, Nasreddin. *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.
- Türkeri, Mehmet. *Aristoteles'in Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi*, "D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi", Sayı, XXI, ss. 77-94, 2005.

## İNANÇ FARKI GÖZETMEKSİZİN KUR'ÂN'A GÖRE SOSYAL Dengeyi Bozan İnsan Tipleri\*

Ömer ASLAN\*\*

### Öz

İnsanlar din, inanç, anlayış, tutum ve davranışlarıyla farklılık arz etmektedirler. Aynı din ve inanca sahip olmasalar da iş ve eylem yönünden benzerlik gösteren toplumlar da vardır. Benzerlikler, iyi ve güzel işler olabileceği gibi, kötü ve çirkin hareketler de olabilmektedir. Her ne kadar insan davranışları üzerinde din ve inancın büyük bir rolü olsa da, terbiye edilmeyen beşerî duyguların zaman zaman baskın geldiği de görülmektedir. Böylesi durumlarda farklı inanca sahip olan gayrimüslimlerle Müslümanların bazen aynı eylemi yaptıkları görülmektedir. Fısk, kızb, cürüm, zulüm, israf ve iftira gibi bazı olumsuz fiillere, bunlar arasında yer vermek mümkündür. Bu eylemler, insanların inanç prensipleriyle bağlantılı olsa da, sonuçta bunlar, bir inanç ve itikat prensibi olmayıp, herhangi bir inanç ve anlayışa mensup kişilerin tutum ve davranışlarından ibarettir. Nitekim bu fiiller, sadece gayrimüslimler tarafından değil, tasvip edilmemekle birlikte zaman zaman İslamî kimlik taşıyanlar tarafından da yapılmaktadır. Bu noktadan hareketle bu tür eylemleri, din, inanç ve anlayıştan ziyade, sosyokültürel olgular olarak değerlendirilmek daha doğru olacaktır. Neticede kim yaparsa yapsın, adı geçen sosyokültürel eksenli fiilleri yapanlar, tutum ve davranışlarıyla toplum hayatını ve doğayı tahrip etmektedirler. Kur'ân da, failine bakmaksızın bu tür eylemlerin hepsini kökten reddetmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, insan, Müslüman, gayrimüslim, zalim, müfsid, müfteri.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 10.11.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 01.12.2017

\*\* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı,  
oaslan@cumhuriyet.edu.tr

## HUMAN TYPES PERTURBING THE SOCIAL BALANCE ACCORDING TO QURAN WITHOUT CARING BELIEF

### Abstract

Humans are different from each other from the points of religion, belief, mentality, manner and behaviour. There are some societies who are similar in work and behaviour, in spite of the fact that they don't share same religion and belief. These similarities could be both in good, right acts and bad, unright ones. Although there is a great effect of religion and belief on human behaviours, it is seen that uneducated human emotions are sometimes dominant too. In these times, we see that muslims and non-muslims do the same acts, eventhough they have different beliefs. We can place some bad act like sin, lie, cruelty, extravagance and slander between them. Although there is a connection between these acts and human's principal beliefs, they are not religious principles in fact. They are only manners and acts of people who are belonging to any religion and belief. These acts are realised by not only non-muslims but sometimes also by ones who are called as muslims, in spite of that they are disapproved. From this point of view, we must see this kind of acts as socio-cultural facts rather than religion, belief and mentality. Consequently, whoever does the mentioned socio-cultural acts, destroys the social life and nature with this manner and behaviour. Qoran disapproves all these acts without caring who do them.

**Key Words:** Qoran, human, muslim, non-muslim, cruel, destroyer, slanderer.

### Giriş

İnanç, anlayış, iş, konum, tutum ve davranışlarına göre insanlar birbirinden farklı isim, kimlik ve kategorilere ayrılmaktadırlar. Bu durumu, Kur'ân'da da görmek mümkündür. Kur'ân, insanları nitelerken bir kısmını din, inanç ve anlayış, bir kısmını da iş, eylem, tutum ve davranışlarına göre isimlendirmektedir. *Mümin, kafir, müşrik* ve *münafık* gibi sıfatlar, insanların inanç yönlerini nitelerken; *mücrim, müfsid, müsrif, alim, sadık, fasık* ve *zalim* gibi sıfatlar da onların amel durumuna göre kullanılan kavramlardır. Kur'ân'a göre inanç bağlamında insanlar, Müslümanlar ve gayrimüslimler olarak tasnif edilmektedir. Ancak her ne kadar inançla bir bağlantısı olsa da amel bazındaki nitelendirmeler için aynı şeyi söylemek oldukça güçtür. Kur'ân, müminlerin salih, sadık, muhsin vs.. sıfatlar kazanmalarını; mücrim, müsrif, müfsid vb. vasıflardan ise uzak

kalmalarını istemektedir. Ancak her zaman mücrim, müsrif, müfsid ve zalimlerin sadece gayrimüslimlerden değil, Müslüman kimliğini taşıyanlar arasından çıktığı da görülmektedir.

“Yüzünü dost doğru dine çevir,”<sup>1</sup> ve “emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”<sup>2</sup> mealindeki ayetler, dinin odak noktasını, istikametini/doğruluğun teşkil ettiğini göstermektedir. Kim olursa olsun (Müslüman da olsa) insanlar, bu odak noktasına yakınlık ve uzaklıklarına göre olumlu ve olumsuz vasıflar kazanmaktadırlar. İnsanın Müslüman olması, ya da başka bir ifade ile Müslüman kimliği taşıması onun amel yönünden tam olarak, Kur’ân’ın istediği bir insan olduğu anlamına gelmemektedir. Hal böyle olunca ortada bir sorun olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Buna göre din faktörünün yanında insan ve davranışlarını etkileyen bir takım tali faktörlerin olması muhtemeldir. Biz bunları sosyokültürel etmenler olarak değerlendirebiliriz. Yani din faktörü asıl unsur olmakla birlikte, insanların tutum ve davranışlarında aile, toplum ve çevre gibi sosyokültürel değerlerin de insan üzerinde oldukça önemli bir rolünün olduğunu söylemek mümkündür. Kısaca insan, sadece din ve inanç yönüyle değil, din dışı bazı faktörlerin etkisiyle de hareket edebilmektedir.

İnsan hayatının yönlendirilmesinde din ve inanç sistemleri gibi, sosyal çevre ve kültürün de yadsınmaz bir rolü vardır. Kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insan katkısının bulunduğu bütün gerçeklikleri ifade eder.<sup>3</sup> Bireyin zihniyet ve anlayışı, içinde yaşadığı sosyal çevrenin kültür ve medeniyetine göre şekillenir. İnsan topluluklarının hayat tarzlarını, kimlik ve özelliklerini oluşturan kültürün,<sup>4</sup> o toplum içinde yaşayan bireyin hayat tarzındaki tezahürü, sosyokültürel yapıyı meydana getirmektedir. Toplum kültürünün birey ya da toplum üzerindeki etkisi, toplumun sosyokültürel yapısına göre değişiklik arz eder. Sosyokültürel birikimin arka planında örf, adet, gelenek ve görenek gibi unsurlar etkili olsa da bunun, muhtelif din ve inanç sistemlerinden tamamen bağımsız olduğu da düşünülemez. Bu makalede yer vereceğimiz eylemsel grupları da, inanç ve itikat bağlamından kopararak tamamen sosyokültürel eksenli gruplar altında zikretmek oldukça güçtür. Çünkü her sosyokültürel eksenli grubun, bir inanç yönünün olması da muhtemeldir. Bu sebeple onları bu yönleriyle ele alırken, diğer yönlerinin de göz ardı edilmemesi gerekir. Nitekim Kur’ân’da da bu başlık altında ele alacağımız gruplara sadece inanç ve itikat

<sup>1</sup> Rûm, 30 / 30.

<sup>2</sup> Hûd, 11 / 112; Şûrâ, 42 / 15.

<sup>3</sup> Abdurrahman İbn Haldun, Mukaddime, (nşr: Derviş el-Cüveydi), Beyrut, 1415/1995, s.23.

<sup>4</sup> Yümni Sezen, , *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.156.

bağlamında yaklaşılmanın, bunlar iş, eylem, tutum ve davranış bağlamında zaman zaman hem Müslim, hem de gayrimüslim kimlik altında zikredilmişlerdir. Böyle de olsa ilgili oluşumlar inanç ve itikat bağlamında değil, ilke bazında amelî tutum ve davranışlar olarak ele alınacaktır.

İlahi mesajın itikat ve amel prensipleri şeklinde iki temel öğretisi olduğu bilinmektedir. İtikat prensipleri inkâr edilmediği takdirde, amelî prensiplerde gösterilecek bir gevşekliğin ya da yapılacak bir eksikliğin, kişiyi din dairesinden çıkarmayacağı malumdur. Kur'ân-ı Kerim'de insanlar inanç, karakter, tutum, davranış ve yaşayışlarına göre bir takım isimlerle tavsif edilmişlerdir. Bunlardan kâfir, müşrik, münafık ve Ehl-i kitap adı altında zikredilenler, inanç eksenli gruplar olarak değerlendirilmiştir. Fâsık, mücrim, müfsid, müsrif, müfteri, zalim ve kazib gibi sıfatlarla nitelenen insan tipleri de amel eksenli gruplar olarak adlandırılmaktadır. Kavramlar, kullanıldıkları alana göre anlam kazanabilmektedirler. Bu makalede de ilgili kavramlar değerlendirilirken, bunların daha çok sosyolojik zemindeki izdüşümlerinin ön planda tutulup tahlil edildiklerini ifade etmemiz gerekmektedir.

### 1. Fasık

Her türlü günahı içerisine almasından dolayı, *küfr* kelimesinden bile daha geniş anlamı olduğu ifade edilen *fısk* sözcüğünden türeyen *fâsık* kavramı; genellikle, dini hükümleri kabul edip, ikrar ettikten sonra onların hepsini ya da bir kısmını ihlâl eden kişi anlamında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> İslam bilginleri tarafından çok farklı tanımları yapılan fasık; haktan sapan, Allah'ın emirlerine itaatten ayrılan âsî mümin veya kâfir, şeklinde tarif edilmektedir.<sup>6</sup> Kâfir kavramıyla eş anlamlı olduğunu savunan görüşler olmakla birlikte,<sup>7</sup> Kur'ân'daki kullanımları açısından fısk, her zaman küfrün müradifi olarak kullanılmamıştır.<sup>8</sup> Fâsık bir kimseye kâfir denmesinin sebebi, aklın ve fıtratın gerektirdiği hükmü ihlâl etmesinden dolayıdır.<sup>9</sup>

Fâsıklar, kendilerini kötü ameller işlemeye kaptıran kimselerdir. Nefsani

<sup>5</sup> Râğıb İsfahanî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, "fısk" md., s.572.

<sup>6</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık" md., *DİA*, İstanbul 1995, XII, 202.

<sup>7</sup> Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (trc: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, tsz., s.211.

<sup>8</sup> İzutsu, s.211. Fısk kavramının, inkâr, küfr ve şirk dışında anlamlar içerdiğine dair ayrıca bkz., Taberî, IV, 135-140; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, Beyrût 1987, s.464-465. Hadisler için bkz, Buhari, Edeb, 44; Müsned, V, 181. Kelam, Mezhepler Tarihi ve İslam Hukukunda fasığın inkâr, küfür ve şirk dışındaki değerlendirilmeleri hususunda bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık" md., *DİA*, İstanbul 1995, XII, 202-205.

<sup>9</sup> Müfredât, "fısk" md., s.796.

güçlerine şiddetle bağlı olup saldırganca işlere girişmeleri nedeniyle bunların dinle ilgileri oldukça zayıftır.<sup>10</sup> Fasıklık hususunu niteleyen bir ayet şöyledir: “Ey iman edenler! Bir fâsık size bir haber getirdiği zaman, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırınız.”<sup>11</sup> Müfessirlerin pek çoğu bu ayetin, Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt hakkında nazil olduğunu bildirmişlerdir. Rivayete göre, Hz. Peygamber (sav), Velid b. Ukbe’yi zekat tahsili için, Beni Mustalik kabilesine gönderir. Velid oraya gitmek üzere yola koyulur, fakat daha önceleri o kabile ile kendi arasında bazı sorunlar olduğu için, korkarak aralarına girip, Hz. Peygamber’in mesajını onlara iletmeden geri döner. Hz. Peygamber’in huzuruna gelip, onların zekat vermeyi reddettikleri ve kendisini de öldürmeye kalkıştıklarını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, öfkelenerek bir ordu hazırlanıp, Beni Mustalik kabilesinin üzerine gidilmesini planlar, fakat yola çıkmadan önce, meselenin ne derece doğru olup olmadığını iyice öğrenmek için Halid b. Velid’i teftiş için oraya gönderir. Akşam saatlerinde kabilenin olduğu yere yaklaşan Halid b. Velid, oradan akşam ezanının sesinin geldiğini işitir. Olayı iyice tetkik ettiğinde, onların dinlerinden dönmeyip ibadetlerine devam ettiklerini ve hatta Velid b. Ukbe’yi de hiç görmediklerini öğrenir. Gelip durumu Hz. Peygamber’e bildirir ve bu hadise üzerine ilgili ayet nazil olur.<sup>12</sup> Ayet, olayın failinin inanç yönüne bakmadan, fısık olayıyla yapılan bir yanlışlığa parmak basmaktadır. Nitekim, Müstalik kabilesine gönderilen Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt, sahabeden biridir. Müslüman da olsa, fısık niteliği taşıyan işler peşinde koşmak, toplumun sulh ve sükununa zarar vermektedir.

Kur’ân bütünlüğü içerisinde yaklaşıldığında, fâsık kavramının din ve inanç yönünden belli bir zümreye ait özel bir çağrışım yerine, hayat tarzı, yaşam ve davranış biçimlerine göre tüm insanları kuşattığı görülmektedir. Nitekim, bazı ayetlerde müşrik, münafık, Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanıldığını gördüğümüz fâsık ifadesinin,<sup>13</sup> bazı yerlerde de Müslümanlar için kullanıldığına rastlamaktayız.<sup>14</sup> Ancak bu yaklaşım, vahiy tarafından tasvip edilmediği için Kur’ân, bundan sakındırma mesajları vermektedir. Zira meleke kesbetmesi halinde bunun, zamanla küfre dönüşme riski söz konusudur. Kur’ân’ın bu kavramı, farklı inanç kimlikleri üzerinden aktarması, onun bir Müslüman değil de ancak, bir gayrimüslim işi olabileceğini vurgulamak içindir. Nitekim Kur’ân,

<sup>10</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, (trc: Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, I, 429, 459.

<sup>11</sup> Hucurât, 49 / 6.

<sup>12</sup> Taberî, XI, 384; Râzî, XXVIII, 102-103.

<sup>13</sup> Bakara, 2 / 99; Âl-i İmrân, 3 / 110; Mâide, 5 / 59; Tevbe, 9 / 67; Saff, 61 / 5; Münafikûn, 63 / 6.,

<sup>14</sup> Bakara, 2 / 282; Nûr, 24 / 4; Hucurât, 49 / 6.

“Kim, Allah’ın indirdikleriyle hükmetmezse işte onlar fasıklardır,”<sup>15</sup> ifadesiyle, ilahi mesaja uymayan ehl-i kitabı fasık olarak adlandırmıştır.<sup>16</sup> Onların bu sıfatı almaları, din ve inançlarından ziyade, yapmış oldukları eylemle bağlantılıdır. Böylece fıska düşmesi muhtemel bir Müslümanın bu eylemi yapması durumunda, gayrimüslim bir grup içerisinde yer alma riski taşıdığına dikkat çekilerek onun, fıska eyleminden uzak kalması istenmektedir. Böyle olmakla birlikte Müslüman kimliği taşıyan bazı insanların zaman zaman fıska girdikleri görülmektedir.

Verilen bilgilerden hareketle sosyal dengeyi bozan fasıkların, din ve inanç gruplarından herhangi birine ait özel kimlik olmadığı anlaşılmaktadır. İnsanların, daha çok amelî boyuttaki olumsuz tutum ve davranışlarından bir kısmı fıska olgusu ile nitelendirilmektedir. Fıskın, Kur’ân tarafından şiddetle reddedilen bir davranış biçimi olduğu açıktır. Yani her fıska hadisesi vahye aykırıdır. Bununla birlikte böyle bir eylem sergileyen her fasığın Müslüman olmadığını söylemek oldukça güçtür. Burada vurgulanmak istenen bunun, bir inançtan ziyade, insanların olumsuz tutum ve davranışlarına yönelik bir kavram olduğudur. Lakin bunun böyle olması Müslümanların da fasık olabileceği anlamına gelmemelidir. Buradan asıl çıkarılacak sonuç şudur: Fıska eylemleri işleniş biçimlerine göre elbette ki birbirinden farklıdır. Ancak ister Müslüman, isterse gayrimüslim olsun, Kur’ân’ın, fıska eyleminde bulunanlara fasık adını verdiği görülmektedir. Dereceleri farklı olsa da, eylem olarak her iki tarafın yaptığı işin adı fıska’dır. Bu tür eylemlerde Kur’ân, inançtan ziyade, yapılan işi esas almaktadır. Buna göre kim olursa olsun (Müslüman da olsa) fasık, iş ve eylemleriyle sosyal dengeyi bozan olumsuz bir insan tipidir.

## 2. Müfsit

Herhangi bir şeyin az ya da çok, ölçü ve itidalden çıkması, insanların dini ve dünyevi menfaatlerinin hedefinden saptırılması, *fesâd* olarak tabir edilmektedir.<sup>17</sup> *Fesâd* sözcüğünden türeyen *müfsid* kavramı, Kur’ân’daki kullanımıyla; varlığın doğa ve tabiatını, düzen ve dengesini bozan, fesat çıkararak ve bozgunculuk yapan kişi anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> Buna göre sünnetullahı, Allah’ın, insan ve evrene koymuş olduğu kanuna rıza göstermeyip, isyan ve inkâr derecesinde tepki veren her faktör de müfsit kavramı altında değerlendirilebilir. Kur’ân’ın ifadesiyle melekler, henüz insan yaratılmadan önce,

<sup>15</sup> Mâide, 5 / 47.

<sup>16</sup> Taberî, IV, 592.

<sup>17</sup> Râğıb, “Fsd”md., s.571; Zemahşerî, I, 70.

<sup>18</sup> Bakara, 2 / 12, 30, 205; Rûm, 30 / 41; Muhammed, 47 / 22.



daha inanç ve itikat yönü dikkate alınmadan insanın müfsid olabileceği hususunu dile getirmişlerdir.<sup>19</sup> İlgili ayette yer alan, 'bozgunculuk yapacak olan' ifadesi, genel anlamıyla tüm insanları kuşatmaktadır. Henüz hiçbir inanç kimliğine sahip olmayan bir varlığa atfedilen bu niteleme, inanç ve itikat yönüne bakılmaksızın onun, tamamen yapısından kaynaklanan bir özellikle yeryüzünde bozgunculuk yapabilmeye de temayüllü olduğunu göstermektedir. Öyle ki Müslüman da olsa, beşer vasfıyla dünyaya gelecek olan varlığın, kan dökme ve bozgunculuk yapma gibi ifsad hareketinde bulunma ihtimali söz konusudur.

Kur'ân, din ve inanç yönünü dikkate almadan, evrenin düzen ve intizamıyla, herhangi bir şeyin doğa ve tabiatını bozan her şeyi müfsid kavramı altında zikretmiştir. Bir taraftan, "İnkâr edip de (insanları) Allah yolundan alıkoyanlar var ya, işte onlara, yapmakta oldukları bozgunculuk sebebiyle, azaplarını kat kat arttıracamız,"<sup>20</sup> mealindeki ayetiyle, din ve inançta yapılan tahribata atıfta bulunulurken, diğer taraftan da "İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu,"<sup>21</sup> şeklindeki ayetiyle de, doğa ve çevre bilinci ile eşyanın kullanımına yönelik tahribata (ifsad) işaret edilmektedir.<sup>22</sup> Denge, düzen ve ahenkten yana tavır koyan Kur'ân'ın, fesad ve bozguncu yaklaşımları tasvip etmesi mümkün değildir. Ancak tüm mesajlarıyla bu tür yaklaşımlara giden yolları kapatmak istemesine rağmen, yine de insanlardan bir kısmı, tutum ve davranışlarıyla bu hareketleri sergilemeye devam etmektedir.<sup>23</sup> Her ne kadar Müslümanların da zaman zaman bu tür işleri yapma ihtimalleri söz konusu olsa da vahyin bunları onaylaması söz konusu değildir.<sup>24</sup>

Kur'ân'a göre müfsid ifadesi kâfir, müşrik ve münafık gibi<sup>25</sup> din ve inanç; şımarıklık ve zulüm gibi<sup>26</sup> ahlâk ve hukûk; homoseksüellik gibi cinsel sapıklık<sup>27</sup> şeklinde bireysel ya da toplumsal meselelerin zemininden kopartılarak, tabî ve fitrî tahribat yapanların hepsini kuşatmaktadır. Netice itibariyle Kur'ân din,

<sup>19</sup> "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, deyince onlar da: Biz hamed ederek seni yüceltir ve takdis ederken sen orada fesat çıkaracak ve kan dökcek birini mi yaratacaksın? dediler." (Bakara, 2 / 30)

<sup>20</sup> Nahl, 16 / 88.

<sup>21</sup> Rûm, 30 / 41.

<sup>22</sup> Ayrıca bkz., Neml, 27 / 48.

<sup>23</sup> Hûd, 11 / 85.

<sup>24</sup> "İnsanların hakkı olan şeyleri kısmayın. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın." (Şuarâ, 26 / 181-183)

<sup>25</sup> Yûnus, 10 / 40; Bakara, 2 / 11; Â'râf, 7 / 74, 103.

<sup>26</sup> Kasas, 28 / 77.

<sup>27</sup> Ankebût, 29 / 30. Hz. Peygamberin de; "Ümmetim hakkında en çok korktuğum, korkunç şeylerden biri de Lutkaomnini yaptığı iştir," şeklindeki ifadesi için bkz., Tirmizî, Hudûd, 24; İbn Mâce, Hudûd, 12.

inanç ve inkâr gibi inanç eksenli hususları dikkate almadan, Allah'ın emir ve yasaklarını, insan haklarını, varlığın doğa ve fıtratını ihlal edenleri müfsid olarak nitelendirmektedir. Doğrudan herhangi bir inanç kimliğini temsil etmemesi nedeniyle hangi inançtan olursa olsun, müfsitler de sosyolojik dengeyi bozan olumsuz insan tipleri arasında yer almaktadır. Genel anlamıyla bunlar, Allah'ın, "bozgunculuk yapmayın" emrini ihlal etmişlerdir.

### 3. Mücrim

Genel olarak günahkar anlamına gelen *mücrim* kelimesi; Allah (cc)'ın yasakladığı kötü fiilleri yapan kimse demektir.<sup>28</sup> Mücrim, günahkâr anlamında bir Kur'ân terimi olarak İslamî literatürde yer alan kavramlardan biridir.<sup>29</sup> Bir Kur'ân terimi olarak sadece gayrimüslimler için kullanılıyor gibi gözükse de bu kavram, bir din ve inanç grubu görüntüsünden ziyade insanların, Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate almamalarını göstermesi bakımından önemlidir. Daha çok gayrimüslim taraf için kullanılan ifadenin, bu kapsama giren işleri yapmaları durumunda Müslümanlar için de kullanılabilmesi görülmektedir. "De ki: Siz, bizim işlemiş olduğumuz suçtan sorgulanacak değilsiniz ve biz de sizin yapmakta olduğumuzdan hesaba çekilecek değiliz."<sup>30</sup> Bu ayet-i kerimede, Müslümanların işleyeceği suçlar için *cürm* sözcüğünün kullanıldığını görmekteyiz.<sup>31</sup> Fakat ameller, düşüncelerin dışı vurmuş halleri olduğundan, Müslümanların işlediği cürümle, gayrimüslimlerinki aynı değildir. Müslümanların işlemiş olduklarının, gayrimüslimlerinki gibi inkâr ve isyan şeklinde olmayıp, beşer olmanın acizliğinden kaynaklanan amel bazındaki bir takım günahlardır.<sup>32</sup> Ancak böyle de olsa Kur'ân, bu tür fiillerden uzak kalınmasını istemektedir.

Mücrim kavramı, birey ya da toplumun hangi inanç grubundan olduğuna bakılmaksızın, insanların işlediği bir suçu ifade etmek için kullanılmaktadır. "Ve onların üzerine bir azap yağmuru yağdırdık. Bak, suçluların akıbeti nasıl oldu."<sup>33</sup> Ayette, suç işleyenlerin kafirler olduğu belli olsa da<sup>34</sup> buradaki *mücrim* ifadesi, kişinin inanç yönünü değil, işlediği suçu anlatmak için kullanılmıştır.<sup>35</sup> Nitekim insanların hayatında en iğrenç hastalık olan sodomî/eşcinsellik sapıklığının bile

<sup>28</sup> İsmail Karagöz, "Mücrim" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s.484; Celal Kırca, "Mücrim" md., *İslami Kavramlar*, s.534.

<sup>29</sup> Hatice Kelpetin Arpağuş, "Mücrim" md., *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 455.

<sup>30</sup> Sebe', 34 / 25.

<sup>31</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, yy., 1400/1980, XIII, 14.

<sup>32</sup> Krş, Zemahşerî, III, 565.

<sup>33</sup> Â'râf, 7 / 84.

<sup>34</sup> Nesefî, II, 385.

<sup>35</sup> Krş., Sâbûnî, IV, 28.

bu kavram altında zikredildiği görülmektedir.<sup>36</sup> Her ne kadar ilgili ayet, hadiseyi hitap ettiği kavme atfederek anlatsa da vahyin, vermek istediği mesajın evrensel olduğunda kuşku yoktur. Bu hadisenin, sadece gayrimüslimler tarafından yapılmadığı da bilinen bir gerçektir. Müslüman kimliğiyle böyle bir suçu işleyen kişinin adı da herhalde mücrimden başkası olmayacaktır.

Mücrim kelimesinin geçtiği âyetlere bütün olarak bakıldığında, Allah'ın ayetlerine inanmayanların, peygamberleri, hak ve hakikati, ahiret ve cehennemi yalanlayanların,<sup>37</sup> Allah ve Kur'ân'dan yüz çeviren, peygamber ve müminlerle dalga geçip düşmanlık edenlerin, zalim, kâfir, müşrik ve münafıkların mücrim çatısı altında zikredildikleri görülmektedir.<sup>38</sup> Nitekim, ilahi mesaja ve onu getiren elçilere karşı koyma anlamında kullanıldığını gösteren bir ayet şöyledir: *"(Rasulüm!) İşte biz böylece her peygamber için suçlulardan düşmanlar peyda ettik. Hidayet verici ve yardımcı olarak Rabbin yeter."*<sup>39</sup> Ayette geçen mücrimler, peygamberlerin düşmanları olarak nitelendirilmektedirler. Buradaki mücrim kavramı, kâfirler grubunu içermekle birlikte,<sup>40</sup> özellikle gayrimüslim sıfatıyla yapılan mücrimliğın, düşmanlık şeklinde vahiy ve vahiy elçisine gösterilen bir tavır olduğu görülmektedir. İnkâr ve isyanın prototipi Kârûn gibi birinin yaptıkları da yine aynı ifade kapsamında işlenmiştir.<sup>41</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, daha çok gayrimüslimleri niteleyen mücrim kavramı,<sup>42</sup> genel olarak ilahi mesajın onaylamadığı davranışları sergileyen herkesi kuşatmaktadır. Allah'ın yasakladığı her türlü sapık inanç, kötü ve günah olan söz, fiil ve davranışları işleyenlere, ilâhi irâdeye başkaldıranlara, İslâm'ı kabul etmeyenlere mücrim denildiği görülmektedir. Buradan hareketle Müslümanların cürümden kaçınmaları mesajı verilmeye çalışılmıştır. Hadis kaynaklarında yer alan *cürm* kelimesinin de genel anlamıyla günah ve günahkar karşılığında kullanıldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Mücrim nitelemesini Kur'ân, herhangi bir din ve inanç değil de tüm insanlara ait bir eylem olarak ele almış, ancak bu tür eylemleri ancak gayrimüslimlerin yapabileceğine işaret etmiştir.

<sup>36</sup> Hicr, 15 / 58.

<sup>37</sup> En'âm, 6 / 124, 147; Â'râf, 7 / 40, 44-45; Rahmân, 55 / 43.

<sup>38</sup> Hûd, 11 / 52; Secde, 32 / 22; Hicr, 15 / 11-12; Furkân, 25 / 31; Münafikûn, 83 / 7-8; Â'râf, 7 / 40-41; Enfâl, 8 / 7-8; En'âm, 6 / 55; Tevbe, 9 / 66.

<sup>39</sup> Furkân, 25 / 31.

<sup>40</sup> Mevdudî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (trc: Komisyon), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, III, 585.

<sup>41</sup> Kasas, 28 / 78.

<sup>42</sup> Mürselât, 77 / 46.

<sup>43</sup> Buhari, İ'tisâm, 3; Müslim, Fezâil, 132-133; Müsned, VI, 57.

#### 4. Müsrif

Aşırı gitmek, haddi aşmak, israf etmek, sorumsuz hareket etmek gibi anlamlara gelen *israf* kelimesiyle aynı kipten oluşan *müsrif* kavramı, zaruri ihtiyaçlardan fazla harcayan, haram olan şeylere yönelen, nefsin arzu ve isteklerine tabi olan kişi anlamına gelmektedir.<sup>44</sup> Allah'ın haram kıldığı şeylere el uzatmanın da israf olduğu,<sup>45</sup> dolayısıyla haram şeylere tevessül edenlerin bu kavram altında mülâhaza edilebilmesi mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle birlikte muhtelif yerlerde ve farklı anlamlarda kullanılan bu kavramı daha çok, maddi ve manevi ihtiyaçlarını meşru ölçüler dışında arayan insanlar için kullanmak mümkündür. Ölçüyü aşmak ya da ihlal etmek şeklinde değerlendirilen *isrâf*,<sup>46</sup> Kur'ân'ın, her platformda yasaklamaya çalıştığı hususlar arasında yer almaktadır. "*Hasat gününde hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*"<sup>47</sup> Ayette, ifade edildiği gibi, Allah (cc), israfı engellemek için, müsrifleri sevmediğini beyan etmektedir. Zira müsrifler, ilke bazında, Allah'ın koyduğu sınırlara el uzatan, akıl ve bedene zarar veren kimselerdir.<sup>48</sup> Kur'ân'ın ifadesiyle bunlar, Allah'ın vermiş olduğu maddi ve manevi nimetlere karşı ölçüyü kaçıranlar olabileceği gibi,<sup>49</sup> "*Müsriflerin (müsrifin) emirlerine itaat etmeyin,*"<sup>50</sup> ayetinin ifadesiyle, istek ve arzularıyla ilahi mesaja karşı hareket edenler de olabilir.<sup>51</sup> Ayette yer alan *müsrifin* ifadesinin *kafirlerin* karşılığı olarak kullanılması,<sup>52</sup> israfın herhangi bir Müslümana yakışmayan bir tavır olduğunu göstermektedir.

Herhangi bir sınır tanımayan şeklindeki anlamıyla müsrif kavramını<sup>53</sup> Kur'ân'ın koyduğu ölçü ve kriterlere karşı sergilenen bir tavır olarak görebiliriz. "*Firavun'un ve ileri gelenlerinin kötülük yapmaları korkusu ile kavminin küçük bir bölümünden başkası Mûsa'ya iman etmedi. Çünkü Firavun o yerde zorba bir kişi idi. O*

<sup>44</sup> Müfredât, "Srf" md., s.337-338.

<sup>45</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, II, 262.

<sup>46</sup> İzutsu, s.233.

<sup>47</sup> En'âm, 6 / 141.

<sup>48</sup> Sâbûnî, III, 103.

<sup>49</sup> A'râf, 7 / 31.

<sup>50</sup> Şua'râ, 26 / 151.

<sup>51</sup> Ebu'l-Fadl b. el-Hasan Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân, Daru't-Takrîb*, (I-X), Kahire, 1958, VII, 369.

<sup>52</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Tefsiru'n-Neseî*, İstanbul: Daru'l-Esâd, 1993, IV, 850.

<sup>53</sup> Mevdudî, II, 356.

*gerçekten aşırı gidenlerdendi (müsriflerdendi)."*<sup>54</sup> Bu ayette yer alan müsrifler, hedeflerine varmak için zulüm gibi en uç işleri yapmaktan sakınmazlar. Çıkarlarının olduğu yerde tüm sınırları hiçe sayar ve kendilerini durduracak hiçbir had tanımazlar.<sup>55</sup> Nitekim onlar, ilahi mesaj karşısındaki vurdumduymaz tavırlarıyla aşırılığa devam etmişlerdir. *"Gerçekten elçilerimiz onlara hakikatin bütün delilleriyle geldiler, ama buna rağmen, onların çoğu yeryüzünde her çeşit aşırılığa meyletmeye devam ettiler."*<sup>56</sup> Ayet, peygamberlerin, insan ve toplum düzenine yönelik apaçık deliller (mucize/vahiy) getirmelerine rağmen, israiloğullarının pek çoğunun, bunlara karşı koyma ve ilahi mesajın aksini yapmaya devam etmelerini<sup>57</sup> *müsrifûn* kelimesiyle beyan etmiştir.

Kur'ân, müsrif kavramını, bir inanç kavramı olarak değil de, daha çok tüm insanların israf etme özelliklerini ele alan bir mahiyette de kullandığı görülmektedir. *"De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden (müsrif) kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz."*<sup>58</sup> Bu ayette yer alan, *müsrif kullar* ifadesi müminleri kuşatmakla birlikte<sup>59</sup> aynı zamanda tüm insanları da kapsamaktadır. İbni Kesir (774/1372)'in dediği gibi ayet sadece müminlere değil, tüm insanlara hitap etmektedir.<sup>60</sup> İlahi mesaja muvafakat edenler, zaman zaman israfa dalsalar da Kur'ân bunun, cehenneme götüren bir davranış biçimi olduğuna dikkat çekerek, onları uyarmaktadır: *"Hiç kuşkusuz aşırı gidenler (müsrifler) cehennemliklerin ta kendileridirler."*<sup>61</sup> Ayet, müsriflerin cehenneme gitmelerinin nedenini, dalalet ve tuğyan ile vahye karşı sergilenen aşırılıklardan kaynaklandığını göstermektedir.<sup>62</sup> Buna göre müminlerin bu tür yaklaşımlardan uzak kalmaları gerekmektedir.

Müsrif kavramı hakkında verilen bilgilerden hareketle onun hem dinî, hem ahlâkî, hem de ekonomik bir mahiyet arzettiği görülmektedir. Allah'ın koyduğu kural ve düzen sınırlarını aşan biri olarak Kur'ân'ın yüklediği anlamla müsrifler, haddi aşan insanlar olarak görülmektedir. İnanç bağlamında doğrudan herhangi bir gruba şamil olmadığı için, bu davranışı sergileyen herkesin müsrifler grubunda değerlendirilmesi mümkündür. İlahi mesajın,

<sup>54</sup> Yûnus, 10 / 83.

<sup>55</sup> Mevdudî, II, 356.

<sup>56</sup> Mâide, 5 / 32.

<sup>57</sup> Razî, XI, 167; Sâbûnî, III, 19.

<sup>58</sup> Zümer, 39 / 53.

<sup>59</sup> Sâbûnî, XIV, 63.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût, 1994, IV, 70-71; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 4134.

<sup>61</sup> Mü'min, 40 / 43.

<sup>62</sup> Sâbûnî, XIV, 82. Ayrıca bkz., Tâhâ, 20 / 127.

konulan düzen ve ilkelerde haddi aşır, israf etmeme emrini çığneyen müsrifler de takındıkları tavırlarla toplumun sosyal dengesini bozan tipler arasında yer almaktadır.

### 5. Zalim

Her varlık, yaratılış keyfiyetine göre kendine özgü bir takım haklarla donatılmıştır. Yaşam seyri ya da varlığı devam ettirme sürecinin otantikliği bu hakların korunması ve kullanılmasıyla doğru orantılıdır. Hakların kullanımı yahut korunması noktasında oluşabilecek gerek içsel, gerekse dışsal tüm engeller bir hukuk ihlali olarak kabul edilmektedir. Bir hak veya görevin ihlal edilmesine *zulüm*,<sup>63</sup> bu hak veya görevi ihlal eden şahsa da *zalim* denilmektedir.<sup>64</sup> İnsanlığın yaşam serüveninde bu tür ihlallerin hiç ardı arkası kesilmemiştir. Bunun için, belli zaman dilimlerinde tarihe müdahale eden vahiy, bu hakların kullanımı hususunda insanları uyarmıştır. Herhangi bir şeyi, eksiltme, artırma, yahut zaman ve mekanından saptırma yoluyla kendisine ait olan yerin dışına koyma ve haddi aşma anlamına gelen ve *zulüm* kökünden türeyen *zâlim* kavramı; genel anlamıyla Allah'ın koyduğu yasağı ihlâl eden kişi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>65</sup> Hangi inanca ait olursa olsun, amel bazında böyle bir eylemde bulunan kişiye zalim denilmektedir.

Zulüm kavramı, Kur'ân'ın menfi olgular silsilesinde ele aldığı en önemli kavramlar arasında yer almaktadır.<sup>66</sup> Daha çok ahlâk ve hukuk terimi olarak ön plana çıkan bu kavramın, inanç eksenli bir yönünün olduğu da bilinmektedir. Şu ayet bu duruma işaret etmektedir. *"Elbette ki şirk büyük bir zulümdür."*<sup>67</sup> İlahi mesajı kabullenmeyip, onun yerine başka sözler uyduranlar, zalim olarak nitelendirilmektedir. Zira zulüm genel olarak, bilgi ve inançta gerçeğin dışına sapmak, yanlış ve kötü olanı yapmak olarak tanımlanmaktadır.<sup>68</sup> Hak ve hakikate engel olmak, onun varlığının hayat bulmasına engel olmak zulümdür. *"Fakat onlardan zalim olanlar, sözü kendilerine söylenenden başkasıyla değiştirdiler."*<sup>69</sup> Yahudi alimleri ve dini liderleri Allah'ın kelamını (Tevrat'ı) sadece değiştirmek,

<sup>63</sup> Müfredât, "Zlm" md., s.471.

<sup>64</sup> Mevdudî, I, 65. Kavramlar için bkz., Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, VIII, 162; İbn Faris, *Mu'cemu'l-Lüğa*, III, 468; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 373; Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, 164; Ebu'l-Bekâ, "Zulüm" md., *Külliyât*, 594; Tehânevî, II,1152; Müfredât, "Zlm" md., s.471; İzutsu, s.221.

<sup>65</sup> Rağıb, "Zlm" md., s.537-538. Ayrıca bkz., Bakara, 2 / 229.

<sup>66</sup> Bkz., İzutsu, s.222.

<sup>67</sup> Lokmân, 31 / 13.

<sup>68</sup> Kur'ân Yolu, III, 411.

<sup>69</sup> A'râf, 7 / 162.

bozmak, yanlış yorumlamak ve kendi istedikleri gibi anlamak ve okumakla kalmayıp, metindeki kelimeleri de bile bile değiştirmişlerdir.<sup>70</sup> Kur'ân, onların ilahi mesaja karşı sergilemiş oldukları bu tavrı, *zalim* sözcüğüyle ifade etmiştir. Kur'ân, gerçeği bilip iman ettikten sonra, küfre dalanları da zalim olarak nitelendirmektedir. *“İman etmelerinden, Rasulün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”*<sup>71</sup> Bu ayete göre Yahudi bilginlerinin, zalim olarak nitelendirilmeleri, inkâra girip, Allah'a ve Rasulüne düşman olmaları<sup>72</sup> ve hakka engel olmalarından dolayıdır.

İnsan dahil her varlığa, kendi fitrî özelliğine göre davranılması gerekmektedir.<sup>73</sup> Varlığın fitratına uygun olmayan tüm davranış biçimleri zulüm olarak adlandırılmaktadır.<sup>74</sup> Bu durum, varlıklar arası kurulabilecek her türlü iletişim için de geçerlidir. Hal böyle olunca, Allah'ın elçisini yalanlayarak karşı koyanları da Kur'ân, zalim olarak isimlendirmektedir. *“Onların söylediklerinin hakikaten seni üzmede olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar fakat, o zalimler açıkça Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar.”*<sup>75</sup> Müşrikler, bu ithamlarıyla hem Hz. Peygamber'e haksızlık etmelerinden, hem de Allah'ın ayetlerini inkâr etmelerinden dolayı, zalimlikle nitelendirilmişlerdir.<sup>76</sup> Bunun için zulüm, hak ve hakikate karşı yapılan büyük bir haksızlık ve nankörlüktür. Hal böyle olunca sadece Allah'ı ve kitabını inkar değil, O'nun emir ve yasaklarına aykırı hareket etmek de zulümdür. Nitekim, *“Eğer bu ağaçtan yerseniz, her ikinizde kendinize kötülük eden zalimlerden olursunuz,”*<sup>77</sup> ayetinin ifadesiyle Hz. Adem ile Hz. Havva, konulan yasağı ihlal etmelerinden dolayı zâlim olarak adlandırılmışlardır.<sup>78</sup> Burada ifade edilen zulmün, inanç ve itikatla bir alakasının olmadığı malumdur. Ancak, kendilerine yapmış oldukları haksızlıktan dolayı zalimlikle nitelendirilmişlerdir.<sup>79</sup>

Sonuç itibariyle kim ve hangi inançtan olursa olsun haksızlık yapan ve

<sup>70</sup> Bkz., Mevdudî, I, 88.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân, 3 / 86.

<sup>72</sup> Sâbûnî, II, 36; Mevdudî, I, 277.

<sup>73</sup> Kur'ân, insanın tüm yaratılış özelliklerini fitrat olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, fitratın; insana insan olma hasebiyle hükmeden kanunlar, onun bütün özelliklerini ve beşerî tabiatını oluşturan şeyler, olduğu hususunda bkz., Talip Özdeş, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Ankara 2005, s.77.

<sup>74</sup> Bkz., Mevdudî, I, 65.

<sup>75</sup> En'âm, 6 / 33.

<sup>76</sup> Neseî, II, 332.

<sup>77</sup> Bakara, 2 / 35.

<sup>78</sup> Zemahşerî, I, 131; Sâbûnî, I, 37.

<sup>79</sup> Bu hususta bir diğer ayet için bkz., A'râf, 7 / 23.

olması gerekene engel olan herkesin zalimler grubunda yer aldığı görülmektedir. *“Kendisine Rabbinin mesajları hatırlatıldığında onlara sırtını dönenen daha zalim kim olabilir?”*<sup>80</sup> şeklinde zulmün, vahye karşı bir hareket biçimi olduğunu beyan eden ayetler, onun nedenli çirkin bir iş olduğunu beyan etmeye yöneliktir. *“Kim düşmanlık ve haksızlık (zulüm) ile bunu (haram yemeyi ve öldürmeyi) yaparsa (bilsin ki) onu ateşe koyacağız.”*<sup>81</sup> Bir önceki ayet bağlamında müminlere hitap eden bu ayet, onları zulümden sakındırmaktadır. Böyle olmakla birlikte sakınmayıp sosyal dengeyi bozan düşmanlık ve zulüm eyleminde bulunanların mümin de olsalar cezalandırılacakları vurgulanmaktadır.

## 6. Kazip

Genel olarak doğru olan herhangi bir şeyi yalanlayan, yalancı ve sözü doğru olmayan anlamına gelen kâzib kavramı;<sup>82</sup> Kur’ân-ı Kerim’de kullanıldığı hemen her yerde yalan, yalanlama ve yalancı anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>83</sup> Kur’ân’ın en fazla yerdiği hususların başında yalanlama ve yalancılık meselesi gelmektedir. Yalanın her türlüşü yasaklanmakla birlikte, yalanlamanın derecesi, yalanlanan şeyin mahiyetine göre değişebilmektedir. Kazipliği (yalancılığı); yalanlamak/yalan saymak ve yalan söylemek olarak iki şekilde tasnif etmek mümkündür. Hangi kategoride yer alırsa alsın, her inkârcının başvurduğu hareketin arka planında bir yalanlama söz konusudur. *“Allah’ın ayetlerine inanmayanlar, ancak yalan uydurmaktadırlar. İşte onlar yalancıların ta kendileridir.”*<sup>84</sup> Ayetin ifadesiyle kazipliğin, Allah’ın ayetlerini inkâr edenlerin bir vasfı olduğu görülmektedir.<sup>85</sup> Bu durumdaki yalancının, ancak imansız olması gerekir.<sup>86</sup> Nitekim başka bir ayette de ayetleri yalanlamak, onları inkâr etmekle aynı kategoride değerlendirilmektedir. *“Onu (Nûh’u), ayetlerimizi yalanlayan (inkâr eden) kavimden koruduk. Gerçekten onlar fena bir kavim idi; bu yüzden topunu birden boğuverdik.”*<sup>87</sup> Bu ayetlerde görüldüğü gibi, yalanlama, inkâr etmekle aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>88</sup>

İnkâr etme anlamında kullanılan *kizb* kavramının, bazen insanlar için

<sup>80</sup> Secde, 32 / 22; Zümer, 39 / 32.

<sup>81</sup> Nisâ, 4 / 30.

<sup>82</sup> Râğıb, “Kzb” md., s.643.

<sup>83</sup> *“Ayetlerimizi yalanlayanlar ve kibirlenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlar ateş ehlidir. Onlar orda ebedi kalacaklardır.”* (A’râf, 7 / 36)

<sup>84</sup> Nahl, 16 / 105.

<sup>85</sup> Neseî, II, 622.

<sup>86</sup> Krş., Sâbûnî, VII, 43.

<sup>87</sup> Enbiyâ, 21 / 77.

<sup>88</sup> Krş., Neseî, III, 743; Sâbûnî, IX, 18.



ahlâkî bir eksikliğin ifadesi olarak kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim, “Yusuf, ‘O benden arzusunu elde etmek istedi’ dedi. Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: ‘Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa kadın doğru söylemiştir, o (Yusuf) yalancılardandır.’”<sup>89</sup> Bu ayette yer alan, ‘kâzibîn-yalancılar’ ifadesi, vuku bulan bir hadiseyi olduğu gibi anlatmayıp saptıranlar için öngörülen bir nitelemedir. Zira ayette bahsi geçen Yusuf (as) için inkârî anlamda bir yalancı nitelemesi söz konusu değildir. Ama onun da sıradan bir beşer olması hasebiyle, yalan söyleyebilecek bir yönünün olabilme ihtimali bulunabilmektedir. Fakat, her ne surette olursa olsun, doğruluk temelleri üzerine bina edilen Kur’ân’ın, yalan ve yalancılığı tasvip etmesi de elbette mümkün değildir. “Dillerinizin yalan yere nitelendirmesi dolayısıyla: ‘şuna helal, buna haram’ demeyin. Çünkü Allah’a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Allah’a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa ermezler.”<sup>90</sup> Bu ayette, yalan tahkir edilerek, dil alışkanlığı haline getirilmesinden müminler men edilmektedir.<sup>91</sup> Zira dil alışkanlığı da olsa, sonuçta helali haram, haramı da helal sayarak ilahi hükmün değiştirilme ihtimali söz konusudur.<sup>92</sup>

Sonuç itibariyle Kur’ân’a göre, yalan söylemenin, insanları zulme, zulümün de küfre götüren bir davranış biçimi olduğu söylenebilir.<sup>93</sup> Nitekim, yalancılık pek çok ayette, zulüm, inkâr ve iftira ile birlikte kullanılmaktadır. “İnkâr edip ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte onlar cehennemliklerdir.”<sup>94</sup> Kur’ân-ı Kerim, kazib kavramını daha çok, Allah’ın ayetlerini, peygamberleri, hak ve hakikati, ahiret hayatını yalanlayanlar için kullanmaktadır. Konuyla alakalı olan ayetlerin muhtevasında, Allah’tan ve Kur’ân’dan yüz çevirenler, peygamberlerle alay edenler, müminlere düşmanlık edenler, zalimler, kâfirler, müşrikler ve münafıklardan bahsedildiği görülmektedir. Bu yönüyle yalancılığın, tüm olumsuz davranış biçimlerini beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu durum da, yalancılığın toplum düzeni açısından ne kadar zararlı olduğunu ortaya koymaktadır.

## 7. Müfteri

Kur’ânî kullanımda *iftira* ya da *müfterî* kavramlarının, sosyokültürel grup içerisinde, özellikle zalim ve kazib kavramlarıyla zaman zaman birlikte

<sup>89</sup> Yûsuf, 12 / 26.

<sup>90</sup> Nahl, 16 / 116.

<sup>91</sup> Neseî, II, 625.

<sup>92</sup> Âl-i İmrân, 3 / 94

<sup>93</sup> Zümer, 39 / 32. Ayrıca bkz., Bakara, 2 / 39; Kamer, 54 / 3, 9, 42; Nahl, 16 / 113.

<sup>94</sup> Bakara, 2 / 39. Kamer, 54 / 3, 9, 42.

kullanıldıkları görülmektedir. Toplum düzeninin bozulmasında müfterinin, geride sayılan insan tiplerinden farklı olmadığını söylemek mümkündür. *Fry* kökünden, iftira atan ve kara çalan anlamındaki *müfteri* kavramı, sözcük ve muhtelif kipler yönünden Kur'ân'da altmış yerde geçmektedir. *Bühtan*, *ifk* ve *ramy* kelimeleri de Kur'ân'daki kullanımlarıyla iftira atmak anlamında, *müfterî* kavramı ile eş anlam taşımaktadırlar.<sup>95</sup> Birey ve toplum değerlerini temelden sarsan bu gayr-i insani yaklaşımın, Kur'ân tarafından kabul görülmesi mümkün değildir. “*İnanan erkek ve kadınları yapmadıkları bir şeyden ötürü incitenler, şüphesiz iftira etmiş ve apaçık bir günah yüklenmiş olurlar.*”<sup>96</sup> Kur'ân'ın çok açık bir şekilde karşı çıkmasına rağmen, iftiranın bir toplum problemi olarak her süreçte devam ettiği bilinmektedir. Bir ahlâk problemi olarak da karşımıza çıkan iftiranın, yukarıda sayılan olumsuz davranışlar gibi hem ulûhiyet, hem de beşeriyet boyutları bulunmaktadır. Kavram, “*Artık bundan sonra kim Allah'a iftira ederse (yalan uydurursa), işte onlar zalimlerin ta kendileridirler,*”<sup>97</sup> mealindeki bu ayette, ulûhiyete yönelik bir kullanım niteliği taşırken, başka bir ayette, bir kimseye herhangi bir hususta atılan iftira anlamında da kullanılmıştır.<sup>98</sup>

İftira kavramının Kur'ân'daki kullanımlarında, birini onda olmayan bir şeyle vasıflandırma, yalanlama, yalan söyleme, inkâr, şirk ve zulüm anlamlarına geldiği görülmektedir. “*Artık, Allah'a karşı yalan uydurandan veya onun ayetlerini yalanlayandan daha zalim kimdir?*”<sup>99</sup> İftira edip, Allah'ın ayetlerini yalanlamakla onlar, aynı zamanda vahyi inkar etmektedirler. Yani iftira etmek, aynı zamanda Allah'ın ayetlerini inkar etmeyi de beraberinde getirmektedir. Müfteriler, hoşlarına gitmeyen şeyleri Allah'a isnad edip, sanki karşılarında bir insan varmış gibi davranarak, O'nun mesajlarını hiçe saymaktadırlar.<sup>100</sup>

Kur'ân'a karşı koyanların kullandıkları metotlardan birinin, iftiraya müracaat etmek olduğu söylenebilir. Bunlar, Allah'a ve kitabına ait olan hususiyetleri, iftira yoluyla değiştirebileceklerini zannetmektedirler. “*Yalan sözlerle Allah'a iftira edenden veya O'nun ayetlerini yalanlayandan daha zalim kim vardır?*”<sup>101</sup> Bu ayette, Allah'a atılan iftiranın, O'nun dışında tapınmaya değer

<sup>95</sup> Nisâ, 4 / 112; Nûr, 24 / 23-24.

<sup>96</sup> Ahzâb, 33 / 58.

<sup>97</sup> Âl-i İmrân, 3 / 94.

<sup>98</sup> Mümtehine, 60 / 12. İlgili ayette yer alan *iftirâ* kavramı iki şekilde yorumlanmıştır: *Birincisi*, bir kadının başka bir kadın hakkında iftirâ atıp bunu yaymaya çalışması, *ikincisi* ise, bir kadının, başkasından edindiği gayrimeşru çocuğunu, kocasına nispet ederek, ailesinin içine sokmasıdır. Bkz., Mevduû, VI, 257.

<sup>99</sup> Yûnus, 10 / 17.

<sup>100</sup> Neseî, II, 479.

<sup>101</sup> En'âm, 6 / 21.

ortaklar bulunduğuna yönelik bir iddia şeklinde olduğu bildirilmektedir.<sup>102</sup> Bunlar, vahyin davetine karşılık tepkilerini, mesajı yalanlama iftirasıyla göstermektedirler. “İslam’a davet olunduğu halde Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalim olan kimdir?”<sup>103</sup> Bu ayette, ilahi mesajın davetine iftira kabilinden bir karşı koyuş söz konusudur. Hz. Peygamber, Allah’ın mesajlarını okuyarak onları İslam’a davet ediyor ama onlar, onun uydurmasıdır, diye iftira ederek karşı çıkıyorlar. “Yoksa, ‘Onu (Kur’ân’ı) kendisi uydurdu’ mu diyorlar?”<sup>104</sup> mealindeki bu ayette olduğu gibi müşriklerin ikide bir, Kur’ân’ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğuna dair söyledikleri sözler, daha çok bu kavramla ifade edilmiştir.<sup>105</sup> Bu da değişik ithamlarla gerçeği saptırıp tahrip etme açısından iftiranın olumsuz etkisini gözler önüne sergilemektedir.

Hiçbir insan, özellikle de bir mümine hiç yakışmayan bu yaklaşımın yer yer Müslümanlar arasında eylemsel bir hal aldığı da bilinmektedir. “(Peygamber’in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur.”<sup>106</sup> Hz. Peygamber’in bir askerî seferinde Hz. Aişe validemize çirkin iftirayı atanın, o sefere katılan askerlerden biri (Mıstah) olduğu bilinmektedir.<sup>107</sup> Peygamber’in bile aile düzenini tahrip eden bu olaya damgasını vuran iftira olgusu Kur’ân’ın yer verdiği, sosyal dengeyi bozan faktörler arasında yer almaktadır. Böylece, inanç farkı söz konusu olmaksızın Müslüman ya da gayrimüslim kimliği taşıyan herkesin bu tür eylemlerde bulunma ihtimalinin olduğu görülmektedir. Hal böyle olunca, kimlik ve etiketi ne olursa olsun iftira atanlar (müfteriler), sosyal yapıyı tahrip eden olumsuz insan tipleridirler.

### Sonuç

İnsan hayatının yönlendirilmesinde din ve inanç sistemleri gibi, sosyal çevre ve kültürün de yadsınmaz bir rolü vardır. Toplum kültürünün birey ya da toplum üzerindeki etkisi, toplumun sosyokültürel yapısına göre değişkenlik arz etmektedir. Sosyokültürel birikimin arka planında örf, adet, gelenek ve görenek gibi unsurlar etkili olsa da bunun, muhtelif din ve inanç sistemlerinden tamamen bağımsız olduğu da düşünülemez. Bu makalede tahlil edilmeye çalışılan insan tiplerinin sahip oldukları bir inanç ve anlayışın olması muhtemeldir. Amelî konular olsa da bunları itikat bağlamından tamamen koparmak mümkün

<sup>102</sup> Mevdudî, I, 539.

<sup>103</sup> Saff, 61 / 7.

<sup>104</sup> Hûd, 11 / 13.

<sup>105</sup> Yûnus, 10 / 38.

<sup>106</sup> Nûr, 24 / 11.

<sup>107</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esbâbu Nüzûli’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye 1991, s.328-332.

değildir. Zira her sosyokültürel eksenli yaklaşımın, bir inanç yönünün olması da muhtemeldir. Böyle olsa da ilgili kavramlar, amelî oluşumlar olarak değerlendirilmişlerdir.

Makalede sosyokültürel eksenli oluşumlar olarak tasnif edilmeye çalışılan olumsuz insan tiplerini tasvir ederken Kur'ân bunları, bazen gayrimüslim çevrelerden örnekler vererek tanıtmaya çalışmıştır. Bunların, zaman zaman inanç eksenli grupların sergiledikleri tutum ve davranışlar olarak tasvir edilmesi, bunların bir inanç sistemini oluşturdukları anlamına gelmemelidir. Zira, fık, kizb, cürüm, israf ve iftira gibi fiiller, doğrudan inançtan değil, herhangi bir inanç ve anlayışa mensup kişilerin iş ve eylemiyle ortaya çıkan amelî olgulardır. Bu fiiller, sadece gayrimüslimler tarafından değil, tasvip edilmemekle birlikte İslamî kimlik taşıyan insanlar tarafından da yapılmaktadır. Bu noktadan hareketle bu tür eylemler, din, inanç ve anlayıştan ziyade, sosyokültürel olgular olarak değerlendirilmektedir. Bunlar din ve inançtan ziyade, iş ve eylem olarak insanların yaşam biçimi ve hayat tarzlarını ifade etmektedir. Netice itibariyle bu yaklaşımlar, din ve inanç ayrımı gözetmeksizin, tüm insanların sergilemiş oldukları olumsuz tutum ve davranışlardır. Aynı inanç ve anlayışa sahip olmasalar da, insanlar, zaman zaman aynı iş ve eylemi yapabilmektedirler. Yani müfsid, müsrif, mücrim, müfteri, kazip ve zalim olanlar sadece gayrimüslimler değildir. Aynı davranışları sergilemeleri durumunda İslamî kimlik taşıyanların da müfsid, müsrif, mücrim, müfteri, kazip ve zalim olmaları mümkündür.

Müslüman kimliğiyle herhangi bir insanın bu olumsuz fiilleri işlemesi doğru değildir. Çünkü hiçbir Müslümanın, vahyin dışındaki olgular (vahyin reddettiği tutum ve davranışlar) arasında yer alması mümkün değildir. Sosyokültürel oluşumlar olarak tahlil edilmeye çalışılan bu gruplar İlahî değil, beşeri his ve duygularla bir takım nefsanî dürtülerin tezahürü olarak ortaya çıkmışlardır. Bu vasıf ve duygularla Müslümanların da zaman zaman bu eylemleri yaptıkları görülmektedir. Yani ilgili hususlar, sadece gayrimüslimler tarafından değil, Müslümanlar da dahil, ahlakî zaafiyeti bulunan tüm insanlar tarafından işlenebilmektedir. Geride de ifade edildiği gibi Kur'ân'ın, amel bazındaki bu yanlış tutum ve davranışları daha çok, gayrimüslim şahsiyetler üzerinden örneklendirmesi oldukça düşündürücüdür. Onun böyle bir metod kullanması, böylesi olumsuz davranışların Müslümanlara yakışmayacağını vurgulamak amacını gütmektedir. İslamî kimlik taşıyan insanların olumsuz tutum ve davranışlar sergilemesi, onların inandıkları değerlerle ters orantılıdır. Onlar, beşerî his ve duyguların bulunduğu olumsuz davranışlara yakın oldukları sürece dinî ve evrensel değerlerden uzaklaşmış, onlara uzak oldukları sürece de

inandıkları değerlere yaklaşmış olacaktırlar.

Sosyal yaşamdaki sapma ya da sapkınlık, var olanı fitrat ve amacı dışında kullanmak demektir. Makale çerçevesinde ele alınan olumsuz davranışların hepsi, insan fitratına terstir. Bu fiiller farklı insanlar tarafından işlense de, dünyanın hiçbir yerinde bunların meşru olduğunu iddia eden bir anlayış söz konusu değildir. Yaratılış özelliklerine aykırı hareket ve davranışlar, önce varlığın kendisinde (failinde) tahribat ve bozulmaya neden olacak, daha sonra da genişleyerek doğal dengeyi altüst edecektir. Kur'ân'a göre Allah, insanı bir fitrata göre yaratmıştır ve Onun yaratmasında hiçbir değişiklik yoktur. İnsan fitratındaki değişmez özellikleri, birbirinden farklı negatif tutum ve davranışlarla bozmaya çalışanlar, hem Allah'ın değişmez ilkesini değiştirmeye, hem de insanlığın bozulup çözümlenmesine ve de çökmesine neden olmaktadır.

### Kaynaklar

- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992, I-VIII.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, (mhtsr-thk: Muhammed Ali es-Sabunî), Beyrut: Daru'l-Kelâm, 1408/1998, I-IV.
- el-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l-A'yün*, Beyrût 1987.
- Cürcanî, Allame Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Daru'r-Reşâd, Kahire, tsz.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, (trc: Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, I-II.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemu fi'l-Mustalahati ve'l-Furûku'l-Luğaviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1412/1992.
- el-Ferahidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1408/1988, I-VIII.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekayisu'l-Lüğa*, (thk: abdusselam Muhammed Harun), Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1411/1991, I-VI.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, (nşr: Derviş el-Cüveydi), Beyrut, 1415/1995.
- İbn Kesîr, el-Hafız İmadu'd-Din Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kuraşiyi ed-

- Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût, 1994.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce*, I-II, İstanbul, 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru's-Sâdır, 1414/1994, I-XV.
- İsfehanî, Râğıb, *el-Mmüfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyin b. el-Hasan, *Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990, I-XXXII.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (trc: Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, tsz.
- Karagöz, İsmail, "Mücrim" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kelpetin Arpaguş, Hatice, "Mücrim" md., *DİA*, (XXXI), İstanbul, 2006.
- Kırca, Celal, "Mücrim" md., *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Haz. Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş), Ankara: DİB Yayınları, 2006, I-V.
- Kutlu, Sönmez, *Din Anlayışında Farklılaşmalar*, Ankara, 2003.
- Mevdudî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (trc: Ahmed Asrar), İstanbul: Pınar Yayınları, 1985, I-III.
- \_\_\_, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (trc: Komisyon), (Yeni şfak), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, I-VII.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1993, I-IV.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Tefsiru'n-Nesefî*, İstanbul: Daru'l-Esâd, 1993, I-IV.
- Özdeş, Talip, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Ankara: Fecir Yayınları, 2005.
- Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, yy., 1400/1980.

- Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992, I-XII.
- Tabersî, Ebu'l-Fadl b. el-Hasan, *Mecmeu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân, Daru't-Takrîb*, (I-X), Kahire, 1958.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafı Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I-II.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, İstanbul, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık" md., *DİA*, (XII), İstanbul, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (sdlş: Mehdi Ali Seçkin), İstanbul: Bedir Yayın Evi, 1993.
- Zemahşerî, el-İmam Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücuhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I-IV.





**GAZETELERDEKİ “DKAB DERSİ TEMEL HAK VE  
ÖZGÜRLÜKLERE AYKIRIDIR VE OKUL PROGRAMLARINA BU  
DERSİN KONMASI DİNİN POLİTİKAYA ALET EDİLMESİNE  
NEDEN OLUYOR” GÖRÜŞÜNÜN DEĞERLENDİRİLMESİ\***

**Ramazan DİLER\*\***

**Öz**

Bu çalışmada, 2003-2006 yılları arasında Türkiye’de çıkan günlük gazetelerin içerisinden Cumhuriyet, Milliyet, Yeni Şafak ve Zaman örneklem olarak seçilmiş; DKAB Dersi ile ilgili yazılar incelenmiştir. İncelenen gazete yazılarında DKAB Dersi ile ilgili yazılar temalara ve kategorilere göre sınıflandırılmıştır. Bu kategorik sınıflandırmaya göre yazıların içerik analizi yapılmış, analiz sonuçlarına göre değerlendirilmiştir. Gazete yazılarında DKAB Dersinin statüsüne ilişkin tartışmaların yer aldığı görülmüştür. Bu tartışmalar ağırlıklı olarak DKAB Dersinin statüsünü konu edinmiştir. Tartışmaların çoğunda, DKAB dersinin statüsünün “DKAB dersi devletin temel niteliklerine aykırıdır” bağlamında ele alındığı görülmüştür. Bununla birlikte DKAB Dersi statüsünün temel hak ve özgürlüklere aykırı olduğu ve okul programlarına DKAB Dersinin konmasının dinin politikaya alet edilmesine neden olduğu ileri sürülmüştür. Bu makalede bu görüşleri ele alan yazılar din eğitimi bilimi açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** DKAB Dersi, Temel haklar, özgürlükler, politika.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 08.09.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 15.10.2017

Bu makale 2011 tarihinde, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yapılmış olan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleriyle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi (2003-2006)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ramazan.diler@gop.edu.tr.

## **EVALUATION OF VIEW THAT "DKAB COURSE OPPOSITE BASIC RIGHTS AND FREEDOM AND THAT DKAB COURSE IN SCHOOL PROGRAM CAUSES THE RELEVANT POLITICAL" IN PRESS**

### **Abstract**

In this study, , Cumhuriyet, Milliyet, Yeni Şafak and Zaman published between 2003-2006 were chosen as a sample among the Turkish daily newspapers; articles related religious lesson of the in these journals were studied. Articles were classified according to themes and categories. According to this categorical classification content analysis was performed and it was evaluated. It was seen that arguments about the status of religious culture and ethics course, program and teachers were taken place at newspaper articles. This discussion is mainly subjected to the status of DKAB course. In the majority of the discussions, it has been seen that the status of the DKAB course is considered in the context of "the DKAB course is contrary to the basic qualities of the state". However, it has also been argued that the status of DKAB course opposites basic rights and freedoms and that DKAB course in school program causes the relevant political. The writings addressing these views in this article were evaluated in terms of religious education.

**Key Words:** DKAB Course, basic rights, freedom, politics.

### **Giriş**

Gazeteler günün önemli bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Gazeteler okuyucusunu güncel haberler, olaylar konusunda bilgilendirmenin yanı sıra yönlendirmektedir. Bu anlamda gazetelerin okuyucular üzerinde önemli etkiler yarattığı söylenebilir.

Ülkemizde farklı siyasi, fikri, ideolojik vb. düşünceler çerçevesinde yayın yapan gazetelerin varlığı bilinmektedir. Gazetelerin farklı kulvarlarda yer alması, olay ve olgular hakkında farklı yaklaşımlar sergilemesini de beraberinde getirmektedir. Bu, onların yayın politikasını, siyasi düşüncesini, dünya görüşünü, oluşturmak istedikleri insan tipini yansıtmaktadır. Bu anlamda ülkemizdeki ulusal düzeyde yayın yapan gazetelerin okullardaki DKAB Dersi, özelde DKAB dersinin statüsü ile ilgili yaklaşımlarının tespit edilmesi araştırmaya değer bir konudur.

### **1.1 Yöntem**

Bu çalışma, belirlenen dönemde ulusal gazetelerde konuyla ilgili yazıları

tespit etmeyi, yazıların hangi noktaları konu edindiğini ve hangi noktalarda yoğunlaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı, bu betimsel bir çalışmadır. Çalışmada, doküman (gazete) taraması yapılmıştır.

Bu çalışmada gazete taraması internet üzerinden yapılmıştır. İlgili gazetelerin 2003-2006 yılları arasındaki sayıları internet arşivinden taranmıştır. Gazete taraması, gazete arşivlerinin detaylı arama motoru kullanılarak yapılmıştır. Arama motoruna 01.01.2003 ile 31.12.2006 tarihleri arasında olmak koşulu ile “Din Kültürü Ahlak Bilgisi”, “Din Dersi”, “Din Eğitimi”, “Din Öğretimi”, “Dinî Eğitim”, “Ahlak Eğitimi”, “Dinsel Eğitim” kavramları kullanılarak arama gerçekleştirilmiştir.

Tarama işlemi sırasında bir takım aksaklıklar söz konusu olmuştur. Zaman Gazetesi'nin arama motoru ayrıntılı arama yapmaya uygun olmadığı ve çok yavaş çalıştığı için söz konusu gazete ancak “Din Kültürü Ahlak Bilgisi” ve “Din Dersi” kavramları üzerinden taranabilmiştir. Aynı şekilde Milliyet Gazetesi'nin de arama motoru zaman zaman açılmamıştır. Bundan dolayı bu gazete de sadece “Din Kültürü Ahlak Bilgisi” ve “Din Dersi” kavramları üzerinden taranabilmiştir.

### 1.2 Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evreni Türkiye’de çıkan günlük ulusal düzeyde yayın yapan gazetelerdir. Türkiye’deki ulusal gazetelerin örnekleme olarak da Cumhuriyet, Milliyet, Yeni Şafak ve Zaman gazeteleri seçilmiştir. Bu örneklem, ön inceleme ile elde edilen genel bilgiler ile, gazetelerin o dönemde, toplumdaki algılanma biçimi, sahip olduğu yayın politikaları, dünya görüşleri göz önüne alınarak seçilmiştir. Buna göre Cumhuriyet’in “sol” görüşün en önemli temsilcileri arasında yer aldığı söylenebilir. Yayın politikaları bakımından Zaman Gazetesi'nin dinî ve biraz politik; Yeni Şafak'ın ise dinî-politik bir çizgide olduğu ileri sürülebilir. Milliyet Gazetesi'nin çizgisinin diğer üç gazeteye göre daha liberal; fakat “sol” düşünceye de yakın olduğu düşünülmektedir.

### 1.3 Sınırlılıklar

Araştırma 2003-2006 yılları arasında ulusal gazeteler evreninde, gazete örnekleminin internet sayfalarında, ilköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi ile ilgili yer alan haber, yazı, makale, röportaj vb. deki yazıları değerlendirmekle sınırlı tutulmuştur. DKAB Dersi ile ilgili gazete yazılarının içerik analizi yapılırken yalnızca metinler, gerekçeleri ile analiz edilip değerlendirilmiştir. Gazetelerde ilgili yazıyla birlikte yer verilen başka öğeler değerlendirilmemiştir. Bu çerçevede gazete yazısının resim veya görsel öğelerle

desteklenip desteklenmediği; bu görsel öğelerin yazıya yansız, olumlu veya olumsuz nitelik katıp katmadığı üzerinde durulmamıştır. Çalışmada sözü edilen yılların dışına çıkılmamış, gazetelerin sonraki yıllarda farklılaşan yayın politikaları göz önüne alınmamıştır. Bunun yanında yaygın ve mesleki din eğitime ilişkin yazılara da yer verilmemiştir.

## 2. GAZETELERDE DKAB DERSİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Gazetelerde DKAB Dersine ilişkin yazılar ağırlıklı olarak DKAB Dersinin statüsüne, programına ve öğretmenine ilişkin tartışmalar olmak üzere üç tema altında ele alınmıştır. Ancak makalenin kapsamı gereği konu sınırlandırılmıştır. Bu nedenle gazete yazılarında DKAB Dersinin statüsüne ilişkin olarak “DKAB Dersi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır.” ile ilgili yazılar değerlendirilmiştir.

### 2.1. “DKAB Dersi Temel Hak ve Özgürlüklere Aykırıdır.” Görüşü

DKAB Dersinin temel hak ve özgürlüklere aykırı olduğunu ileri sürerek okul programında bu derse yer verilmemesi gerektiğinin ileri süren görüşler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 1.** “DKAB Dersi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır.” görüşü”nün gazetelere dağılımı

| Gazete     | DKAB Dersi çokkültürlü toplum yapısına aykırıdır. | DKAB Dersi evrensel hukuk sözleşmelerine aykırıdır. | Toplam |
|------------|---|---|--------|
| Cumhuriyet | 16  | 4   | 20     |
| Milliyet   | 2   | 9   | 11     |
| Yeni Şafak | 1   | 1   | 2      |
| Zaman      | 1   | 0   | 1      |
| Toplam     | 20  | 14  | 34     |

Tabloya göre “DKAB Dersi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır.” kategorisi Cumhuriyet Gazetesi’nde 20, Milliyet’te 11, Yeni Şafak’ta 2 ve Zaman Gazetesi’nde ise bir kez yer almıştır. Tablodan hareketle Milliyet ve Cumhuriyet’in bu dersi temel hak ve özgürlüklere aykırı bulma eğiliminde olduğu söylenebilir.

“DKAB Dersi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır.” görüşü “DKAB Dersi çokkültürlü toplum yapısına aykırıdır.” ve “DKAB Dersi evrensel hukuk

sözleşmelerine aykırıdır.” başlıkları altında ele alınmıştır.

### 2.1.1. “DKAB Dersi Çokkültürlü Toplum Yapısına Aykırıdır.” Görüşü

Tablo 1’e göre “DKAB Dersi Çokkültürlü Toplum Yapısına Aykırıdır.” kategorisi Cumhuriyet’te 16, Milliyet’te 2, Yeni Şafak ve Zaman’da ise birer kez yer almıştır. Bu kategorinin çeşitli alt kategorileri şöyle ifade edilmiştir: “Aleviler zorunlu DKAB Dersi konusunda zorluklar çekmektedirler.”, “DKAB Dersi Alevilerin asimile olmasına neden olur.”, “DKAB Dersi kimlik bunalımına neden olur.”, “DKAB Dersi ayrımcılığa neden olur.”

“DKAB Dersi çokkültürlü toplum yapısına aykırıdır.” kategorisi ile ilgili gazetelerde ileri sürülen bazı görüşler şöyledir:

*“Zorunlu din dersine isyan ediyorum. İlköğretimdeki çocuklara zorunlu din dersinin bir gereği olarak Sünni namazının nasıl kılınacağı öğretiliyor ... Yani çocuk daha ailesinin dinini öğrenmeden Sünniliğe ilk adımını atıyor. Bu durum her yönüyle büyük sorunlar, sakıncalar yaratıyor. Bir arkadaşım, zamanı gelip de Alevi namazını çocuğuna öğretmek istediğinde, çocuk 'Ya baba, ben namaz öğrendim, kaç kere öğreneceğim' diye sormuş. Alın size annesinden babasından farklı, Sünni bir çocuk.*

*Bu durum anne ve babada, dindar olsalar da olmasalar da büyük bir psikolojik yıkıma neden olduğu gibi, çocukta da bir kimlik bunalımı yaratmaz mı? Yoksa zorunlu din dersinin amacı bu yıkımı yaratmak mı?*

*...Hani din ve vicdan hürriyeti? Nerede kaldı kültürlere saygı? Bir 'dinkırım' değil midir bu? Azıcık da olsa demokrasiden ve aydınlanmadan nasibini almış bir ülkede asimilasyon bu dereceye vardırılmamalıdır. Zorunlu din dersleri öğretim programlarından çıkarılmalıdır...” (Cumhuriyet/ Deniz SOM/ Basiret/ 09.12.2004)*

Bu yazıda DKAB Dersinin sünnî bir mezhep anlayışının konu edinildiği doktriner bir ders olduğu; Türkiye’de kendini alevî olarak gören vatandaşların çocuklarında kimlik bunalımı yaratabileceği, bu durumun çeşitli psikolojik yıkımlara neden olabileceği ileri sürülmektedir. Bundan dolayı bu dersin din ve vicdan özgürlüğüne aykırı, farklı kültürlere saygısızlık olduğu iddia edilmektedir. Asimilasyona neden olduğu için bu dersin okul programından kaldırılması istenmektedir.

*“Aleviler, temel hak ve inanç özgürlükleri bağlamında hiçbir iyileşme elde edemiyor. ... Yine de ''çocuklarına 'devlet zoruyla' din dersi verilmesinin 'tam bir zulüm ... olduğunu, ... bıkmadan söylemeye devam ediyorlar. ..” (Murtaza DEMİR/ AB, Alevilerin Derin Sorunlarını Neden Görmez?/ 09.09.2004)*

Bu yazıda, her öğrenciye DKAB Dersinin verilmesinin temel hak ve özgürlükler bağlamında alevî çocuklarına zulüm olduğu ileri sürülmektedir.

*"Bir başka tartışma konusu, yeni din dersi müfredatıyla öğrencilerin sınıfta aptes alıp, topluca camiye namaz dersine götürülmek istenmesi... Bu derslerde dinler tarihi ya da kültürü yerine hâkim mezhebin ibadet pratiklerinin öğretilmesi "ayrımçılık" değil midir?" (Milliyet/ Can DÜNDAR/ Anneanne, Babaanne ve Ayrımçılık Üzerine/ 07.06.2005)*

Bu yazıda, DKAB Dersinin içeriğinin dinler tarihi veya bir kültür dersi niteliğinde olması gerekirken içeriğin tam aksine bu derste belli bir mezhebin ibadetlerinin öğretildiği; bunun da toplumda ayrımçılık olduğu ileri sürülmektedir. DKAB Dersinin içeriği ile ilgili eleştiriler doktriner din eğitimi konusunda ele alınmıştır.

*"Zorunlu din dersi uygulamasına derhal son verilmelidir" dedi. Gümüş, Zorunlu din dersiyle ilgili açılan davanın, hem de ulusal mahkemede, kazanılması, Alevilerin yıllardır verdikleri mücadelenin hukuki düzlemde kabul edilmesi, zorunlu din derslerinin insan haklarına, ..., inanç özgürlüğüne, ... aykırı düştüğünün tescili anlamına gelmektedir" diye konuştu. (Yeni Şafak/ Yargıtay: Zorunlu din dersi olmaz/ 24.11.2006)*

Bu haberde, Yargıtay'ın DKAB Dersi ile ilgili verdiği karara atıfta bulunularak, bu dersin okul programından kaldırılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu yazıda dersin insan haklarına, inanç özgürlüğüne aykırı olduğu, bundan dolayı da Alevilerin bu dersle mücadele ettikleri belirtilmektedir.

"DKAB Dersi olmasın görüşü"nü iddia sahipleri, bu dersin doktriner olduğunu, dolayısıyla söz konusu dersin çok kültürlü toplum yapısına, bu toplumda yaşayan bireylerin beklentilerine, ihtiyaçlarına cevap veremediğini ileri sürmektedirler. Onlar bu dersin çok inançlı bir topluma belli bir inancının benimsetilmesi, o inancın pratiklerinin öğrencilere belletilmesi amacıyla yönelik olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre, farklı bir inancı benimsemiş diğer grupların (örneğin aleviler) çocukları bu dersi almak zorunda kalmaktadırlar. Bu durum, birlikte yaşama kültürünün geliştirmeye çalışan çok amaçlı toplum için bir problem yaratmaktadır.

Çokkültürlülük kavramı kültür kavramının farklı anlamlarından dolayı, tanımlanmasında tam bir belirlilik ve kesin sınırlar yoktur. Bu kavram karşılığında farklı ırk, dil, din ve ulusal gelenekleri içinde barındıran ifadeler de yer almaktadır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Oxford Advanced Learner's, (Aktaran: Nurullah Altaş) *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yay., 2003, s.13.

Dolayısıyla farklı yerlerde çokkültürlülüğün belirleyici unsur(lar)u farklıdır/farklı olmalıdır. Bu farklılığı anlamak için bu kavramı doğuran nedenlere bakılmalıdır.<sup>2</sup>

Türkiye’de yaşayan insanların farklı inanç ve kültür sahibi oldukları öteden beri bilinmektedir. Farklılıklara rağmen ülke insanının ortak kültür değerlerine sahip olduğu toplumsal bir gerçekliktir. Türk toplumunu oluşturan alt grupların farklılığı ve ortak değerleri Türkiye’deki çok kültürlü toplumun belirleyici unsurlarını kesin çizgilerle birbirinden ayırt edilmesini zorlaştırdığı ileri sürülebilir. Hatta bazılarınca Türk toplumunun çok kültürlü ve çok dinli bir toplum olmadığı<sup>3</sup> şeklinde düşünceler bile dile getirilebilmektedir. Örneğin ülkedeki mezhep farklılığı. Çok kültürlülüğün belirleyici unsuru olarak görülebilecek bu farklılığın batı toplumları kadar açık ve net olmadığı söylenebilir. Batıda mezhep kavramıyla kastedilen şey Türkiye’dekiyle aynı değildir. Bunun yanında Türkiye’deki toplum yapısının da Avrupa’daki toplumlardan din, mezhep, ırk, kültür vs açılarından daha az kozmopolit olduğu söylenebilir. Örneğin Türkiye’deki okullarda Avrupa ülkelerindeki gibi farklı milletlerden birçok öğrencinin birlikte eğitim görmesi çok sık rastlanan bir durum değildir.

Dünyada, çok kültürlü toplum yapısına sahip bazı ülkeler çoğulculuk, laiklik ve demokrasi anlayışları ve birikimleri ile genel eğitim konusunda farklı çözüm arayışları geliştirdikleri görülmektedir. Bu çözüm arayışları din eğitiminde kendini göstermektedir. Bunlar din eğitimi konusuna kendi tecrübeleri ve ülke gerçekleri doğrultusunda çözümler üretmişlerdir. Bu ülkelerin önemli bir kısmında, genel eğitimle birlikte din eğitimi problemi çoğulculuk kavramı etrafında yeniden ele alınmıştır. Bundan dolayı Avrupa’da bazı toplumlar çoğulcu sosyolojik görünümelerini dikkate alarak din öğretiminde çoğulculuk, ülkelerinin anayasal hukuki, tarihi, dinî, sosyo-kültürel yapıları çerçevesinde algılanmakta ve uygulanmaktadır.<sup>4</sup>

Dünyadaki bu farklı örnekler gibi Türkiye’nin de kendi çoğulcu yapısına uygun, toplumdaki din eğitimi ihtiyacına çözüm üretme sürecinin devam ettiği gözlenmektedir. Bugün ilk ve ortaöğretimde zorunlu DKAB Dersini okul programına koyması bu süreçteki önemli bir aşama olarak kabul edilebilir. Bu anlamda, bu dersin önemli bir işlevinin olduğu ileri sürülmektedir:

<sup>2</sup> Bkz. Altaş, *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, s.14-15, M. Şevki Aydın; Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yay., 2015, s. 13-14,

<sup>3</sup> Sönmez Kutlu, “Zorunlu Din Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşım ve Aleviliğin Müfredata Girmesi”, <http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205946> (Erişim tarihi: Mart.2010)

<sup>4</sup> Fazlı Arabacı, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (İstanbul, 28-30 Mart 2001)*, Ankara: MEB Yayınları, 2003, s.56.

*“Bu ders, eğitimin kültür aktarma işlevi çerçevesinde konulmuş bir kültür dersidir. Kültürün özellikle din boyutunun bu derste verilmesi öngörülmüştür. Kültür aktarımı bağlamında yer verilmiş bir ders olduğu için de herkese zorunludur.”<sup>5</sup>*

Toplumdaki din eğitimi ihtiyacına çözüm üretme süreci bağlamında, çok kültürlü toplum yapısının özellikleri gereği DKAB Dersinin Mezhepler üstü ve “din hakkında öğrenme” yaklaşımına sahip bir program anlayışına sahip olduğu düşünülmektedir. Bunun eğitim açısından önemi şöyle ifade edilmektedir:

*“bu yaklaşım okulun öğrettiği diğer her konu gibi din eğitimini de eleştirel sorgu ve pedagojik yeteneklere uygun hale getirip eğitim programının diğer konularıyla aynı kulvara koyar. Böyle bir din eğitimi en azından öğrencilerin genel bilgilerine katkıda bulunmayı amaçlar.”<sup>6</sup>*

Buradan hareketle çok kültürlü toplumun okulunun genel amaçlarına erişmede DKAB Dersinin önemli bir katkı yapabileceği söylenebilir. Örneğin genel eğitimin öğrencinin başkalarıyla iyi ilişkiler kurma becerisine yönelik hedeflerinin gerçekleşmesinde DKAB Dersinden yararlanılabilir.

Öğrencilerin sosyal beceriler kazanmasında din eğitiminden yararlanma düşüncesini başka ülkelerde de görmek mümkündür. Örneğin

*“İngiltere’de bu anlayışla yapılan din eğitimi, gençleri bilgili, sağlıklı eleştirel düşünme becerisine sahip, anlayışlı; içinde yaşadıkları dinî açıdan çoğulcu topluma empatik ve anlayışlı bir yaklaşım gösteren; sağlam ahlâkî değerleri olan ve doğru ahlâkî kararlar alabilme kapasitesine sahip, zengin bir ruhsal hayata kendileri sahip ya da başkalarının bu tür hayatlarına saygılı ve takdîrî yaklaşabilen bireyler olarak eğitmeyi hedeflemektedir”<sup>7</sup>*

Bu anlamda çocukların ve gençlerin, çoğulcu bir toplumda faaliyetlerini ve insan ilişkilerini sürdürebilmeleri için, farklı inanç gruplarıyla iletişimi geliştiren becerilere ihtiyaçları vardır.<sup>8</sup> Okullardaki DKAB Dersinden bu yönüyle yararlanılabilir. DKAB Dersi çokkültürlü topluma uyum sağlamada öğrenciye

<sup>5</sup> Muhammed Şevki Aydın, “Kuran Kursları ve İsteğe Bağlı Din Eğitimi”, <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/DIYANET/2007aylik/ocak/aylik/Diyamet.html> (Aralık 2009)

<sup>6</sup> John M. Hull “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, Çev: Didem NASMAN S. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003, s.17.

<sup>7</sup> Doğan, Recai, “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Programı Anlayışları 1924-1980”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003. s. 133.

<sup>8</sup> Kari Flornes, “Çoğulcu Toplumların Okullarında Zorunlu Din Öğretimi”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003, s. 118.



katkıda bulunabilir. Bundan dolayı okullardaki din dersleri, “çocukları ve gençleri sosyalleştirmek manasında bir öneme sahiptir. Bunun büyük medeni (toplumsal) değeri ve okul programında haklı bir yeri vardır... okullardaki din eğitimi çocukların kültürel normlara uyumunu gerçekleştirmek için eşsiz bir katkıya sahiptir.”<sup>9</sup>

Gazete yazılarındaki iddiaların aksine okullardaki DKAB Dersi programlarında “doktriner din eğitimi” değil “mezhepler üstü”, “din hakkında öğrenme” ve “dinler arası açılımlı din dersi” yaklaşımlarının ön planda tutularak geliştirilmiş olduğu iddia edilmektedir. Ders programının bu özelliği lise DKAB Ders programında şöyle ifade edilmiştir:

*“program geliştirme süresi boyunca, gerek İslâm gerekse diğer dinler hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgi ön planda tutulmuş, batıl ve hurafeye dayalı yanlış bilgilerden uzak durulmuştur... İlk aşamada dinin ortak paydaları, daha sonraki aşamada ise tarih boyunca ortaya çıkan farklı yorumlar hakkında, dinî-kültürel boyutuyla tasvir edici bir tarzda bilgi verilmesi hedeflenmiş ve bu amaçla bazı ünite ve okuma parçaları konulmuştur. Hatta diğer dinlere de yer verilerek dinler arası açılımlı bir ders niteliği kazandırılmıştır. Bu yaklaşıma uygun olan, bütün dinî ve ahlâkî değerler, öğretime konu edilmiş, ancak din eğitiminde kullanılan yaklaşımlardan birisi olan doktrin merkezli ya da mezhep merkezli bir din öğretimine dönüşmemesine büyük özen gösterilmiştir.”<sup>10</sup>*

Programının bu yapısı ile toplumdaki din ile ilgili durumları öğretim konusu yaptığını gösterir. Programda yeryüzünde yaşayan birçok inancın ve Türkiye’deki birçok mezhebin öğretim konusu yapıldığı görülmektedir. Örneğin DKAB Programında 9. sınıflar için “insan ve din”, 11.sınıflar için “İslâm düşüncesinde yorumlar” 12. sınıflar için “dinlerde ibadetler”, “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ve “yaşayan dinler ve benzer özellikleri”<sup>11</sup> şeklinde ünitelere yer verildiği görülmektedir. Bu çerçevede DKAB Dersi programının içeriğinde sadece belli bir mezhebin yer aldığı görüşü tartışılır niteliktedir.

### 2.1.2. “DKAB Dersi Evrensel Hukuk Sözleşmelerine Aykırıdır.” Görüşü

Tablo 1’e göre, “DKAB Dersi evrensel hukuk sözleşmelerine aykırıdır.” görüşünün Milliyet’te 9, Cumhuriyet’te 4 ve Yeni Şafak’ta bir defa yer aldığı görülmektedir. Zaman’da bu konu yer almamıştır. Buna göre Milliyet ve Cumhuriyet’in okullardaki DKAB Dersini evrensel hukuk sözleşmelerine aykırı

<sup>9</sup> Paul Vermeer, “Din Eğitimi ve Sosyalleşme” (Çev: Ramazan Diler), GOPÜİFD. Cilt V, Sayı 1, Tokat: GOP Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, , 2017, s. 185-186.

<sup>10</sup> MEB Ortaöğretim (9,10,11 ve 12. Sınıflar) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı, Ankara: MEB Yayınları, 2005, s.12-13.

<sup>11</sup> MEB Ortaöğretim DKAB programı (2005), s.43.

bulma düşüncesine yakın olduğu söylenebilir. Bu iddianın alt kategorileri “DKAB Dersi Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne aykırıdır.” ve “Zorunlu DKAB Dersi Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırıdır.” şeklinde ifade edilmiştir.

“DKAB Dersi evrensel hukuk sözleşmelerine aykırıdır.” kategorisiyle ilgili öne sürülen bazı görüşler şöyledir:

*“Aleviler hiç kimseden çocuklarına din dersi verilmesini istemedi. Bunun adı inançsal jenositir! Ebeveynin istemediği inancı, çocuklarına öğretemezsiniz! Böyle bir uygulama ... devletin imzaladığı uluslar arası çocuk hakları sözleşmesine de aykırı olur, AİHM’den döner ve devleti mahkûm ettirir.”* (Cumhuriyet/ Murtaza DEMİR/ Size 'Aleviliği Öğretin' Diyen Oldu mu? 18.12.2004)

Bu yazıda, DKAB Dersinin çocukların anne-babalarının tercihlerine dolayısıyla da uluslar arası çocuk hakları sözleşmesine aykırı olduğu ileri sürülmektedir. Yazıda bunun inanç soykırımını anlamına geldiği, Alevilerin bu yüzden çocuklarına bu dersin verilmesini istemedikleri savunulmaktadır.

*“CHP İstanbul Milletvekili ve Avrupa Konseyi Parlamenterler Asamblesi Üyesi Ali Rıza Gülçiçek , AKP hükümetinin Avrupa Konseyi’nin (AK) ‘zorunlu din dersi ve nüfus cüzdanındaki din hanesinin kaldırılması’ önerisinin gereğini yerine getirmesini istedi. Zorunlu din dersinin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırı olduğunu belirten Gülçiçek, AKP zina tartışmasındaki konuma düşmek istemiyorsa zorlama olmadan bu değişikliklerin yapılmasına evet demelidir”* görüşünü dile getirdi. (Cumhuriyet/ Değişiklik yapılmalı/ 17.02.2005)

Bu yazıda DKAB Dersinin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırı olduğu ileri sürülerek dersin kaldırılması önerilmektedir.

*“Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) Alevi çocuklarının zorunlu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” derslerine katılmalarını insan haklarına aykırı buldu. ...”* (Milliyet/ Melih AŞIK/ Hastaya paket/ 06.07.2006)

Yazar, AİHM’nin kararına atıfta bulunularak, Alevi çocuklarının DKAB Dersine girmesinin zorunlu tutulmasının insan haklarına aykırı olduğunu savunmaktadır. Konuyla ilgili görüş şöyledir:

*“Şimdi, Hükümet eğer Türkiye’nin, temel hak ve özgürlüklere sahip çıkıp koruyan bir hukuk devleti olduğunu göstermek istiyorsa, ..., uluslar arası sözleşmelere aykırı olan zorunlu din derslerini kaldırmalıdır. ...”* (Yeni Şafak/ Yargıtay: Zorunlu din dersi olmaz/ 24.11.2006)

Bu yazıda Din Dersi kavramı DKAB Dersi yerine kullanılmıştır. Söz

konusu yazıda DKAB Dersinin uluslararası sözleşmelere aykırı olduğu ileri sürülerek bu dersin kaldırılması gerektiği dile getirilmiştir.

“Okullarda DKAB Dersi olmasın.” görüşünün en temel argümanlarından biri -gazete yazılarında da dile getirildiği gibi- bu dersin Türkiye’nin de taraf olduğu din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen evrensel hukuk sözleşmelerine uygun olmadığı düşüncesidir. Bu görüş sahipleri bu dersin zorunlu, programının doktriner olduğunu ve bu derste muafiyetin söz konusu olmadığını savunmaktadırlar. Bu iddia sahiplerinin aksine konunun uzmanları DKAB Dersinin doktriner olmadığını bunun bir kültür dersi olduğunu ve Türkiye’de bu dersin adının bilinçli olarak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi konduğunu belirtmektedirler.<sup>12</sup> Yani bu derste din ve ahlâk hakkında bir din öğretimi hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda

*“Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi, belli bir dinin veya mezhebin benimsetilmesine, o dinin veya mezhebin dindarını yetiştirmeye yönelik doktriner bir ders değildir/olmamalıdır. Bu, tamamen ‘din hakkında öğretim’ yaklaşımıyla İslâm ve diğer dinler hakkında bilgi veren bir derstir. Bu dersten amaç, ülkemizin çocuklarına dinler hakkında temel bilgileri kazandırmak suretiyle, onların sağlıklı biçimde toplumsallaşmalarına katkıda bulunmaktır.”<sup>13</sup>*

Bu dersin programında halkın büyük bir kesimi müslüman olduğu için İslamiyet’e daha fazla yer verilmiştir ancak din ve ahlak hakkındaki din öğretimi diğer dinleri de kapsamaktadır. Böyle bir uygulamanın “Türkiye’ye özel olmayıp Batı ülkelerinde de din derslerinde o ülkede çoğunluk dinine daha fazla yer verilmesi genel bir uygulama”<sup>14</sup> olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, DKAB Derslerinin bir kültür dersi değil de doktriner din dersi/egitimi olarak anlaşılmasının önüne program geliştirme sürecinin niteliği ile geçilebileceği ifade edilmektedir: “DKAB Öğretim Programları; çoğulculuğu dikkate alma, mezhepler üstü yaklaşımdan ödün vermeme, bilgilendirme amaç ve muhtevalı olma bakımlarından incelenerek geliştirilebilir.”<sup>15</sup> Nitekim bu amaçla ilköğretim DKAB Dersi programları 2000 ve 2006 ve 2010’da,

<sup>12</sup> Recep Kaymakcan, “Yeni Anayasa Taslağı Üzerine Değerlendirmeler: “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Zorunlu Olarak Kalmalı”, [http://www.degerleregiti.org/dem\\_dergi/2/dem2mak8.pdf](http://www.degerleregiti.org/dem_dergi/2/dem2mak8.pdf), (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>13</sup> Aydın, “Kuran Kursları ve İsteğe Bağlı Din Eğitimi”, <http://www.diyenet.gov.tr/turkish/DIYANET/2007aylik/ocak/aylik/Diyenet.html> (Erişim tarihi: Aralık 2009)

<sup>14</sup> Kaymakcan, “Yeni Anayasa Taslağı Üzerine Değerlendirmeler”, [http://www.degerleregiti.org/dem\\_dergi/2/dem2mak8.pdf](http://www.degerleregiti.org/dem_dergi/2/dem2mak8.pdf), (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>15</sup> Cemal Tosun, “Devlet Okullarında Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Anayasal Statüsü Hakkındaki Tartışmalar Üzerine” <http://www.dinibil.com/default.asp?L=tr&mid=1894> (Erişim tarihi: Aralık 2009)

ortaöğretim DKAB programlarının, bu konudaki eleştiriler dikkate alınarak 2005 ve 2010'da yeniden düzenlendiği ve daha objektif ve adına uygun bir şekilde hazırlandığı ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Hazırlanan bu programlar, program geliştirme süreçleri açısından ele alındığında, programların mevcut hallerinin nihaî olmadığı görülmelidir. Çünkü program geliştirme süreci uygulama sonuçlarının değerlendirilmesini de içerir. Bu anlamda, DKAB Dersi öğretim programlarının değerlendirme sonuçlarının program geliştirme çalışmalarına ciddi katkı sağlayacağı hesaplanmalıdır.

Gazete yazılarında öne çıkan ve bu dersin herkese zorunlu olmasının evrensel antlaşmalara aykırı olduğu görüşüne ilişkin olarak şu değerlendirme yapılabilir: Uluslararası hukuk antlaşmalarına taraf ülkeler din dersleriyle ilgili ortak bir anlayışa sahip değildirler. Din dersi konusunda her ülkede farklı uygulamaların olduğu bilinmektedir. Bu farklılıklar, o ülkelerin tarihsel tecrübelerinin ürünü olarak görülmektedir. Türkiye için de bu durum söz konusudur. *"Türkiye'deki din eğitimi uygulamaları, sınırlı da olsa din eğitiminin devlet tarafından yapılması ve devlet içinde bir din kurumunun yer alması kendi tarihsel tecrübesine uygundur ancak Avrupa ülkelerindeki uygulamalara benzememektedir."*<sup>17</sup> Ayrıca AGİT'in, üyelerinin üçte ikisinin uluslararası insan hakları ve din özgürlüğü konusunda uzman hukukçulardan oluşturduğu komisyon "Toledo Din Hakkında Öğrenme Raporu"nu hazırladı. Bu komisyon dinler hakkında objektif bir öğretim olması koşuluyla okullarda zorunlu din dersinin inanç özgürlüğüne ters olmadığını söylemektedir.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi, "DKAB Dersi olmasın." görüşünün gerekçeleri ile uzman görüşleri birlikte ele alındığında Türkiye'de ilk ve ortaöğretim okullarında okutulan DKAB Dersinin Türkiye gerçeklerinin ürünü olduğu, bu dersten, din eğitimi konusunda, kültürel düzeyde toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak amacının güdüldüğü ama bu amaca ulaşmada ne ölçüde başarılı olunduğunun araştırılması gerektiği söylenebilir. Gazete yazılarında öne çıkan ve bu dersin okul programından kaldırılması gerektiği düşüncesinin toplumun/bireyin din kültürü ihtiyacını görmezden geleceği ve bu alanın bireysel inisiyatiflere bırakılarak bu denli önemli bir konunun başıboşluğa terk edilebileceği, bunun da kısa ve uzun vadede

<sup>16</sup> Kaymakcan, Yeni Anayasa Taslağı Üzerine Değerlendirmeler. [http://www.degerleregiti.org/dem\\_dergi/2/dem2mak8.pdf](http://www.degerleregiti.org/dem_dergi/2/dem2mak8.pdf), (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>17</sup> Aydın, "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Öğretimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması", [http://www.mehmetzekiaydin.com/alimalarim/bddldmsel\\_makaleler.html](http://www.mehmetzekiaydin.com/alimalarim/bddldmsel_makaleler.html) (Erişim tarihi: Mayıs 2010)

<sup>18</sup> Kaymakcan, Yeni Anayasa Taslağı Üzerine Değerlendirmeler. [http://www.degerleregiti.org/dem\\_dergi/2/dem2mak8.pdf](http://www.degerleregiti.org/dem_dergi/2/dem2mak8.pdf), (Erişim tarihi: Ocak 2010)

bazı mahzurlar doğurabileceği ifade edilebilir.<sup>19</sup>

Din eğitimi ile ilgili uluslar arası uygulamalara bakıldığında her ülkenin bu konuyla bir şekilde ilgilendiği görülmektedir. Bu ülkelerin büyük bir bölümünde okullarda din eğitimine yer verilmesi demokrasiye, laikliğe, temel hak ve özgürlüklere, uluslararası evrensel hukuk sözleşmelerine aykırı yorumlanmadığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle, Türkiye’de okullarda DKAB Dersine yer verilmesinin dünyadaki uygulamalara paralel olduğu ileri sürülebilir. Bu çerçevede gazetelerde “DKAB Dersi olmasın.” görüşünün iddia sahiplerinin bu dersin soykırım, zulüm, ayrımcılık olarak nitelendirilmeleri problemin çözümüne katkı sağlayıcı değerlendirmeler olmadığı söylenebilir.

## 2.2. “Okul Programlarına DKAB Dersinin Konması Dinin Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor.” Görüşü

Gazetelerde, DKAB Dersinin okullarda yer almasını din-politika çerçevesinde ele alan yazılara da rastlanmıştır. “Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor görüşü” iç ve dış politika ile ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Bu konu ile ilgili veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 2.** “Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor.” görüşünün gazetelere dağılımı

| Gazete     | Okul Programlarına DKAB Dersinin Konması Dinin İç Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor. | Okul Programlarına DKAB Dersinin Konması Dinin Dış Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor. | Toplam |
|------------|--|---|--------|
| Cumhuriyet | 24   | 6   | 30     |
| Milliyet   | 1  | 0   | 1      |
| Yeni Şafak | 0  | 0   | 0      |
| Zaman      | 0  | 0   | 0      |
| Toplam     | 25   | 6   | 31     |

Tablo 2’ye göre “Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor.” görüşü Cumhuriyet Gazetesi’nde 30, Milliyet’te bir yazıda yer almıştır. Yeni Şafak ve Zaman’da ise bu konu hiç yer

<sup>19</sup> Ramazan Diler, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleriyle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi (2003-2006)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Kayseri, 2011, s.1.

almamıştır. Bu yönüyle Cumhuriyet'in, "Okul programına DKAB Dersinin konması dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor" görüşünü benimsediği söylenebilir. Bu görüşü ele alan yazıların bir kısmının okullara DKAB Dersinin konmasını iç politikayla bir kısmının da dış politikayla ilişkilendirdikleri görülmektedir.

### 2.2.1. Okul Programlarına DKAB Dersinin Konması Dinin İç Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor

Tablo 2'ye göre "okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin iç politikaya alet edilmesine neden oluyor." görüşü Cumhuriyet Gazetesi'nde 24 yazıda yer alırken bu görüş Milliyet'te yalnızca bir yazıda yer almıştır. Yeni Şafak ve Zaman bu konu ile ilgili herhangi bir yazıya yer vermemiştir.<sup>20</sup>

Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin iç politikaya alet edilmesine neden oluyor konusunun bazı kodları şöyle ifade edilmişti: "DKAB Derslerinin okullara konması siyasî bir eylemdir." ve "DKAB Dersi dinin politize olmasına neden oluyor."

Gazetelerde konu ile ilgili yer alan bazı görüşler şunlardır:

*"1948 yılında CHP tarafından oy toplamak amacıyla, ... ilkokullara din dersi konmuştur."* (Necla TÜRKEL/ Dinselleştirme, Yozlaştırma... / 18.07.2004)

Bu yazı din dersi üzerinden siyaset yapıldığını savunmaktadır.

*"Ama 1923 Devrimi'ne ihanet, 12 Eylül'le tamamlanır. ...Türkiye'de bağımsız, demokratik ve laik bir toplum kurmak amacıyla nice kuşakların kan- ter bahasına karanlık güçlere karşı kazandıkları mevzileri hallaç pamuğu gibi atıp gericiliğe peşkeş çekerken liselere değin zorunlu din dersleri koymanın sözü mü olurdu."* (Cumhuriyet/ Eğitimde din, siyaset ve ticaret/ 04.10.2004)

Bu yazı, okullardaki DKAB Dersinin 12 Eylül Askerî Darbenin sonucunda yönetime gelen kişilerce, Türkiye'de bağımsız, demokratik ve laik bir toplum kurmak amacının tam tersine bir amaç güden çevrelere verilen bir taviz olduğu iddia edilmektedir. Bunun siyaseten alınmış bir karar ve Atatürk devrimlerine

<sup>20</sup> Gazetelerde Eğitim-politika ilişkisi bağlamında din eğitimi- siyaset konusunun ele alındığı başka yazılar da yer almaktadır. Bu yazılar okullardaki DKAB Dersinin varlığına karşı çıkmamakla beraber bu konuyu başka yönlerden politikayla ilişkilendirmişlerdir. Cumhuriyet, Milliyet ve Zaman gazetelerinde bu konuyla ilgili birer yazı yer almıştır. Ancak bu bölümde DKAB Dersi olmasının görüşü bağlamında eğitim-siyaset konusu değerlendirildiği için bu yazılara burada yer verilmemiştir. Bu yazılar için Bkz. Cumhuriyet/TOKTAMIŞ ATEŞ /Öcü Gereksinimi/ 2004, Milliyet/ Taha AKYOL/ Mecburi Din dersleri ve Aleviler/2006 ve Zaman/ Etyen MAHÇUPYAN/ Gayri Sünniler Ne Olacak?/ 2006.

ihamet olduğu ifade edilmektedir.

“1982 Anayasası’ndan önce zorunlu din dersi yoktu. Bu, askeri yönetimin dinsel kesimlerle yapmış olduğu pazarlık sonucu cemaatlere verdiği bir tavizdir...” (Milliyet/ Melih AŞIK/ 12 Eylül gezintisi/ 11.07.2006)

Konu ile ilgili cümlelerinde yazar, DKAB Dersinin siyasi irade tarafından bir takım kesimlere verilmiş bir taviz olduğunu ileri sürmektedir.

“Aslında Türkiye’de din özgürlüğüne karşı çıkan kimse yoktur ... Ne ki, amaç bu özgürlüğü elde etmek değil, bunu kullanarak, siyaset alanını işgal etmektir. ... Bu açıdan okullara zorunlu din dersi koymak, ... öğrenim birliğinin yıkılmasına yol açacak uygulamalara çanak tutmak ne kadar yanlış ...bir hevestir.” (Cumhuriyet/ Aydın AYBAY/ Din Dersi/Politika ve Laiklik (II)/ 26.10.2006)

Bu yazıda Türkiye’de din özgürlüğünün yanlış yorumu üzerinden siyaset yapıldığı, bu çerçevede okullara DKAB Dersi konduğu iddia edilmektedir.

DKAB Dersinin okullarda yer almasını eğitim-politika ilişkisi çerçevesinde konu edinen gazete yazılarında, DKAB Dersinin okullardaki varlığı siyaset ile ilişkilendirilmektedir. Siyasilerin okullarda bu derse yer vermesinin nedeninin din üzerinden siyaset yapmak, bu yolla siyasi kazanç elde etmek olduğu iddia edilmektedir. Bunun aynı zamanda din eğitimi konusunda beklentileri olan çevreleri tatmin etmek ve onları bu yolla kontrol etmek anlamına geldiği ifade edilmektedir. Böylece siyasetin okullarda DKAB Dersine yer vermesinin karşılıklı çıkar ilişkisiyle açıklanabileceği iddia edilmektedir.

Bu yazılarda öne çıkan önemli boyutlardan biri de siyasetçilerin toplumsal beklentilere göre davrandıkları bunun da eleştirilmesi gereken bir durum olduğudur.<sup>21</sup>

Günümüzde insanlar taleplerini siyasi partiler, kitle iletişim araçları ve sivil toplum örgütleri gibi kanallar ile ifade etmektedirler.<sup>22</sup> Bu anlamda “siyasî partiler, demokratik siyasî hayatın vazgeçilmez unsurlarıdır.”<sup>23</sup> ve halk adına yasama ve yürütme görevlerini yerine getirirler. Siyasi partiler propagandalarını bu toplumsal beklentiler üzerinde yoğunlaştırarak olabildiğince çok oy almaya çalışırlar. Siyasi bir parti için çok oy almak ve belli bir toplumsal tabanın taleplerini

<sup>21</sup> Din siyaset ilişkisinde bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, Din Eğitimi ve Sosyal Barış, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 214-233.

<sup>22</sup> Cem Yaşın, “Siyasal Kampanya Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım”, [http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos\\_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF](http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF) (Erişim tarihi: Şubat 2010)

<sup>23</sup> Siyasi Partiler Kanunu 4. Madde, (Resmi Gazete ile Neşir ve İlânı: 24 Nisan 1983 - Sayı: 18027 Düstur, Tertip 5, c.22, Kabul Tarihi: 22 Nisan 1983, Kanun No: 2820)

siyasal alana taşıyacak söylemler geliştirmek başarı anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Bu anlamda siyasetçilerin, siyasî partilerin toplumsal talepler doğrultusunda siyaset-egitim ilişkisine yaklaşmaları olağan bir durumdur.

Görüldüğü üzere, eğitimi etkileyen kurumlardan biri de siyasettir. Bu iki kurum arasındaki etkileşim öteden beri varlığını sürdürmekte ve bilinmektedir. Bu ilişkinin varlığını Aristo'ya kadar götürenler vardır. Bu yönüyle de evrenseldir.<sup>25</sup> Eğitimin siyasetle ilişkisi eğitimin devletin bir işlevi görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda devlet yönetimini üstlenen siyasi aktörler eğitim aracılığıyla toplumdaki bireylere kendi siyasal ideolojilerini benimseterek mevcut düzeni koruyan ve milli bütünleşmeye katkıda bulunan vatandaşlar yetiştirmeye çalışırlar. Bunu sağlamak için de büyük ölçüde eğitim kurumlarından yararlanırlar.<sup>26</sup>

Siyaset adamlarının eğitimden yararlanma arzuları politikanın eğitime müdahalesi olarak anlaşılabilen, bu durum zaman zaman çeşitli şekillerde eleştirilmektedir. Bu eleştirilerde, eğitim süreçlerinin politika dışı bırakılması istenmektedir.<sup>27</sup> Eleştirilere rağmen politik kurumların eğitime müdahalesinin devam ettiği, hatta kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Çünkü politikanın eğitim gibi önemli bir kurumla ilgilenmemesi imkan dahilinde değildir. O halde bu noktada, politika ile eğitim arasındaki ilişkinin nasıllığı önem kazanmaktadır.

Gelişmekte olan ve demokrasinin tam benimsendiği toplumlarda eğitim kurumlarındaki politik etki daha çok gözlenmektedir. Bu ülkelerde eğitim kurumlarındaki köklü değişiklikler ve hızlı gelişmeler politik kurumların etkisiyle gerçekleşmektedir.<sup>28</sup> *“Ülkemizde de Cumhuriyet'in ilanından sonra, eğitim alanında yapılan köklü değişiklikler ve eğitimin yaygınlaştırılması için gösterilen çabalar büyük ölçüde siyasî kurumların etkisi ile gerçekleşmiştir.”*<sup>29</sup>

Politikanın eğitimi etkilediği gibi eğitim de politikayı etkiler. Eğitim kurumları bireyleri bir yandan toplumun uyumlu bir üyesi yapmaya çalışırken

<sup>24</sup> Yaşın, “Siyasal Kampanya Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım”, [http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos\\_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF](http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF) (Erişim tarihi: Şubat 2010)

<sup>25</sup> Fatma Varış (Edtr.), *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No.146, 1985, s.163.

<sup>26</sup> Mahmut Tezcan, “Eğitimin Toplumsal Temelleri”, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Edt. Veysel SÖNMEZ), Ankara: Anı Yayınları, 2006, s. 103.

<sup>27</sup> Varış, *Eğitim Bilimine Giriş*, s.164. Ayrıca din eğitimi-politika ilişkisi tartışmaları için Bkz. Şerafettin Turan, *İsmet İnönü Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği*, Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 178-190.

<sup>28</sup> Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009, s.65.

<sup>29</sup> Münire Erden, *Öğretmenlik mesleğine Giriş*, İstanbul: Alkım Yayınları, 1998, s.91.



diğer yandan yenilikçi bireyler yetiştirerek toplumun siyasi yapısında değişikliklere de neden olabilir.<sup>30</sup> Bu değişikliklerin niteliği devletin eğitim anlayışına göre değişir.

Devletin eğitim anlayışı, devletin temel yapısına, yönetim anlayışına ve dünya görüşüne uygun olarak ortaya çıkar. Örneğin totaliter yönetim anlayışındaki bir devlet mekanizması eğitimin görevini bireylerin siyasal ideolojiye itaatlerini içeren bir süreç olarak görür. Buna karşılık demokratik toplumlarda, değişik fikirlerin ortaya çıkması, yeniliklerin ve gelişmelerin meydana gelmesi eğitimin görevleri arasında yer alır.<sup>31</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda devletin demokratik, sosyal hukuk nitelikleri sayılır. Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin yapısı, demokrasiyi ve demokratik toplum kültürünü Türk Milleti için elzem görür. Bu kültürün tüm yurttaşlar tarafından öğrenilmesini ve benimsemesini amaç edinir. Bu çerçevede Türk Millî Eğitimi'nin amaçlarında T.C. vatandaşlarının nasıl bir anlayışla eğitilmesi gerektiği ifade edilmiştir. 24.06.1973 tarih, 14574 sayı ile resmi gazetede yayınlanan 1739 Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre

*“Türk Milli Eğitimi'nin genel amacı Türk Milletinin bütün fertlerini, (Değişik: 16.06.1983-2842 K/1. md.) 1. Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek.*

*2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek”<sup>32</sup> şeklinde ifade edilmiştir.*

Bu genel amaçla her bireyin Türk Milleti için önemli olan milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerleri benimsemesi,<sup>33</sup> koruması, geliştirmesi,

<sup>30</sup> Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, s.91.

<sup>31</sup> Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s.131.

<sup>32</sup> Türk Milli Eğitim Kanunu, 2. Madde, *Milli Eğitim İle İlgili Mevzuat*, MEB Yayınlar Dairesi Başkanlığı, İstanbul: MEB Basımevi, 2000, C.1. s.193.

<sup>33</sup> Selçuk Kirtepe, “Sosyo-Kültürel Değişme ve Kitle İletişim Araçları,” *GOPÜİFD*. Cilt II, Sayı 2, *GOP Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası*, Tokat, 2014, s. 237-256.

sorumluluk duygusunu geliştirmesi, insan haklarına saygılı, demokratik, laik, sosyal bir hukuk anlayışını kazanması öngörülmektedir.

Türk Millî Eğitiminin bu amacına nasıl ulaşacağı çok yönlü bir iştir. Bu amacın gerçekleşmesi için hangi derslerin, hangi programların işe koşulacağı tartışılmaktadır. Bu geniş bir problem alanıdır. Ancak bu alan, konu gereği yalnızca DKAB Dersi boyutu ile sınırlandırılacaktır. Bu çerçevede Milli Eğitimin amaçlarını değerlendiren konunun uzmanları DKAB Dersi programı olmaksızın bu amaçlara ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmektedirler. Onlara göre bu amaçlar incelendiğinde bu durum DKAB Dersinin okul programlarında yer almasını zorunlu kılmaktadır. Milli Eğitimin amaçlarında geçen "... 'millî', 'ahlakî', 'insani', 'manevî' ve 'kültürel' değerler kavramlarından her biri, özellikle Türk Milletinin değerleri dikkate alındığında, din eğitimi ve öğretimini zorunlu kılmaktadır. Çünkü; Türk Milletinin millî, ahlakî, insani, manevî ve kültürel değerlerini dinden bağımsız düşünmek mümkün değildir; doğru da değildir." <sup>34</sup>

Görüldüğü gibi, DKAB Dersinin okullarda yer almasının bir takım psikolojik, sosyolojik, kültürel temelleri vardır. Üstelik bu konuda ülkede yaşanan zorlukların ve tartışmaların etraflıca irdelenmesine ihtiyaç vardır. Nitekim yapılan değerlendirmelerde, din eğitimi konusunda ortaya çıkan ihtiyacın, Türkiye'de 1982 öncesi olumsuz deneyimlerin yaşanmasına neden olduğu; bu dönemde toplum ve fert hayatında sağlıklı, hoşgörü kültürünü önceleyen bir din dersinin verilmediği<sup>35</sup> ifade edilmiştir. Bu deneyimlerden hareketle, dönemin siyasî iradesinin din eğitimi ve öğretimi konusunda anayasal tedbir almaya kadar götürdüğü ileri sürülmüştür. Bundan dolayı DKAB Dersinin okul programında zorunlu hale getirilmesinin politik yönünün öne çıkarılıp psikolojik, sosyolojik, kültürel gerekçelerinin göz ardı edilmesinin yanlış ve eksik anlaşılmalara neden olabileceği söylenebilir.

Yukarıdaki görüşlerle birlikte DKAB Dersini zorunlu kılan Anayasanın 24. Maddesinin amacının, din öğretimini zorunlu kılmaktan ziyade, eğitimin millî vasfını koruyarak milletin istediği insan tipini, yetiştirmek olduğu iddia edilmiştir.<sup>36</sup> Bu çerçevede gazete yazılarında dile getirilen, "okul programlarında DKAB Dersine yer verilmesi dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor." görüşü, bu dersin okul programına konmasının din üzerinden toplumu kontrol

<sup>34</sup> Tosun, "Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları", s. 520-521.

<sup>35</sup> Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler, [http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE\\_EKEV\\_2006.pdf](http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE_EKEV_2006.pdf) (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>36</sup> Tosun, "Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları", s.521.

etme düşüncesi veya dersin bu statüsünün dinin politize/istismar edileceği görüşü tartışmaya açıktır. Çünkü, okullarında din derslerine yer veren Avrupa ülkelerinde bile din eğitimi ile siyaset arasında bir ilişkinin varlığı kabul edilmekte bu tür bir ilişkinin varlığı yadırganmamaktadır.

*“Din eğitimi konu olarak, Avrupa ülkelerinde farklı bakış açıları ve muhtevaları ile ortaya çıkmaktadır. Çok çeşitli faktörlerin etkisiyle din eğitimi okullarda bir eğitim konusu olarak, değişik ülkelerde farklı biçimler almıştır. En etkili neden siyasidir. Skeie'nin de belirttiği gibi din eğitimi bir çok açıdan siyasi bir konudur. Din eğitiminin organize edilişi, bir çok örnekte görüleceği üzere, siyasi kurumların aldığı kararlarla şekillenmektedir. Alman bu kararların muhtevası ve sonuçları ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir.”<sup>37</sup>*

Görüldüğü üzere, eğitim/din eğitimi ve siyaset arasında bir ilişkinin olması doğaldır.<sup>38</sup> Buna rağmen her toplumda bir takım kurumlar üzerinden (din gibi) siyasal veya ekonomik çıkarlar sağlamak isteyen kişiler veya kuruluşlar olabilir. Bu durum, toplum için önemli olan kurumları ortadan kaldırmayı, göz ardı etmeyi, önemsiz bulmayı gerektirmez. Bu hususta yapılacak şey bu istismarı engelleyecek bireysel ve toplumsal anlayış ve tutumlar geliştirmektir. Bunlar nitelikli düşünme ve öğrenme ile gerçekleşir. Böyle bir öğrenme yaklaşımı da öğrencinin öğrenecek şey üzerinde daha çok konuşmasını, düşünmesini, onu sorgulamasını, elde ettiklerini analiz etmesini sağlayabilmelidir.

DKAB Dersi de öğrenciye din üzerinde konuşma, düşünme ve dine ait kendi bilgilerini analiz etme fırsatı verilmelidir. Böyle bir din eğitimi öğrenciyi din istismarından korumaya yardımcı olabilir. Örneğin din hakkında sağlıklı bilgiye sahip birey ile bu konuda herhangi bir bilgisi olmayan veya az bilgisi olan bir bireyin, dinin siyasete alet edilmesi görüşünü fark etmesi ve ona karşı kabul edilebilir bir duruş göstermesinin din hakkında sağlıklı bir bilgilenmeyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Bundan dolayı dinin bir takım çevreler tarafından istismarını önlemenin bizzat dinin öğrenilmesini gerektirdiği ileri sürülebilir. Bu yönüyle okullarda okutulan DKAB Dersinin, bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunabilir.

### **2.2.2. “Okul Programlarına DKAB Dersinin Konması Dinin Dış Politikaya Alet Edilmesine Neden Oluyor.” Görüşü**

Tablo 2'ye göre “Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin dış

<sup>37</sup> Arto Kallionemi, “Din Eğitimi İçin Avrupalı Çözümler ve Fin Modeli Geliştirmek İçin Senaryolar”, çev. A.Halim Koçkuzu), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S.19, 2009, s. 191-192.

<sup>38</sup> Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 214-233.

politikaya alet edilmesine neden oluyor.” kategorisiyle ilgili 6 yazının tamamı Cumhuriyet Gazetesi’nde yer almıştır. Bu görüş Milliyet, Yeni Şafak ve Zaman’da yer almamıştır. Bu konunun alt kategorisi şöyledir: “DKAB Dersinin okullara konması ABD'nin isteğidir.”

*“12 Eylül 1980 askeri darbesi, yukarda sözü edilen 'geriye dönük mühendislik çabalarının' , Amerikan desteğiyle Türkiye'ye egemen olan Soğuk Savaş bağlamındaki ürünüdür: Bu dönemde ..., Anayasa'ya zorunlu din dersleri konmuş..”* (Emre KONGAR/ Aydınlanma/ 23.05.2005)

Bu yazıda DKAB Dersinin okullara konmasının ABD politikalarının bir ürünü olduğu savunulmaktadır. Ayrıca soğuk savaş dönemlerinde, bu dersin dinden yararlanmanın bir aracı olarak kullanıldığı dile getirilmektedir.

Daha önceki bölümlerde DKAB Dersinin okullarda yer alması iç siyasetle ilintilendirilmişti.<sup>39</sup> Yukarıdaki gazete yazısında bu dersin okullardaki varlığı dış siyasetle ilintilendirilmiştir.

Dünya tarihinde bazı ülkelerin çeşitli nedenlerle bir araya geldikleri, siyasal, ekonomik, askerî vb. çeşitli birlikler kurdukları bilinmektedir. Yakın tarihin en önemli örnekleri arasında AB ve NATO gösterilebilir. Belli amaçlar doğrultusunda işbirliği yapan ülkeler arasında bir takım ekonomik, siyasal, askeri hatta eğitsel etkileşimlerin olduğu/olabileceği söylenebilir. Ancak bu yakınlaşmaların/etkileşimlerin sadece siyasi amaçlar doğrultusunda yapıldığını iddia etmek, uluslar arası ilişkileri tek bir gerekçe ile açıklamaya çalışmak anlamına gelebilir.

Bazen ülkeler arasında yakınlaşmalar olabileceği gibi anlaşmazlıklar da doğabilir. Bu anlaşmazlıkların birçok nedeni vardır. Bunların bir kısmını din kaynaklıdır.

Dünyada din kaynaklı olduğu iddia edilen birçok gelişme, dine ve dolayısıyla din eğitime ilgiyi artırmıştır/farklılaştırmıştır. Artık Avrupa’da din dersleri güvenlik bağlamında da ele alınmaktadır. Bu durum şöyle ifade edilmektedir: *“11 Eylül olayları ve akabinde terör saldırıları, Afganistan Savaşı vb. olaylar dinin siyasi, sosyal ve eğitim sahalarında gündeme ciddi olarak girmesini sağlamıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Avrupa Konseyi ve UNESCO kültürler arası eğitim, sivil eğitim ve insan hakları eğitimi çerçevesinde din ve dini farklılıklar*

<sup>39</sup> Bkz. çalışmanın “Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin iç politikaya alet edilmesine neden oluyor.”, “DKAB Dersi laikliğe aykırıdır.” ve “DKAB Dersi Anayasa’ya aykırıdır.” başlıkları.

*konusuna da yer verilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır.”<sup>40</sup>*

Türkiye’de, özellikle 1982 öncesi yaşanan olumsuz toplumsal deneyimler, toplum ve fert hayatında sağlıklı, hoşgörü kültürünü önceleyen bir din dersinin verilmediği<sup>41</sup> düşüncesinden de hareketle, Türkiye Cumhuriyeti hem iç güvenliğin sağlanmasında, kültürler arası barışa katkıda bulunması amacıyla, hem de dünya toplumlarının birlikte barış içinde yaşamaya çalışma gayretleri çerçevesinde dış güvenliğin tesisinde DKAB Derslerinden yararlanma düşüncesinde olmuş olabilir. Hatta, toplumun fertlerine doğru, sağlıklı ve yeterli din bilgisi verilmesinin aslında bir millî güvenlik sorunu olduğu dile getirilmektedir. Bu düşünce sahiplerine göre toplumun bütünleşmesi, kaynaşması; toplumsal bünyeye arız olan virüslerden, hastalıklardan salim kalabilmesi, toplumsal korunmanın gerçekleşmesi de sağlıklı bir din bilgisi ile mümkündür.<sup>42</sup> Bundan dolayı DKAB Dersinin okullarda yer almasının sadece siyasi bir amaç çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu amacın arkasında da dış politikanın (ABD) olduğunun iddia edilmesi, söz konusu dersin dayandığı psikolojik, sosyolojik, pedagojik, kültürel ve ülke güvenliği ile ilgili gerekçeleri göz ardı etmek anlamına geldiği söylenebilir.

Görüldüğü üzere, gazetelerde, “Okullarda DKAB Dersi olmasın.” görüşünün iddia sahipleri bu dersi devletin temel niteliklerine, temel hak ve özgürlüklere aykırı bulmuşlar, DKAB Dersinin okul programlarına konmasının arkasında politik nedenlerin olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Gazetelerde DKAB Dersini devletin temel niteliklerine aykırılığını iddia eden yazılarda bu dersin laikliğe aykırı olduğu savının daha çok işlendiği anlaşılmaktadır. Bu savı en çok dile getiren gazete ise Cumhuriyet’tir.

Gazetelerde laikliğin din ile ilgili olgulara devletin ilgisiz kalması şeklinde bir tanımın oluşturulmaya çalışıldığı görülmüştür. Ancak laikliği böyle tanımlamanın günümüz laiklik anlayışlarıyla çeliştiği belirtilmiştir.

Gazetelerde DKAB Dersini Anayasa’ya aykırı gören yazılarda, anayasa bütünlüğü açısından bu dersin anayasada yer almaması gerektiği öne

<sup>40</sup> Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, [http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE\\_EKEV\\_2006.pdf](http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE_EKEV_2006.pdf) (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>41</sup> Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, [http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE\\_EKEV\\_2006.pdf](http://www.recepkaymakcan.com/wp-content/uploads/TURKIYEDE-DIN-EGITIMI-POLITIKALARI-UZERINE_EKEV_2006.pdf) (Erişim tarihi: Ocak 2010)

<sup>42</sup> M. Nur Doğan, “Din Eğitimi ve Öğretiminin Vazgeçilmezliği”, *Türk Millî Eğitimi Sisteminde Din Eğitimi ve öğretimi Sempozyumu*, Ankara: Yarınlar İçin Düşünce Platformu Yayınları, 2005, s. 19.

sürülmüştür. Bu görüş ile ilgili Cumhuriyet ve Milliyet'te bazı yazıların yer aldığı görülmüştür.

Gazetelerde DKAB Dersini Öğretim Birliği Yasası'na ve Atatürkçülüğe aykırı bulan yazılar da yer almıştır. Bu yazılarda DKAB Dersini Öğretim Birliği Yasası'na ve Atatürkçülüğe aykırı bulan düşüncelere karşılık, Atatürk'ün sözlerinden hareketle onun din dersinin varlığını onayladığı belirtilmiştir.

Gazetelerde DKAB Dersinin devletin demokratik yapısına uymadığı da savunulmuştur.

DKAB Dersini temel hak ve özgürlükler bağlamında ele alan yazılarda bu dersin çok kültürlü toplum yapısına ve evrensel hukuk sözleşmelerine aykırı olduğu iddia edilmiştir. Buna karşılık DKAB Dersinin bir kültür dersi; evrensel hukuk sözleşmelerine taraf birçok ülkede buna benzer derslerin olduğu ve evrensel hukuk normlarına aykırı olmadığı belirtilmiştir.

DKAB Dersini din politika ilişkisi açısından ele yazılarda, bu dersin okul programlarına konulmasının hem iç hem de dış politik etkilerinin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaya karşılık bu dersin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde okullarda yer aldığı ifade edilmiştir.

### **Sonuç**

Bu makalede "DKAB Dersi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır." görüşü "DKAB Dersi çok kültürlü toplum yapısına aykırıdır." ve "DKAB Dersi evrensel hukuk sözleşmelerine aykırıdır." kategorileri bağlamında ele alınmıştır.

"DKAB Dersi çok kültürlü toplum yapısına aykırıdır." görüşü daha çok Alevilik açısından ele alınmıştır. Alevilerin çocuklarına bu dersi aldırarak istemedikleri ileri sürülerek bu durumun içerde, Türkiye'deki çok kültürlü toplum yapısına, dışarıda ise evrensel hukuk sözleşmelerine uymadığı dile getirilmiştir. Bu düşünceye karşılık DKAB Dersinin bir kültür dersi olduğu, Türkiye'deki her çocuğun asgari düzeyde bir kültür dersi niteliğindeki bu dersi alması gerektiği savunulmuştur. Bununla birlikte evrensel hukuk sözleşmelerine taraf birçok ülkede, ülkemizdeki DKAB Dersine benzer uygulamaların olduğu, bunun da evrensel hukuk anlayışı ve normlarına aykırı olmadığı şeklinde savunulmuştur.

Gazetelerde "okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin politikaya alet edilmesine neden oluyor." görüşü hem iç politika hem de dış politika açısından ele alınmıştır.

"Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin iç politikaya alet

edilmesine neden oluyor.” görüşünde DKAB Dersi vasıtasıyla dinin siyasete alet edildiği, din üzerinden siyasi kazanç elde edildiği dile getirilmiştir. Buna karşılık siyasetçilerin toplum ihtiyaçları bağlamında ve konumları gereği DKAB Dersi konusuyla ilgilenmelerinin gerekli olduğu; ancak bu durumdan siyasi çıkar elde etme amacı gütmemeleri gerektiği belirtilmiştir.

“Okul programlarına DKAB Dersinin konması dinin dış politikaya alet edilmesine neden oluyor.” görüşü sahiplerine göre, bu dersin okullarda yer almasının, soğuk savaş dönemlerinin milli güvenlik politikası adı altında, Amerika’nın dış siyasetinin ürünü olduğu dile getirilmiştir. Ancak karşıt görüş sahiplerine göre de, DKAB Dersinin okuldaki varlığının sadece uluslararası antlaşmalar ve bunun amaçlarıyla açıklanamayacağı, aksi yönde davranmanın, söz konusu dersin dayandığı psikolojik, sosyolojik, pedagojik, kültürel ve ülke güvenliği ile ilgili gerekçeleri göz ardı etmek anlamına geldiği savunulmuştur.

### Kaynaklar

- Altaş, Nurullah, *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Arabacı, Fazlı, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (İstanbul, 28-30 Mart 2001)*, Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Aydın, M. Şevki; Osmanoğlu, Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Aydın, Muhammed Şevki, “Kuran Kursları ve İsteğe Bağlı Din Eğitimi”,  
<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/DIYANET/2007aylik/ocak/aylik/Diyamet.html> (Erişim tarihi: Aralık 2009)
- Aydın, Mehmet Zeki, “Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Öğretimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması”,  
[http://www.mehmetzekiaydin.com/alimalarim/bddlddmsel\\_makaleler.html](http://www.mehmetzekiaydin.com/alimalarim/bddlddmsel_makaleler.html) (Erişim tarihi: Mayıs 2010)
- Diler, Ramazan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleriyle İlgili Gazetelerdeki Tartışmaların Değerlendirilmesi (2003-2006)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Kayseri, 2011.
- Doğan, M. Nur, “Din Eğitimi ve Öğretiminin Vazgeçilmezliği”, *Türk Millî Eğitimi Sisteminde Din Eğitimi ve öğretimi Sempozyumu*, Ankara: Yarınlar İçin

Düşünce Platformu Yayınları, 2005.

Doğan, Recai, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Programı Anlayışları 1924-1980", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003.

Erden, Münire, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009.

Erden, Münire, *Öğretmenlik mesleğine Giriş*, İstanbul: Alkım Yayınları, 1998.

Flornes, Kari, "Çoğulcu Topluların Okullarında Zorunlu Din Öğretimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003.

Hull, John M. "Demokratik Çoğulcu Toplularda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", Çev: NASMAN, Didem S. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (İstanbul, 28-30 Mart 2001), Ankara: MEB Yayınları, 2003.

Kallionemi, Arto, "Din Eğitimi İçin Avrupalı Çözümler ve Fin Modeli Geliştirmek İçin Senaryolar", çev. A.Halim Koçkuzu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:19, 2009.

Kaymakcan, Recep, "Yeni Anayasa Taslağı Üzerine Değerlendirmeler: "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Zorunlu Olarak Kalmalı", [http://www.degerleregitiimi.org/dem\\_dergi/2/dem2mak8.pdf](http://www.degerleregitiimi.org/dem_dergi/2/dem2mak8.pdf), (Erişim tarihi: Ocak 2010)

Kırtepe, Selçuk, "Sosyo-Kültürel Değişme ve Kitle İletişim Araçları," *GOPÜİFD*. Cilt II, Sayı 2, GOP Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, Tokat, 2014.

Kutlu, Sönmez, "Zorunlu Din Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşım ve Aleviliğin Müfredata Girmesi", <http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205946> (Erişim tarihi: Mart.2010).

MEB *Ortaöğretim (9,10,11 ve 12. Sınıflar) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Ankara: MEB Yayınları, 2005.

Siyasi Partiler Kanunu 4. Madde, (Resmi Gazete ile Neşir ve İlânı: 24 Nisan 1983 - Sayı: 18027 Düstur, Tertip 5, c.22, Kabul Tarihi: 22 Nisan 1983, Kanun No: 2820)

Tezcan, Mahmut "Eğitimin Toplumsal Temelleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, (Edt. Veysel SÖNMEZ), Ankara: Anı Yayınları, 2006.



- Tosun, Cemal, "Devlet Okullarında Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Anayasal Statüsü Hakkındaki Tartışmalar Üzerine"  
<http://www.dinibil.com/default.asp?L=tr&mid=1894> (Erişim tarihi: Aralık 2009)
- Tozlu, Necmettin, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Turan, Şerafettin, *İsmet İnönü Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği*, Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Türk Milli Eğitim Kanunu, 2. Madde, *Milli Eğitim İle İlgili Mevzuat*, MEB Yayınlar Dairesi Başkanlığı, İstanbul: MEB Basımevi, cilt: 1, 2000.
- Varış, Fatma, (Edtr.), *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No.146, 1985.
- Vermeer, Paul, "Din Eğitimi ve Sosyalleşme" (Çev: Ramazan Diler), *GOPÜİF*, Cilt V, Sayı 1, Tokat: GOP Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, 2017.
- Yaşın, Cem, "Siyasal Kampanya Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım",  
[http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos\\_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF](http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos_mak/articles/2006/15/CYASIN.PDF)  
 (Erişim tarihi: Şubat 2010)
- Yılmaz, Hüseyin, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.



## ŞEYH HÂLİD DİVANI'NDA GÖNÜL TASAVVURU\*

Yılmaz ÖKSÜZ\*\*

### Öz

İnsanın maneviyatının merkezi ve hislerinin kaynağı olan gönül, edebî açıdan da önemli bir konuma sahiptir. İster beşerî anlamda olsun ister ilahî, her durumda âşık-sevgili ikilisinin buluşması noktası ve aşkla ilgili gelişmelerin yaşandığı mekandır. Divan edebiyatında muhtelif şekillerde ele alınan kavram, tasavvuf edebiyatında genelde yüce sevgilinin tecelligâhu olarak tasavvur edilir ve ona lââyık olması gerektiği dile getirilir. Çeşitli tasavvur ve tamlamalarla edebî ürünleri zenginleştiren gönül, geçmişten bugüne kadar, birçok mutasavvıf şairin ilgisini çekmiş ve mısralarına konu olmuştur. Gönül kavramını eserinde önemle istimal edenlerden biri de son dönem mutasavvıf şairlerinden Şeyh Hâlid'dir. Bu makalede, Şeyh Hâlid Efendi'nin gönül tasavvuru ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Tasavvuf, Şeyh Hâlid, Divan, Gönül,

## THE IDEA OF HEART IN THE DIWAN OF SHEIKH HALID

### Abstract

Heart, the center of human spirit and the source of feelings, holds an important position in the aspect of literary. In either means of divine and human, in every case, the meeting place of enamoured-lover couple and it is a unique place of where the developments about love occur. The term is discussed in various ways in classical literature, sufi literature generally conceives it as the place of supreme lover and is expressed that it must be worthy of him. With various imagination and clauses, literary products are enriched with hearts, it attracted the attention of many sufi poet and decorated the verse, from past to present. Sheikh Halid, sufi

\* Geliş Tarihi / Received Date : 19.10.2017

Kabul Tarihi / Accepted Date : 14.11.2017

Bu makale, Yılmaz Öksüz, "Şeyh Hâlid Divanı'nda Gönül Kavramı" *Sivaslı Mutasavvıf Şair Şeyh Hâlid Sempozyumu* (Sivas: TDED Sivas Şubesi, 26 Mayıs 2013) adlı bildiriden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yilmaz.oksuz@gop.edu.tr.

poet of the last period, uses heart concept significantly in his work. In this article, the idea of heart of Sheikh Halid is discussed.

**Key Words:** Literature, Mysticism, Sheikh Halid, Diwan, Heart.

## Giriş

Uzun bir geçmişi olan Türk dili, zaman içerisinde eski kelimelerinden bir kısmını kaybederek yerine yenilerini koymuş; bir kısmını daha da güzelleştirerek yaşatmaya devam etmiştir. Gönül de onun vazgeçemediği önemli kavramlardan biridir. En eski hâli *kön-kül* olmakla birlikte sonradan *könğül* şeklini alan kelime, Türkiye Türkçesinde *gönül* sesini kazanmıştır.<sup>1</sup> Örneğin; Yûsuf Has Hâcib'in (ö. 469/1077[?]) sözlerinde *könğül* şeklinde geçen kavram, Yûnus'un (ö. 720/1320[?]) şiirlerinde *gönül* olarak yerini almaktadır:

*Könğül kimni sevse körür közde ol*

*Közün kanca baksa uçar yüzde ol.<sup>2</sup>*

*Aşk imâmdur bize gönül cemâat*

*Kiblemüz dost yüzi dâimdür salât.<sup>3</sup>*

Arapça kalb, hatır; Farsça dil, derun kelimeleriyle anlamdaş olan kavram, sevgi, istek, düşünüş, anma gibi manalara gelmektedir. Edebî ürünlerin hatırı sayılır üyelerinden biri olan gönül, Anadolu insanın kalp, dimağ ve lisanında bu karşılık ve manaların ötesinde bir konuma sahiptir. Nitekim gönül kelimesiyle oluşturulan birçok tamlama, deyim ve atasözü, müradifi olan kelimelerle aynı ölçüde yapılamamaktadır.<sup>4</sup> Kavram, dilimizin musikisine uygun olduğu kadar duygu yüklü ve gizemlidir de. Bulduğu beyit, mısra yahut söz grubuna yeni bir mana kazandırır. Söz gelimi alçak kelimesi, birlikte kullanıldığı hemen her kelimeyle alçalmayı anlatırken gönül kavramıyla yüceliği ifade eder.

Edebiyatımızın hemen her alanında istimal edilen gönül, genelde sevgili ile olan bağı açısından ele alınır. Sevgili, gönül âleminin güneşi, gönül semasının mahı, gönül ülkesinin sultanı, gönül hanesinin mihmanı, gönül meyhanesinin

<sup>1</sup> Yavuz Bülent Bâkiler, *Sözün Doğrusu 2*, İstanbul: Size Dergisi Yay., 2004, s. 128.

<sup>2</sup> Nihad Sâmî Banarlı, *Türkçe'nin Sırları*, İstanbul: Kubbealtı Neşr., 1999, s. 77.

<sup>3</sup> Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, İstanbul: H Yay., 2008, s. 117.

<sup>4</sup> Gönül eğlencesi, gönül darlığı, gönül rahatlığı, gönül dilencisi, gönül bulantısı, gönül birliği, gönül rızası, gönül tokluğu, gönül hoşluğu, gönül eri, gönül dostu, gönül eğlendirmek, gönlü olmak, gönlünden kopmak, gönlünü etmek, gönlünü avutmak, gönlün yazı var kışı var, gönül fermân dinlemez, gönül kimi severse güzel odur, gönüller bir olunca samanlık seyrân olur vs.

sâkisi, gönül gülşenin gülü veya bülbülüdür. Gönül ise sevgilinin bir bakışıyla yaralanıp tuzağa düşen kuş, onun etrafında dönüp duran pervane yahut aşkıyla yanıp eriyen bir mumdur. Bir yerde karar kılmayan gönül, nihayetinde gidecek yeri olmayan gariplerin, gecenin eriştiği yerde geceleme gibi, sürekli sevgilinin siyah saçlarında karar eyler<sup>5</sup>. İster gamlı ister mesut olsun, her hâliyle âşğın en yakın dostu olup ona her hâlde yetebilecek bir hüviyete sahiptir. Meselâ; Nef'î'ye (ö. 1044/1635) göre; kendi gönlüyle hemhâl olan bir âşğın ne meclise ne kadehe ne şaraba ne de sâkiye ihtiyacı vardır:

*Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül*

*Ehl-i aşkın hâsılı sâhib-mezâkıdır gönül.*<sup>6</sup>

Divan edebiyatını olduğu kadar halk edebiyatını da ilgilendiren kavram, halk şairlerince de benzer şekillerde ele alınmış ve sevgiliden bahsedilince gönül kavramının kullanılması âdeta kaçınılmaz olmuştur. Nitekim yad ellerin bakışını yârinin yüzünden anlayacak kadar kıskanç ve hassas olan şair de sevgiliyi gönül tahtına yerleştirmektedir:

*A benim bahtı yârim gönlümün tahtı yârim*

*Yüzünde göz izi var sana kim baktı yârim.*

Tasavvufî edebiyatta; ten kafesinde hapsedilmiş kuş veya içinde can fitili yanan cam fanus<sup>7</sup> olarak tasavvur edilen gönül, “ben göklere ve yere sığmam fakat, mümin kulunun kalbine sığarım”<sup>8</sup> kutsî hadisi gereğince de Allah’ın tecelligâhıdır. Dolayısıyla Mevlânâ’nın (ö. 672/1273) “Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Âzerest/ Dil nazargâh-ı Celîl-i Ekberest” şeklinde tanımladığı gönül, İbrahim’in (a.s.) inşa ettiği Kâbe’den daha değerlidir. Bu yüzden gönül yapan, Kâbe inşa etmiş gibi ecir kazanırken; gönül yıkan, aslında arş-ı Rahman’ı yıkmakta olup faydalı amellerini bile zayi etmektedir. Yûnus Emre bunu şöyle dile getirmektedir:

*Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil*

*Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil.*<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Ayrıca bk. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yay., 2000, s. 153-154.

<sup>6</sup> N. Ziya Bakırcıoğlu, *Şah Beyitler*, İstanbul: Ötüken Neşr., 2004, s. 197.

<sup>7</sup> Alim Yıldız, *Şiirin Gölgesinde*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011, s. 90.

<sup>8</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve Muzîlü'l-ilbâs*, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, 2: 230, (no: 2256).

<sup>9</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, s. 216.

Fakat gönlün sevgiliye mekân oluşu şarta bağlıdır. Mutasavvıf şaire göre; Kâbe putlardan nasıl arındı ise, gönül de mâsivâdan öyle arınmalı, ağyârdan berî olmalı ve güzel hasletlerle ma'mur edilmelidir ki padişah, gönül sarayını teşrif etsin. Şemseddin Sivasî (ö. 1006/1597), bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

*Sür çıkar gayrı gönülden tâ tecelli kıla Hak*

*Pâdişâh konmaz sarâyâ hâne ma'mûr olmadan.<sup>10</sup>*

## 1. ŞEYH HÂLİD'İN HAYATI ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Şeyh Hâlid (1856-1931) hakkında malûmat sunan kaynaklar, birkaç eserle belgeden ibarettir. Bunların ilki şairin *Mektûbât* adlı eseridir. Sivas Salnâmeleri, mahkeme sicilleri ile Vehbi Cem Aşkun'un (ö. 1399/1979) *Sivas Şairleri* adlı eseri de bilgi ihtivâ etmektedir. Fakat bunlardan da istifade edilerek son zamanlarda yapılmış olan en önemli çalışma, Alim Yıldız'ın *Şeyh Hâlid Divanı* isimli eseridir.<sup>11</sup>

### 1.1. Hayatı

İsmi Mehmed Hâlid olan şair, 1856'da Sivas'ta doğmuştur. Babası Nakşî şeyhlerinden Ahmed Efendi'dir<sup>12</sup>. Küçük yaşta önce annesini sonra da babasını kaybetmiştir. Yedi yaşına kadar amcaları ile ağabeyinin nezaretinde büyümüş; sonrasında "sultanım" dediği Üveysî şeyhi Mehmed Sâdık Baba'nın himayesine girmiştir.<sup>13</sup> Bu hususu *Mektûbâtı*'nda şöyle anlatmaktadır:

"... ve bu hâlde bin iki yüz seksen iki târîhinde amca-i muhterem Hâfız Rahmî Efendi Hazretleri ahvâl-i âcizânemi sultânım Mehmed Sâdık Baba Hazretleri'nin peder-i muhteremleri sultânım Ahmed Nûri Hazretleri'ne yazmış. Ve müşârun ileyh rahmedip evlâdlığa kabul ve vâsita-i âcizîyle birçok ihvânın feyiz-yâb olacağını mübeşşir bir de icâzetnâme göndermiş idi".<sup>14</sup>

Sıbyan Mektebi'ni bitirdikten sonra rüştiyeye başlayan Şeyh Hâlid, 1868 yılında mezun olmuştur. Bu sıralarda amcası Hafız Rahmî'yi de kaybeden şair, 1873'te askere gitmiş, Kars'ta askerlik yaptığı sırada 93 Harbi (1877-78) olarak bilinen Osmanlı-Rus Savaşı'na katılmıştır. Dönüşünde ise evlenmiştir.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul: Sivaslılar Vakfı Yay., 2003, s. 118.

<sup>11</sup> Alim Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, Sivas: Asitan Yay., 2011.

<sup>12</sup> Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas: 1946, s. 244; Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 3.

<sup>13</sup> Ahmet Kutlu, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, Sivas: Asitan Yay., 2011, s. 166-167.

<sup>14</sup> Kutlu, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, s. 167 (mektup 10).

<sup>15</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 4; Kutlu, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, s. 166-167.

Yirmi beş yaşından (1880) itibaren Sivas, Tokat, Malatya mahkemelerinde katiplik, başkâtiplik ve hâkim yardımcılığı yaptıktan sonra şeyhi Tosyalı Sâdık Baba'nın manevî emriyle emekli olmuş ve Sivas'a dönmüştür. Ömrünün sonuna kadar burada kalan ve şeyhinin vefatı üzerine postnişin olan Şeyh Hâlid, 1931'de doğduğu şehirde vefat etmiş ve Yukarı Tekke Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>16</sup>

## 1.2. Şahsiyeti

Nakşî tarikatına bağlı üveysî meşrep bir mutasavvıf olan Şeyh Hâlid, ince ruhlu, güçlü söyleyişleri olan bir şairdir. Ancak birçok mutasavvıf şair gibi onun da mutasavvıf kişiliği, şairliğini ve sanatkârlığını gölgede bırakmıştır.<sup>17</sup> Tasavvufî şiir geleneğine sıkıca bağlı olduğu dizelerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'e övgüde bulunurken Süleyman Çelebi (ö. 825/1422) gibi *merhabâ* diyerek seslenen şair, mensup olduğu tarikatın adını zikretmeyi de ihmâl etmemektedir:

*Sen tarik-i Nakşibendî'nin şâhı sultanısın*

*Merhabâ yâ lücce-i deryâ-yı hikmet merhabâ.*<sup>18</sup>

O; divan şairi gibi kaside, gazel, murabba, muhammes ve halk şairi gibi koşma yazmıştır ama tam anlamıyla bir mutasavvıf şairdir ve şiirlerini tasavvufa hasretmiştir. Söz gelimi; divan şairleri gül, bülbül, aşk, sevgili gibi kavramları hem mecazî hem hakikî manaya gelebilecek şekilde kullanırken o, söz konusu mazmunları yalnızca gerçek anlamıyla ele almıştır:

*Bir ben değilim bâğ-ı gülün bülbül-i zârı*

*Sen cümle cihân halkına bir hânsın efendim.*<sup>19</sup>

Birçok mutasavvıf şair gibi, o da kendisinden önceki şairlerin ifadelerine benzer dizeler söylemiştir. Bu durum, onun edebiyatımızın önemli simalarından etkilendiğini göstermektedir. Yûnus Emre ve Seyyid Nesîmî (ö. 820/1417 [?]) gibi coşkun söyleyişleri, Şemseddin Sivasî ve Abdülahad Nûri (ö. 1061/1651) misal dizeleri bulunan şair, Fuzûlî (ö. 963/1556) gibi aşk derdinden hoşnuttur ve canını cananın dilemesinden dolayı mutluluk duymaktadır:

*Cânımı cânân dilemiş müjdeler olsun gönül*

*Eylemiş lutf-ı inâyet rahm edip efgânıma.*<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 3-14.

<sup>17</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 14.

<sup>18</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 186.

<sup>19</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 175.

Sanat kaygısından çok manaya önem veren şair, dinî-tasavvufî unsurları edebî zevkle kullanmayı bilmiş ve söz sanatlarından istifade etmiştir. Meselâ; bir gazelinde İbrahim'in (a.s.) mucizesine telmihte bulunarak aşk ateşine düşmenin güzelliklerini bülbül ve pervane örneğiyle anlatan şair, şöyle demektedir:

*İktidâ eyle Halil'e sen de durma Hâlidâ*

*Kendini odlara at gör bak nice güzlârı var.*<sup>21</sup>

### 1.3. Eserleri

Şeyh Hâlid'in biri manzum, ikisi mensur üç eseri bulunmaktadır. Bunlar; *Divan*, *Mektûbât* ve *Hilâfetnâme*'dir.

Gazel, müstezat, musammat, muhammes ve koşma gibi nazım şekillerini ihtiva eden gayr-ı müretteb *Divan*'ın iki yazma nüshası mevcut olup ikisi de CÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eser üzerinde birkaç çalışma bulunmakla birlikte en kapsamlısı Alim Yıldız'ın *Şeyh Hâlid Divanı* adlı eseridir.<sup>22</sup>

Şairin müridlerine yazdığı mektuplardan oluşan ve hayatına dair önemli bilgiler sunan *Mektûbât*'ın tek yazması CÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndedir. Tamamı yirmi yedi mektup olan eser, Ahmet Kutlu tarafından yayımlanmıştır.<sup>23</sup> Diğer mensur eseri, tasavvufî konuları muhtevi *Hilâfetnâme*'dir. On üç sayfadan oluşan eserin tek yazma nüshası da CÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndedir.<sup>24</sup>

## 2. ŞEYH HÂLİD DİVANI'NDA GÖNÜL TASAVVURU

Anadolu insanının acıyla yoğrulduğu, buhranla yorulduğu bir dönemde yaşayan Şeyh Hâlid'in içinde bulunduğu ahvale ve şahit olduğu e'ale kayıtsız kalması düşünülemez. Böyle bir durumda insanlar, çaresizlik içerisinde Mevlâ'ya sığınırken; bir gönül erinin onun tecelligâhı olan gönülden dem vurması gayet tabiidir. Küçük yaşlarda yakınlarını kaybeden şairin konuşacak, dertleşecek ve gönlünü teselli edecek kimsesinin kalmadığı nazara alındığında bu husus daha manidar olmaktadır.<sup>25</sup> Nitekim şair, dizelerinde gönül

<sup>20</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 211.

<sup>21</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 223.

<sup>22</sup> Alim Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, Sivas: Asitan Yay., 2011.

<sup>23</sup> Ahmet Kutlu, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, Sivas: Asitan Yay., 2011.

<sup>24</sup> Şeyh Hâlid, *Hilâfetnâme*, CÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Böl., no: 003.

<sup>25</sup> Küçük yaşta anne ve babasını yitiren şâir, tahsil hayatı esnasında "manevî pederim" dediği amcası Hâfız Rahmî'yi kaybedince "Cenâb-ı Hâlık'tan başka medet ve inayet edecek gözünün



kavramına çok değinmiş, ona bazı vazifeler yüklemiş ve gönülle ilgili pek çok tamlama kullanmıştır.

### 2.1. Gönüle Yüklenen Vazifeler

Maneviyatın merkezi, hislerin kaynağı ve ilahî vasıfların tecelligâhı olan gönül, gerçek kimliğini bulmak için dertlenmeli ve derdinin devasını aramalıdır. Çünkü âlem Lokman ile dolu da olsa derman aramayana tabib ulaşmayacaktır<sup>26</sup>. Bu da âşık olmak, sevgilinin derdiyle gözyaşı dökmek, kendini tanımak, benliği terketmek hülâsa; sivâdan berî olup güzel hasletlere bürünmekle mümkündür.

#### 2.1.1. Âşık Olmak

Şeyh Hâlid'e göre; vahdete namzet olarak yaratılan gönül, fehm ü idraki varsa âşık olmalıdır. Çünkü cihanda aşk-ı canandan daha leziz bir şey yoktur, olamaz. Ancak bu aşkın bedeli ağırdır. Çünkü bu yolda yarvarmak yakarmak vardır, ağlayıp inlemek vardır, feryad u figan vardır, sevgilinin derdiyle yanıp kavrulmak, aşkıyla kül olup savrulmak vardır.<sup>27</sup> Fakat bunlar, âşığa yük değil, yârdır, yârandır, lezzet verir:

*Her seher yalvar Hudâ'ya yüz sürüp eyle enîn*

*Var mıdır uşşâka gönlüm âh u efgândan leziz.*<sup>28</sup>

#### 2.1.2. Gözyaşı Dökmek

Sevgilinin derdiyle yanan, cürm ü isyan kirlerinden arınıp vuslata ermek isteyen gönül, gözyaşını dost edinmelidir. Çünkü; gönlün ağlamalarından gelen kanlı yaşlar, göz penceresinden süzülükçe gönül, mâsivânın kirlerinden sıyrıлып vahdete uzanacaktır.<sup>29</sup> Fakat bu, sevgiliyi tatmin etmeyecektir. Çünkü; aşk askeri tarafından yağmalanıp kana boyanan gönlün hâline felekler bile merhamet edip ağlarken,<sup>30</sup> sevgili kayıtsız kalmaktadır. Bu durumda şair, naz makamında şahım dediği güzelden bunun hesabını şöyle sorar:

*Ben ettikçe âh u nâle çeşmim yaşı döndü kana*

---

yaşını silecek, garip gönlünü teselli edecek kimsenin kalmadığını" söylemiştir. Kutlu, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, s. 167, (mektup 10).

<sup>26</sup> Kadir Özköse, "Şeyh Hâlid Efendi'nin Divanı'nda İnsan-ı Kâmil Düşüncesi" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Sivas: 2016, 20 (2), s. 397.

<sup>27</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 159, 163, 171, 173, 175, 180, 218, 246.

<sup>28</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 174.

<sup>29</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 172, 228.

<sup>30</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 218.

*Aceb hoş mu gelir şâhım dil ettikçe âh u enîn.*<sup>31</sup>

### 2.1.3. Kendini Bilmek

Bazı beyitlerinde gönlü nefis veya şahıs olarak tasavvur eden Şeyh Hâlid, *ilim ilim bilmektir/ ilim kendin bilmektir* sözü muktezasınca onu kendini tanımaya yönlendirmektedir. “Ey gönül, feyiz mumunu yak, gözünü aç ne olduğunu gör, neden zulmette kaldın, sen aydınlığa kavuşacak kabiliyete sahipsin”<sup>32</sup> diyerek bu hususa dikkat çeken şair, onun hem halka hem de Hakk’a açılan iki vechinin bulunduğunu, terakki ile tedenniye müsait olduğunu şöyle dile getirmektedir:

*İçin Hakk’a tışın halka olup mir’at-ı Rabbânî*

*Melekdir sîretin ey dil dahi surette hayvânsın.*<sup>33</sup>

### 2.1.4. Benlikten Geçmek

Âşık gönül, yoktan geldiğinin şuurunda olmalı, *sen çıkınca aradan kalır seni yaradan* sırrınca sevgilinin benliğinde varlığını eritmelidir. Bunu başardığında cihanı ve kendisini yokluktan varlık âlemine getiren Mevlâ’nın varlığını gönülde hissedecektir.<sup>34</sup> Şair, şu dizelerde benliği, güneş tutulmasına sebebiyet veren aya benzetmekte ve tecelli güneşinin doğuşunu benliğin terkine bağlamaktadır:

*Unutup sen seni terk et sana senden eser koyma*

*Küsûfu senliği kaldır tulû etsin gönülden ol.*<sup>35</sup>

Şaire göre; gönlün vazifeleri bunlarla sınırlı değildir. O, âdeta bir dost gibi konuşup dertleştiği, hemhâl olduğu gönüle haddini bilmeyi, nefse aldanmamayı, insanların övgüsüne kanmamayı, şöhret libasından soyunmayı, tevhid ilmüne çalışmayı, ârif olmayı, ağyârı terketmeyi, sivâdan el çekmeyi, zikri dost edinmeyi ve tövbe ile tefekkürde daim olmayı öğütlemektedir.<sup>36</sup> Şair, fenadan ders alıp bâki olanda fena bulmanın ve gönlü manevî kirlerden arındırmanın gerekliliğini ise şu dizelerle dile getirmektedir:

*Döküp gözyaşını gusl et olup pâk cürm ü isyândan*

<sup>31</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 171.

<sup>32</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 237.

<sup>33</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 237.

<sup>34</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 207, 238.

<sup>35</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 241.

<sup>36</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 154, 164, 167, 168, 171, 172, 175, 180, 204, 206, 212, 214, 227, 228, 241, 237, 241, 247, 259, 266, 272, 284, 285, 288, 289.

*Fenâdan ders alıp sonra olup fâni o hazrette.*<sup>37</sup>

## 2.2. Gönülle İlgili Tamlamalar

Şeyh Hâlid, gönülle ilgili gönül ateşi, gönül aynası, gönül bülbülü, gönül dağı, gönül gözü, gönül güneşi, gönül hanesi, gönül kâbesi, gönül kanı, gönül kuşu, gönül levhası, gönül mahı, gönül mülkü, gönül pervanesi, gönül sarayı, gönül tahtı, gönül yarası, deli gönül, gamlı gönül, garip gönül, hasta gönül, yanık gönül gibi pek çok tamlama kullanmaktadır.<sup>38</sup> Bunlardan bazıları şöyledir:

### 2.2.1. Gönül Dağı

Kur'an-ı Kerim'de beyan edildiği üzere "bir ateş gören Mûsâ (a.s.), ailesini bırakarak ateşin yanına yaklaştığında, buranın Tuva vadisi olduğu hatılatılmış ve kendisinden ayakkabılarını çıkarması istenmiştir".<sup>39</sup> "Rabbini görmek istediğinde Allah, "beni asla göremeyeceksin! Fakat (bunu iyice anlamak istersen) şu dağa bak, eğer (ona tecelli ettiğimde) dağ yerinde kalırsa o zaman beni görebileceksin" buyurmuş; tecelli ederek nurunu dağa yansıtınca dağ dümdüz olmuş, Mûsâ da bayılıp yere düşmüştür.<sup>40</sup> Hakk'ın tecelligâhu olması bakımından gönlü dağa<sup>41</sup> benzeten şair, âşıklara varlık libasından soyunarak gönül dağına çıkmayı tavsiye etmektedir.<sup>42</sup> Çünkü sevgili, gayrıdan tecerrüd eyleyen âşığına arz-ı cemal ettiği gibi, ağyârdan sıyrılıp gönül dağına çıkana da cemalini temaşa ettirecektir:

*Çıkıp Tûr-ı dile görsün cemâl-i Hazret-i yâri*

*Tecerrüd eyleyen uşşâkına arz-ı cemâl etti.*<sup>43</sup>

### 2.2.2. Gönül Güneşi/ Mahı

Mutasavvıflara göre; *şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır* kaidesine tasavvuf yolunda gidenler kendisine bir mürşid edinmelidir. Çünkü, müridin yolundaki

<sup>37</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 228.

<sup>38</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 163, 164, 166, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 197, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 213, 212, 214, 215, 216, 220, 223, 230, 233, 238, 249, 283, 284.

<sup>39</sup> Tâhâ 20/10-12.

<sup>40</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>41</sup> Tasavvufî muhitte, dağdaki ateş kızılığı bakımından güle, ateşin peşinden giden kelîm vasıflı Mûsâ da bülbüle benzetilir. Bülbül, varlık libasından soyunmalı, gülün derdiyle gönül dağına çıkmalı ve kendinden geçmelidir ki vuslata erebilsin. Bilal Kemikli, *Sûfi Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011, s. 20.

<sup>42</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 227.

<sup>43</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 290.

kesafeti kaldırıp ona mesafe katettirecek olan mürşiddir. Mutasavvıf bir şair olan Şeyh Hâlid de gönül güneşinde oluşan inkisafın kalkmasını mürşidin varlığına bağlamakta, tevhid halkasına dahil olmak isteyenlere bir mürşid bulmayı tavsiye etmektedir.<sup>44</sup> Gönül nurunun feyz-i Hak'tan geldiğini söyleyen şair, dalalet ve cehalet karanlığına çare olarak da gönüldeki mahı göstermektedir:

*Feyz-i Hak'dan iktibâs eder o nûru dâimâ  
Zulmet-i cehl ü dalâle çâre dilde mâhı var.*<sup>45</sup>

### 2.2.3. Gönül Hanesi

Gönül, ilahî sırların indiği feyiz mahalli, sevgilinin ağırlandığı mamur bir hanedir. Yârin gidişiyle viran olan gönül, onun gelişiyile şenlenir, hayat bulur. Şeyh Hâlid'e göre; gönül hanesine aşk ateşi düşünce, âşık, sevgilinin etrafında yana yana dönen bir pervane olur. Nihayetinde âşığı, vuslata erdirecek olan da budur.<sup>46</sup> Şair, aşağıdaki beyitte gönül hanesine düşen aşk odunu, mâsivâyı yakıp yok edecek bir unsur olarak görmektedir:

*Aşkın oduna gönlüm evin eyle karârgâh  
Girdikçe sivâ gönlüme hep yansın efendim.*<sup>47</sup>

### 2.2.4. Gönül Kâbesi

İnsan sevgisini şîar edinen mutasavvıf Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271[?]), "benim kâbem insandır" demiştir. Hakkı arayan, insana dolayısıyla gönüle yönelir. Zira sevgiliyi dileyenin yolu gönüldür<sup>48</sup>. Âşıkların gönlünde gizli bir beytullah olduğunu söyleyen şair, sivâyı terk ederek âşık olmayı yeğlemektedir.<sup>49</sup> Çünkü; aşk minasına ulaşan sâlikler, dost için canlarını kurban eyledikten sonra sevgiliye kavuşmanın verdiği mutlulukla gönül kâbesini tavaf etmektedirler:

*Erişen sâlikân minâ-yı aşka  
Ederler cânların dosta kurbânı  
Gelip beyt-i dili tavâf ederler*

<sup>44</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 212.

<sup>45</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 180.

<sup>46</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 181, 223.

<sup>47</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 175.

<sup>48</sup> Hikmet Atik, "Eşrefi Bir Şair: Eşrefzâde Ahmed İzzeddin Efendi" *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*, edit. Bilal Kemikli, İznik: Uludağ Yay., 2010, s. 288.

<sup>49</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 175, 180.

*Visâl-i yâr ile edip bayramı.*<sup>50</sup>

### 2.2.5. Gönül Kanı

Edebiyatımızda sevgilinin bakışı, yaralayıcı olması bakımından kılıç ve hançer gibi keskin nesnelere benzetilir. Yârin süzgülün bakışı karşısında âşığın göğsü şerha şerha olmakta ve gönül kanı akarsular gibi çağlayıp sahralara taşmaktadır.<sup>51</sup> Fakat âşık bu durumdan mustarip değil, mutlu ve mesuttur. O, aşk hançeriyle sinesinde yaralar açılmasını ve gönül kanının cismini gül rengine boyamasını istemektedir:

*Vurup hançer-i aşkı sîneme aç yaralar şâhım*

*Akıtıp hûn-i dilim cismimi al kana boyandır.*<sup>52</sup>

### 2.2.6. Gönül Kuşu/ Pervanesi

Şeyh Hâlid'in dizelerinde gönül, kararının olmaması, sahraları dolaşması, uçup gitmesi ve sevgilinin etrafında dönmesi yönleriyle kuşa ve pervaneye de teşbih edilir.<sup>53</sup> Gönül pervanesi, yârin mum gibi aydınlatan güzelliği karşısında yanarken; gönül kuşu, hicran vadisinde ah edip inlemekte, gözlerinden kanlı yaşlar dökmektedir.<sup>54</sup> Şair, gönül kuşuna -seslenmek suretiyle- fânî dünyaya kanmaması, öldürücü zehir vereni sâki sanmaması şeklinde telkinde bulunur:

*Ey murg-ı dilim fânî cihân bâki mi sandın*

*Her zehr-i helâhil vereni sâki mi sandın.*<sup>55</sup>

### 2.2.7. Gönül Levhası

Tasavvuf edebiyatında gönülle ilgili tasavvurlardan biri de gönül kitabı yahut gönül levhasıdır, gerçek aşk hikayesi bunlardan okunur<sup>56</sup>. Gönül levhası tamlamasını kullanan şaire göre; aşk mektebine giderek muhabbet levhasından ders okuyan öğrenci yârin bilgisinden başkasına itibar etmeyecektir.<sup>57</sup> O, gönül levhasından aşk dersi alarak sevdadan gayrısını unutup aşk dersinin verildiği dergâha yüz tuttuğunu söylemektedir:

*Rumûz-ı aşkı ders aldım okuyup levh-i dilden ben*

<sup>50</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 262.

<sup>51</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 207.

<sup>52</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 178.

<sup>53</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 172, 186, 220, 223.

<sup>54</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 171, 249.

<sup>55</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 176.

<sup>56</sup> Cemal Kurnaz, "gönül", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1996, cilt: XIV, s. 151.

<sup>57</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 185.

*Unuttum gayr-ı sevdâyı hemen dergâha yüz tuttum.*<sup>58</sup>

### 2.2.8. Gönül Mülkü

Şeyh Hâlid'de gönül, aynı zamanda taht u tasarrufu sevgiliye ait olan bir mülktür.<sup>59</sup> Gönül sultanı, o mülkü istediğinde gülistan, dilediğinde viran eyler. Nitekim sevgiliye ait vasıfların yansıdığı gönül mülkü, sultanın esmasıyla hayat bulmakta, gidişyle yanıp kavrulmakta, vesvese, sivâ, cürm ü isyan ordusunun gelişle harab olmaktadır.<sup>60</sup> Gönül, cananın yurdu olduğu için gönül mülkünden gayrı mal ve mülkün fâni olduğunu söyleyen şair, ona sahip olan kölenin dahi aslında padişah olduğunu şöyle dile getirmektedir:

*Hâlidâ uy eyle sülûk kalmaz sana bu mâl u mülk*

*Gedâ iken olun mülûk mülk-i dilin eden sâfi.*<sup>61</sup>

Kudret sahibi padişahların iktidarlarıyla köprüler, çeşmeler yaptırılmaları ve ülkelerinde nehirlerin, ırmakların çağlaması gibi; gönül sultanı olan güzellerin bakışıyla da gönül mülkü delik deşik olmak suretiyle burada çeşmeler oluşmakta ve oradan akan yaşlar göz pınarlarından süzülerek deryalara karışmaktadır.<sup>62</sup> Murada ermeyi, bülbül gibi ah u zar ederek sevgilinin toprağına yüz sürmeye ve gönül mülkünde güllerin açmasına bağlayan şair bu hususu şöyle ifade eder:

*Yüz sürüp yerlere zâr et bülbül-i şeydâ gibi*

*Güller açsın mülk-i dilde bermurâd etsin seni.*<sup>63</sup>

### 2.2.9. Gönül Şehri/ Tahtı

Ay yüzlü güzelin hükümran olduğu gönül, bazen sevgilinin oturduğu başşehir, bazen taht olur. Sultanı görmek, ona kavuşmak isteyenler gönül şehrine girmelidirler.<sup>64</sup> Yârin bütün güzelliğiyle gönül tahtına doğduğunu söyleyen şair, onu sivâda arayanları kendi şahsında şöyle eleştirmektedir:

*Pertev-i hurşîd-i yâr toğmuş gönül tahtında*

*Bak şu Hâlid bîçâre sivâda yârin arar.*<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 215.

<sup>59</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 164, 185.

<sup>60</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 163, 166, 178, 180, 184, 189, 205, 209, 214.

<sup>61</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 238.

<sup>62</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 207.

<sup>63</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 174.

<sup>64</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 180, 183, 284.

<sup>65</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 284.

Şeyh Hâlid Divanı'nda gönül, *dil-i şeydâ*, *dil-i sûzân*, *dil-i biryân*, *dil-i hicrân*, *dil-i nâlân*, *dil-i nâşâd*, *derd-i dil*, *dilküşâd* gibi Farsça tamlamaların yanı sıra *garîb gönül*, *hasta gönül*, *gönül yarası* şeklinde Türkçe tamlamalarla da geçmektedir.<sup>66</sup> Gönlünün garip, hasta ve yaralı oluşundan dem vuran şair, gönül yarasının tek devasının göz yaşı olduğunu ise şu dizelerle dile getirmektedir:

*Keşf-i râz etsem de yoktur bulmadım ben bir devâ*

*Göz yaşından başka ey dost bu gönül yarasına.*<sup>67</sup>

### Sonuç

Şeyh Hâlid, Anadolu coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olan Sivas şehrinde yaşamış bir mutasavvıf şairdir. Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Şemseddin Sivasî, Abdülahad Nûri gibi şairlerden etkilenen; Yûnus Emre, Seyyid Nesîmî gibi coşkun söyleyişleri olan şair, hem divan edebiyatı hem halk edebiyatı nazım şekillerini kullanmış fakat şiirlerinde hep tasavvufî konulara yer vermiştir. Edebî bakımdan güçlü dizeler kaleme almasına rağmen son dönemde yaşamış olması, şairliğinin tasavvufî şahsiyetinin gölgesinde kalması ve *Divan*'ının nüshalarının Sivas dışına çıkmaması şairin yeterince tanınmasına engel olmuştur.

Küçük yaşta yakınlarını kaybedince gözyaşını silecek ve garip gönlünü teselli edecek kimsesi kalmadığını söyleyen şair, gönlünü dost edinmiş olmalı ki; şiirlerinde gönül kavramına çokça yer vermiş, onunla ilgili çeşitli tamlamalar kullanmıştır. Gerek içinde yetiştiği çevrenin gerekse mensup olduğu kültürün etkisiyle kavramı, tasavvufî geleneğe bağlı olarak ele almış, onunla ilgili çeşitli tasavvurlarda bulunmuş ve ona vazifeler yüklemiştir.

Şiirlerinde insanı konu alarak gönlün hâllerinden bahseden şair, insanın manevî yönünü ihmal eden günümüz insanına bir asır öncesinden bütüncül bir yaklaşım sunmuştur. Dolayısıyla onun dizeleri insanın hem zihin hem de gönül dünyasına ışık tutacak mahiyettedir. Onda hissiyat kaynağı, hüsün penceresi ve vuslat kapısı olarak telakki edilen gönül, *nurlu*, *huzurlu*, *mutlu*, *gül kokulu*, *kuşatıcı*, *mâmur* olmak gibi hoş ve güzel hasletlere namzet olduğu gibi; *yanık*, *dertli*, *gamli*, *garip*, *yaralı*, *hasta*, *bî-çare* olmak gibi güç durumlara düşmeye de mahkumdur.

*Aradığım gül kalmadı bu bâğda*

<sup>66</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 159, 171, 175, 182, 211, 213, 220, 230.

<sup>67</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 230.

Çoktan düştü bâğçemize talan yâr  
 Hasret-i yâr ile meskenim dağda  
 Mecnun edip çölden çöle salan yâr  
 Lâleli sünbüllü bir bâğ yetirdim  
 Su verdim eşkimden güller bitirdim  
 Çeşmi âhû nazlı yâri yitirdim  
 Hani benim garip gönlüm alan yâr.<sup>68</sup>

### Kaynaklar

- Aclûnî, İsmâil, *Keşfü'l-hafâ ve Muzîlü'l-ilbâs*, Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 2006.
- Albayrak, Nurettin, *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları, 2004.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Sivas: Kâmil Matbaası, 1946.
- Atik, Hikmet, "Eşrefî Bir Şair: Eşrefzâde Ahmed İzzeddin Efendi", *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*, ed.: Bilal Kemikli, İznik: Uludağ Yayınları, 2010, 279-289.
- Bakırcıoğlu, N. Ziya *Şah Beyitler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Bâkiler, Yavuz Bülent, *Sözün Doğrusu 2*, İstanbul: Size Dergisi Yayınları, 2004.
- Banarlı, Nihat Sâmi, *Türkçe'nin Sırları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1999.
- Kemikli, Bilal, *Sûfi Şairin İzinde Şiir ve İrfan*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Kurnaz, Cemal, "Gönül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kutlu, Ahmet, *Şeyh Hâlid'in Mektubâtı'nda Din ve Tasavvuf*, Sivas: Asitan Yayınları, 2011.
- Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Özköse, Kadir, "Şeyh Hâlid Efendi'nin Divanı'nda İnsan-ı Kâmil Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Sivas: 2016, 20 (2), 385-417.

<sup>68</sup> Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, s. 220.



- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Şeyh Hâlid, *Hilâfetnâme*, CÜ İlahiyat Fak. Kütüp., Yazma Eserler Bölümü, no: 003.
- Tatcı, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Yıldız, Alim, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul: Sivaslılar Vakfı Yayınları, 2003.
- Yıldız, Alim, *Şeyh Hâlid Divanı*, Sivas: Asitan Yayıncılık, 2011.
- Yıldız, Alim, *Şiirin Gölgesinde*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

**YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerin dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**Başlık:** Her yazının yazıldığı dilde, yazının içeriğini, açık bir şekilde yansıtacak nitelikte Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Başlık, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

**Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:** Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

**Özet ve Anahtar Kelimeler:** Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özeti bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimedenden oluşan Türkçe **Anahtar Kelimeler** yazılmalıdır. Ayrıca özeti, başlığı ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

**Ana Metin:** Makalelerin, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3,5 cm olmak üzere, 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi 0, sonrası 6 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın sağ üst köşesine verilmelidir. Makalede Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu (1,25 cm) girintisi kullanılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK ve DİA Yazım Kılavuzları esas alınmalıdır. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynaklar ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

**Başlıklar:** Ana başlıklar, tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. Ara ve alt başlıklar, tamamı koyu, her kelimenin ilk harfi büyük ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.

**Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır.

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar turnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Üç satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, üç satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Atıflar (Kaynak Gösterme):** Makalede yapılacak atıflar için Chicago Style (Klasik Dipnotlu Kaynak Gösterme Yöntemi) kullanılmalıdır ve aşağıdaki örneklerde belirtilen hususlar dikkate alınmalıdır;

- *Kitap* : Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 15.
- *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 21.
- *Tez*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- *Yazma eser*: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- *Telif makale*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- *Çeviri makale*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 5, s. 443.
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta yayınlanan bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı, eserin kısa adı, varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- Ayetler italik yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- İnternet kaynaklarında yararlanılan tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu<sup>1</sup>.)

**Kaynaklar:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynaklara dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda, yukarıdaki örneklerde belirtilen atıf örneklerinden farklı olarak yazar soyadlarına göre (soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalı, atıf yapılan sayfa numaralarına yer verilmemelidir.

- *Kitap*: Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.